

TEORIA Y PRACTICA DE LA IGUALDAD EN INDIAS*

INTRODUCCION

1. LAS SOCIEDADES HUMANAS nos aparecen como semilleros de desigualdades. Las dotes naturales, el medio ambiente, el simple azar y mil otros factores cavan abismos entre los hombres.

Sin embargo éstos, en todo tiempo, se han esforzado por realizar la igualdad sobre la tierra.

El intento nivelador es emprendido según las épocas, desde ángulos diversos.

Hoy, por ejemplo, la equiparación de los hombres se busca primordialmente en el campo económico-social. En cambio, el siglo XVIII y los primeros años del XIX ven la búsqueda de la igualdad en el plano político. El "camarada" y el "ciudadano" son los respectivos prototipos de estas dos actitudes, que persiguen por distintos caminos un mismo objetivo: la igualación.

Más atrás todavía, el cristianismo —poderosa raíz del ímpetu nivelador— pone el acento igualitario en el alma del ser humano, más que en sus exterioridades políticas o económicas. La igualdad cristiana no deriva de mecanismos situados fuera del hombre, sino de su propio espíritu, penetrado por elementos niveladores de orden religioso, comunes a todos los seres humanos: la Creación y la consiguiente Paternidad Divina; el Pecado Original; la Redención y la Eternidad feliz o desgraciada. "Vuestro origen, vuestras miserias espirituales, vuestra esperanza y vues-

* Este ensayo no aspira a mayor originalidad, ni menos aún a agotar el tema, sino a recoger y a exponer en forma ordenada algunos datos sobre la materia. Únicamente se indica la referencia de las citas textuales. Pero debo numerosos antecedentes a las obras clásicas de Bernal Díaz, Sahagún, Garcilaso, Humboldt y Solórzano Pereira a los trabajos de Rosenblat, Konetzke, Hanke, Salas y Madariaga y a las colecciones de documentos del mismo Konetzke y de Medina.

tro fin último son idénticos —parece decir el cristianismo a todos los hombres— y sólo os separan las vanidades fugaces de vuestro fugaz paso por la tierra". Espera el cristianismo que esta convicción interior de la igualdad humana trascienda a la conducta social con un efecto nivelador.

Podrá alegarse que no hay igualdad entre quien recibe eterno premio y quien recibe eterno castigo. Mas, por eso, el cristianismo asigna a todos los hombres la posibilidad de salvarse y las gracias divinas suficientes para ello. Y precisamente son las sectas cristianas que han negado esa posibilidad a algunos hombres las que se han apartado del ideal igualitario, no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal. El pensamiento calvinista, por ejemplo, insensiblemente pasa a considerar el éxito terreno como el signo de la predestinación para los "electos", así como a ver en el fracaso temporal el rechazo divino a los "vasos de la ira". "Es evidente —escribe un puritano inglés hacia 1654— que las riquezas deberían ser de los buenos más que de los malvados... porque la bondad tiene las promesas de esta vida, así como las de la vida futura" ¹.

2. La influencia cristiana explica que una sociedad tan rígidamente jerárquica como la medioeval se encuentre, de manera simultánea, penetrada por un sorprendente ánimo igualitario. Este es perceptible a cada paso en el arte, la literatura, la filosofía, las costumbres y la actitud vital misma del hombre de la Edad Media.

La doble afirmación: jerarquía-igualdad, de apariencia contradictoria, se resolvía así temperándose recíprocamente sus términos. Aquel mundo turbulento se hubiese disuelto en la anarquía sin la pirámide feudal, que escalonaba según su importancia a todos los hombres y en la cual cada uno, de siervo a emperador, tenía su casillero, un inferior a las órdenes y un superior que obedecer. Y a su vez este encasillamiento habría aislado unos de otros a los diversos estamentos sociales, en forma irreparable, de no abrasar el fuego igualitario tanto el alma del emperador como la del siervo. Fuego profundo, íntimo, enraizado en una fe religiosa que se confundía con la vida misma.

España —que, como es sabido, prolongó durante su Renacimiento las formas vitales de la Edad Media— heredó también, en-

¹R. Young: *The Poore's Advocate*, citado por Tawney, R. H.: *Religion and the rise of Capitalism* (Penguin Books Inc., New York, 1947), IV, 221.

tre ellas, este binomio jerarquía-igualdad y con él afrontó el fenómeno americano.

Por eso hallaremos en Indias, junto a la decidida vivencia de la igualdad humana, la afirmación no menos tajante de las diferencias sociales.

Posteriormente, el escéptico siglo XVII y las nuevas ideas dieciochescas van corroyendo en los españoles la fe cristiana. Entonces se desequilibra el binomio jerarquía-igualdad y se acentúan las divisiones sociales: ya no son accidente sino sustancia. Vive por ello América Española un peligroso instante histórico: olvidado o empañado el concepto sociedad jerárquica-hombres iguales, las clases indianas amenazan llegar a ser castas infranqueables. Pero el ímpetu mestizador, tan profundamente hispánico, desbordará y pulverizará las castas, confundiéndolas en lo que Vasconcelos llamará "la raza cósmica". Por el camino del cruce racial, se vuelve así a la igualdad.

3. Por último, advertiremos que el proceso nivelador jamás se realiza plenamente en ninguna sociedad.

La igualación, sea política, sea económico-social, sea reflejo exterior de una actitud espiritual o religiosa, es siempre imperfecta.

Aquí se verifica el concepto agustiniano de la historia: la lucha perpetua y perpetuamente indefinida entre las dos ciudades. La Ciudad de Dios es, en este caso, un núcleo pequeño que pugna por la igualación: una minoría de luchadores políticos y sociales, filósofos, intelectuales, sacerdotes, estadistas. La Ciudad Terrena es la masa social, que opone al elemento nivelador a veces una contradicción activa, a veces una inercia cerril; que erige en dogma la desigualdad humana, "tan notoria, tan indiscutible"... pero que lenta, mas nunca completamente, es fermentada por la levadura igualitaria.

El combate de las dos ciudades no tiene desenlace a la vista. Ni siquiera se puede decir que la nivelación siga una línea continua, aunque lenta, de progreso. Como hemos anticipado, la América Española del XVI es más igualitaria que la del XVIII. Y hoy mismo... ¿nos atreveríamos a decidir si entre el "camarada proletario" y el "camarada comisario de policía", o bien entre el "ciudadano negro" y el "ciudadano Rockefeller", hay un abismo social menor, o mayor, que entre el príncipe y el siervo medioevales?

1.—EL TERRENO PROPICIO.

Los primeros años del Nuevo Mundo son terreno propicio para la creación y subsistencia de un clima igualitario.

Desde luego, el problema se plantea sólo con los indígenas, es decir, es excensivamente problema de igualdad racial. Y los españoles carecen de prejuicio étnico; su religión lo excluye, como se ha visto, y ellos mismos son el producto de una intensa mezcla de razas. Pueblos infinitos han ido y venido entre Europa y Africa a través de España, marcándole todos su huella racial, a veces imperceptible, a veces manifiesta como la árabe o la judía. La "impureza" española en materia étnica garantiza que el conquistador asimilará sin repugnancia a los pueblos indígenas mediante el cruce.

Ni aún la diferencia religiosa, tan viva para un español, lo separa del indio. Pues éste es un *pagano*, que no conoce a Cristo ni ha podido conocerlo: tierra virgen para sembrar la fe. Superior, en consecuencia, al *infiel* (v. gr. el musulmán), que rechaza la fe cristiana y hasta la persigue; superior al *hereje*, que la ha traicionado deliberadamente.

Por eso Bernal Díaz del Castillo, el conquistador-tipo, reprochaba amargamente a aquellos compañeros suyos que "andaban robando los pueblos (indígenas), y tomando las mujeres por fuerza, y mantas y gallinas, como si estuvieran en tierra de moros..."². Por eso, según se verá, un antepasado musulmán, o europeo protestante empañaba la "limpieza de sangre" y un antepasado indígena no.

A estas circunstancias propicias a la igualdad, se unía la resuelta y casi invariable actitud en su favor observada tanto por la Iglesia como por la Corona.

Ya la ley 24 de Burgos castigaba a quien osase "llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere". Por los mismos años, otro documento oficial fue todavía más sugestivo: el famoso "Requerimiento", cuya lectura a los indios era

²El subrayado es nuestro. Bernal Díaz del Castillo: *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (Madrid, Imprenta de don Benito Cano), V IV (1796), CLXII, 45.

previa a toda conquista militar, intimándoles que aceptasen pacíficamente la soberanía del rey de Castilla. Se puede suponer que semejante documento no tendría particular interés en acentuar la igualdad entre conquistadores y conquistados. Sin embargo, prácticamente al iniciarse el "Requerimiento" se hallaban las siguientes palabras:

"...Dios Nuestro Señor, uno y eterno, creó... un hombre y una mujer, de quienes nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo, fueron y son descendientes..."³.

La voluntad niveladora de la Corona no sólo se manifestó en leyes, sino asimismo en otras múltiples y reveladoras actitudes, algunas de las cuales aparecerán más adelante.

Por su parte, la Iglesia, durante estos años, impulsa sin desmayo la defensa de la igualdad hispano-indígena. Es interesante comprobar que el célebre sermón del dominico Montesinos en La Española, el año 1511 (que inicia la campaña de emancipación de los indios), es también un grito igualitario:

"...Estos (los naturales), ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos?"⁴.

La posición de la Iglesia culminó con la bula "Sublimis Deus" (1537). En ella, Paulo III atribuía al demonio y a sus "satélites" la idea de que los indígenas eran "incapaces de recibir la fe católica"⁵, pero ya veinte años atrás, los dominicos de Salamanca reputaban herética la misma idea.

A los factores señalados se unía, para robustecer el clima de nivelación social, el propio carácter de la vida indiana en estos primeros años.

La sociedad indiana era líquida. Los límites que separaban sus clases nacientes fluían en forma continua. En esa sociedad, el hombre subía o bajaba por sus méritos. Y méritos eran el vigor físico, el coraje moral, la inteligencia, la audacia, la astucia, la paciencia y, a veces, la crueldad y la falta de escrúpulos... pero casi nunca la raza, ni la posición traída de España.

³El subrayado es nuestro. Texto del "Requerimiento" en Hanke, Lewis: "La lucha por la justicia en la conquista de América" (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949), I, N° 4, 52-54. Sobre las leyes de Burgos ver la misma obra, I, N° 2, 34 y ss. y II, N° 3, 99.

⁴Op. cit., I, N° 1, 31-32.

⁵Su texto en op. cit., II, N° 3, 107-108.

Pronto veremos que las convenciones sociales más arraigadas, buenas o malas, se disolvían o al menos se ablandaban en América. Entre aventuras inimaginadas y peligros aterradores, luchando incesantemente con el hombre y la naturaleza, familiarizándose con costumbres extrañas y extraños mundos psíquicos, separados por miles de leguas del terruño y de los connacionales, verdaderamente los conquistadores nacían a una "vida nueva": ¡qué secundarios serían en ella el linaje o el color de la piel!

Como se explicará más adelante, hasta los negros —infamados por su esclavitud originaria— llegaban a posiciones elevadas en la América de los primeros años. El clima igualitario que permitía aún este ascenso, debió ser superior respecto a los indígenas, mejor considerados por los españoles que los africanos.

La pauta de ese clima nos la da Hernán Cortés. En su marcha hacia la capital mejicana, el conquistador tiene que medirse previamente con los tlaxcaltecas, que después serán sus fieles aliados. Los tlaxcaltecas resisten en forma animosa a los españoles, quienes se ven forzados a paralizar el avance, retirándose a su campamento desmoralizados y maltrechos.

Pero entre los mismos indios existían grandes discusiones sobre si el español era humano o divino. Por fin se envió al campamento enemigo una embajada, que preguntó directamente a Cortés respecto a su divinidad. El conquistador respondió sin titubear:

"Yo y mis compañeros, hombres somos como vosotros".

Renunció así de golpe al carácter divino, utilísima arma psicológica en las angustiosas circunstancias que atravesaba. Muchos entre sus compañeros habían fomentado la creencia india en la inmortalidad hispana(por eso los conquistadores muertos eran enterrados secretamente). Pero Cortés pertenecía a la que hemos llamado "levadura" igualitaria, y esta convicción suya barría las conveniencias momentáneas.

Los primeros evangelizadores de Méjico —"los Doce"— eran de la misma "levadura": "No somos dioses ni hemos descendido del cielo (predicaban a los jefes indios). En la tierra somos nacidos y criados. Comemos y bebemos y somos pasibles y mortales como vosotros" ⁶.

⁶Cervantes de Salazar, citado por Salvador de Madariaga: *Hernán Cortés* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945), Parte III, XIII, 244. Ricard, Robert. *La conquista espiritual de Méjico* (ver referencia N° 38), Libro I, IV, 190.

En Garcilaso hallamos otros mil pequeños detalles, que nos comprueban la actitud esencialmente igualitaria de los conquistadores considerados en conjunto. Ellos tenían al indio bajo sus plantas; lo explotaban; en ocasiones abusaban de él hasta extremos inicuos... pero en el fondo lo reconocían su igual; intuían que la superioridad hispana era un accidente. El conquistador, como el hombre medieval, vivía cara a la muerte, la gran niveladora, y sabía que todas las preeminencias exteriores, aún las propias, eran "verdura de las eras", en el decir de Jorge Manrique.

Narra Garcilaso, por ejemplo, el entierro de las momias de los Incas que el presenció cuando niño (llegó a tocar la mano al embalsamado Huaina Capac y le pareció "una estatua de palo, según estaba duro y fuerte"):

"Llevábanlos (los restos imperiales) cubiertos con sábanas blancas... y muchos españoles les quitaban la gorra, porque eran cuerpos de Reyes, de lo cual quedaban los indios tan agradecidos que no sabían cómo decirlo".

En otra parte, cuenta Garcilaso el homenaje español a una india muerta en olor de santidad:

"La ciudad (el Cuzco), viendo que una india había muerto tan cristianamente quiso favorecer el hecho con honrar su entierro, porque los demás indios se animasen a hacer otro tanto, y así fueron a sus obsequias ambos cabildos, eclesiástico y seglar, sin contar la demás gente noble, y la enterraron con solemne caridad, de que su parentela y los demás indios se dieron por muy favorecidos, regalados y estimados"⁷.

Estos testimonios del Inca Garcilaso son muy valiosos, por cuanto como mestizo tenía una susceptibilidad vivísima por todo lo que pudiese parecer desaire o menosprecio al indígena, cuya sangre y la española se mezclaban en sus venas.

Así floreció en la América naciente el espíritu nivelador. Sus raíces eran la fe cristiana y la heterogeneidad racial de los propios españoles. Iglesia y Corona lo ampararon y creció en el terreno de esta sociedad nueva, todavía espiritualmente libre y donde aún el brazo pujante primaba sobre la alcurnia y la raza.

⁷Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas* (Emecé S. A. Editores, Buenos Aires, 1943), V. I, Libro V, XXIX, 288. V. II, Libro VII, XII, 117.

2.— LOS ENEMIGOS DE LA IGUALDAD.

Ningún español negó derechamente la racionalidad del indio, o sea, su carácter humano⁸.

Pero no faltaron quienes le atribuyeron condiciones culturales e intelectuales tan menguadas que, en la práctica, lo rebajaban a una categoría inferior, intermedia entre el hombre y la bestia.

El primero de éstos parece ser el dominico Tomás Ortiz, que en 1524 y ante el Consejo de Indias, formula una descripción desoladora de ciertos indígenas americanos. Ella acumula variadísimos cargos, unos muy graves ("comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna"), otros más disculpables ("son sin barbas, y si algunas les nacen, se las arrancan"). Abunda el relato de sugestivas comparaciones con animales: "...son como asnos, abobados, alocados, insensatos... cobardes como liebres, sucios como puercos". Ortiz habla movido por la pasión que en él provoca el asesinato de varios sacerdotes, compañeros suyos, víctimas de los indios, pero su narración indudablemente está a millímetros de sostener la irracionalidad del indígena.

Línea apenas más moderada hallamos en otros españoles: por ejemplo, el historiador Gonzalo Fernández de Oviedo ("gente... ociosa y viciosa, y de poco trabajo, y melancólicos, y cobar-

⁸Los datos de este párrafo son tomados en su mayoría de las magistrales obras de Lewis Hanke: *La lucha por la justicia en la conquista de América* (ver referencia N° 3) y *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica* (Editorial Universitaria, S. A., Santiago de Chile, 1958. Colección América Nuestra). En la primera obra citada, el profesor Hanke parece creer que algunos españoles aceptaron la irracionalidad indígena (II parte, III). Pero ello se debe a una interpretación demasiado literal, muy explicable en un extranjero, de locuciones hispánicas. Así lo demuestra el historiador mejicano Edmundo O'Gorman, en comentario que el mismo Hanke reproduce con su tradicional objetividad (Nota 39 a la Parte II, III, 452 y ss.). En la segunda obra mencionada, el profesor Hanke parece haber matizado su opinión primitiva, que así viene a ser más acorde con la de O'Gorman (II, 36 y Nota 37 a este mismo Capítulo, 130).

En verdad la comparación de los indios con animales es sólo una figura literaria y no indica necesariamente que se niegue la racionalidad indígena. Alejandro Lipschutz (*El problema racial en la conquista de América y el Mestizaje*, Santiago de Chile, Editorial Austral, 1963; I parte, E, 95) ha señalado que también las fuentes indias llaman a los españoles bárbaros, salvajes, monos, puercos, etc.

des, viles y mal inclinados") y el Obispo Reginaldo de Lizárraga ("la nación más sin honra que se ha visto").

Esta tendencia fue finalmente sistematizada y elevada al rango de filosofía por un erudito y elegante latinista, que jamás pisó América: Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Democrates alter*. Como se sabe, Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo, invocando a Aristóteles, que los indios americanos, por la rudeza de su inteligencia y su débil voluntad, merecían y hasta necesitaban ser políticamente súbditos y socialmente siervos: súbditos y siervos de los españoles, por supuesto. También Sepúlveda comparaba a los indios con animales: continuamente los tildaba de monos, puercos, "hombrecillos". La "servidumbre natural" indígena, concluía, hacía imprescindibles instituciones como la encomienda. Lo cual, claro está, fue muy bien recibido por los encomenderos, pese a que sus abusos eran censurados en otro pasaje por el autor. De todas maneras, el Cabildo de la Ciudad de Méjico le envió un rico presente de ropas y joyas.

Sepúlveda tuvo seguidores, por convicción o conveniencia. Pero la gran mayoría desechó su tesis. Defendieron la capacidad indígena filósofos y teólogos como Melchor Cano y Francisco de Vitoria; figuras de la Iglesia indiana como Las Casas, Motolinía, Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga; sabios como Sahagún y José Acosta y aún hombres de acción como Cortés, quien escribió:

"Es gente (la indígena) de tanta capacidad que todo lo entienden y conocen muy bien"⁹.

La misma bula "Sublimis Deus", tan importante para los indígenas en estos y otros aspectos, fue gestionada por españoles: los dominicos Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, y Bernardino de Minaya. Haber denigrado la racionalidad india pasó a ser para algunos un pecado: de ello se retractó en su lecho de muerte otro dominico, Domingo de Betanzos, extendiendo solemne documento que atestiguaron sus hermanos de hábito. Finalmente, las obras de Oviedo y Sepúlveda, vejatorias para los indios, no obtuvieron permiso de publicación: el *Democrates alter* fue así desconocido: Solórzano Pereira no pudo obtener un ejemplar y sólo vino a imprimirse cuatro siglos y medio más tarde, el año 1892. Mientras

⁹*Cartas de Relación de la Conquista de Méjico* (Espasa-Calpe, Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945. Colección Austral, N.º 547), III, 170.

tanto la tésis opuesta corría libremente en la vigorosa voz de Las Casas:

“Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos ni mete debajo de servidumbre, so color o achaque de que son siervos a *natura* o libres...”¹⁰.

3.— LAS NUEVAS RAZAS.

El problema de la igualdad va a complicarse en Indias al hacer su aparición nuevas razas: el mestizo, el negro, el mulato y el zambo.

El mestizo (producto de la fusión blanco-indígena) es ya un elemento activo y discutido en el segundo cuarto del siglo XVI. Al mismo tiempo, toman los negros importancia numérica y se cruzan con las razas blanca e india (con esta última en menor escala), dando origen, respectivamente, a mulatos y a zambos. Quienes por su parte, “salen a escena” en la sociedad indiana durante la segunda mitad del siglo XVI.

Todos estos nuevos tipos étnicos son recibidos por el español con desconfianza. El espíritu igualitario es sensiblemente menor frente a ellos que frente al indígena, por varias razones. Pero en parte este espíritu subsiste aún para las nuevas razas, hasta fines de la centuria.

a) *Mestizos.*

Que el mestizo fuese recibido con menos espíritu nivelador que el indio, se debió principalmente a tres causas: su ilegitimidad, su carácter difícil y la competencia social que significaba para el español.

El cruce blanco-indígena se hizo, en su mayor parte, al margen de la ley. Si bien no faltaron matrimonios mixtos, según después diremos, el español en general se unió a la india por una relación que no era legítima, pero tampoco capricho pasajero, sino especie de sostenido concubinato o barraganía.

¹⁰*Historia de las Indias* (Fondo de Cultura Económica, México), V. III (1951). Libro III, CXLIX, 343.

Los hijos de tales uniones, los mestizos, tenían el carácter de bastardos.

La inferioridad social de éstos era, en el siglo XVI, mucho menor que lo que sería posteriormente. Así lo señala Rosenblat, anotando larga lista de personajes españoles que fueron hijos naturales. Muchos y muy importantes conquistadores también lo eran: Almagro y todos los Pizarro, excepto Hernando, sin ir más lejos.

Pero de todos modos el bastardo estaba en posición más baja que el legítimo. Concurriendo ambos a la herencia paterna o materna, v. gr., el segundo excluía al primero en conformidad a las Leyes de Toro (1505). Aquí en América la sucesión de la encomienda fue negada a los ilegítimos, por Reales Cédulas dirigidas a Nueva España (1536) y a Nueva Granada (1549) y por un dictamen del Consejo de Indias fechado en 1596. Pero otro dictamen del mismo Consejo, expedido en el año 1558, y Reales Cédulas para Cuba (1528) y también para Nueva Granada (1559) permitían esa sucesión... siempre que no hubiese hijos legítimos. O sea, éstos eran en todo caso preferidos.

El ataque iba contra el ilegítimo, no contra el mestizo como tal. Solórzano lo advertirá después expresamente, al comentar la Cédula de 1549. El mestizo mismo no tenía tacha de inferioridad (salvo en cuanto ilegítimo) y ello era lógico, pues venía del español, grupo dominante, y del indio, amparado por el espíritu igualitario. Pero siendo el mestizo corrientemente hijo natural, esta calidad caía como sambenito sobre toda su raza, deprimiéndola en la sociedad indiana¹¹.

Por otra parte, el carácter mestizo —al menos en las primeras generaciones— parece haber sido inestable y hosco.

A veces el mestizo se gloria de su sangre indígena: "A los hijos de español y de india —escribe Garcilaso— o de indio y española, nos llaman *mestizos*... (Ese nombre) me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él". Otras veces se diría que el ancestro indio pesa como una lápida: "No ha sido poca desventura —leemos en el mismo Garcilaso— la de estos caballeros (los conquista-

¹¹Rosenblat, Angel: *La población indígena y el mestizaje en América* (Editorial Nova, Buenos Aires, 1944), V. II, I, 13-15.

Konetzke, Ricardo: *Sobre el problema racial en la América Española* ("Revista de Estudios Políticos", Madrid, N° 113-114. Septiembre-Diciembre 1960), 184-190.

dores de la Florida), que las (hazañas) suyas viniesen a manos de un indio, donde saldrán antes menoscabadas y aniquiladas que escritas como ellas pasaron y merecen”¹². Naturalmente, el “indio” tan vituperado es el propio Inca.

Añade Garcilaso que los mestizos toman a menosprecio el que se les apellide tales. Prefieren el nombre “*montañés*”... pero el susceptible Inca lo rechaza por sinónimo de “salvaje”.

Todo lo anterior nos señala en el mestizo un sentimiento de inferioridad marcado. Proviene sin duda de la misma ilegitimidad y también, en parte importante, del frecuente desplazamiento de la barragana indígena —madre del mestizo— por una flamante esposa blanca.

El padre español ama al hijo mestizo. Refiriéndose a don Martín, su vástago ilegítimo en la india doña Marina, escribe Hernán Cortés: “No le quiero menos que al que Dios me ha dado en la Marquesa”¹³.

Los mestizos corresponden con igual moneda al amor de sus padres blancos.

Son los hijos mestizos de los españoles muertos en las Salinas, quienes entierran a éstos en el Cuzco, les hacen decir misas y por su recuerdo donan cuantiosamente para obras pías. Y Garcilaso nos habla de Gómez Suárez de Figueroa, que su padre Vasco Porcallo envía a la conquista de la Florida. Gómez es mestizo, habido por Vasco Porcallo en una india cubana. Tiene el muchacho tal orgullo en su padre, que rechaza obsequios y ayudas de los otros expedicionarios, aún cuando la necesidad es extrema, “por parecerle que todos los regalos... no llegan a recompensar los servicios y beneficios por su padre hechos en común y particular a todo el ejército”¹⁴.

Frecuentemente se veía el conquistador preocupado de educar a sus retoños mestizos.

El canónigo mestizo Miguel Velásquez, por ejemplo, el primer músico cubano, fue enviado por su padre a Sevilla y Alcalá,

¹²Garcilaso, op. cit. (ver referencia N 7), V. II, Libro IX, XXXI, 279.

Garcilaso, *La Florida del Inca* (Fondo de Cultura Económica, México, 1956), Libro II, Parte II, VII, 138.

¹³Carta a Francisco Núñez, de 20 de junio de 1533. En Madariaga, op. cit., (ver referencia N.º 6), Parte V, XXIII, 648.

¹⁴Garcilaso. *La Florida del Inca* (ver referencia N.º 12), Libro II, Parte I, XI, 72.

donde se hizo experto organista y dominó el canto llano. Vuelto a Cuba, llegó a Maestro de Capilla en Santiago. En el Cuzco funcionaba una escuela de gramática para mestizos. Los españoles importantes, casados o amancebados con indias ricas de sangre real, pagaban allí diez pesos mensuales para que sus hijos de piel oscura aprendiesen latín. A esa escuela asistió Garcilaso.

Pero estos recíprocos afectos y desvelos entre padres españoles e hijos mestizos no bastaban. No cicatrizaban en los últimos las desgarradoras heridas íntimas causadas por la ilegitimidad o por la preterición de sus madres. Doña Marina, la india tabasqueña cuya inteligencia y lealtad fueron tan preciosas a Cortés, era abandonada por éste llegados el triunfo y la gloria, para ir a buscar a España una esposa de pergaminos... ¿qué pensaría el hijo de ambos, don Martín? ¿Y qué pensaría Garcilaso cuando su padre, el capitán Garcilaso de la Vega y Vargas, casaba con Luisa Martel de los Ríos, abandonando a su vez a la princesa Chimpu Oollo, madre del Inca?

Quizá ni aún estos conflictos emocionales, tan intensos, sean necesarios para explicar el difícil talante del indoespañol. ¿No será causa suficiente de ese carácter inestable y hosco el choque interno de dos razas diferentísimas, de dos mundos mentales opuestos, de dos grados de evolución casi inconciliables?

Estos mestizos, en los cuales convivían dos razas tan diversas, una vencedora y otra vencida; estos mestizos marcados por la bastardía; estos mestizos que veían sus hogares hechos trizas, que compartían la culpa del padre ofensor y el resentimiento de la madre humillada... ¿es de extrañar fuesen caracteres desequilibrados y agresivos? Gómez Suárez de Figueroa, el hijo indoespañol de Vasco Porcallo arriba mencionado, era de "ánimo tan extraño y esquivo, que nunca jamás quiso recibir nada de nadie"¹⁵. Y los documentos del siglo XVI, sobre todo a sus finales, abundaban en ataques al indoespañol: se le acusaba de soberbio, perezoso y vicioso. Se añadía que abusaba con los indios y los corrompía. Y en la misma forma le asignaban mil defectos más, reales o supuestos.

Pero si profundizamos esta granizada de imputaciones, hallaremos, apenas disimulada, la que hemos enunciado como tercera causa de la desconfianza frente al mestizo y de la consiguien-

¹⁵Garcilaso, op. cit., loc. cit.

te disminución a su respecto del espíritu igualitario. A saber, la competencia social que el indoespañol significa para el blanco.

Es significativo que muchos de esos ataques se produzcan en Paraguay. Porque dicho Reino es quizá el de más rápida y masiva mestización. Los españoles lo bautizan "el paraíso de Mahoma", por el número de mujeres indígenas y la facilidad del cruce. A consecuencia de ello, la cantidad de mestizos crece como la espuma, haciendo una minoría de los blancos.

Al menos dos de estas censuras a los mestizos paraguayos expresan abiertamente la inquietud blanca ante la competencia indoespañola. El Virrey Toledo manifiesta en 1578 temor de que los mestizos, por su mayor número, pasen a dominar y a gobernar a los blancos. El mismo año, el capitán Orué expresa al Monarca idéntica aprensión: los mestizos de Paraguay, se queja, son cada día más y los españoles cada día menos, y los pocos que quedan, cargados de años.

Los ataques al indoespañol solían contener además, veladamente, un cargo formidable: su presunta inclinación a rebelarse contra el Rey. Es imposible determinar hoy si ese cargo se hacía al mestizo en forma sincera, o si sólo se perseguía malquistarlo con el Trono. El hecho es que el Licenciado Castro ya el año 1567 escribía al Rey:

"...de manera que esta tierra está llena de criollos, que son éstos que acá han nacido, y llena de mestizos y mulatos, y como éstos nunca han conocido al Rey ni esperan conocerlo, huelgan de oír y de creer (a) algunos malintencionados, los cuales les dicen: ¿cómo sufrís que habiendo vuestros padres ganado esta tierra hayan de quedar vuestros hijos perdidos, pues en vosotros se acaban las dos vidas (por las que se da la encomienda)? Y a los que no tienen indios les dicen que cómo se sufre que anden ellos muertos de hambre, habiendo sus padres ganado esta tierra..."

En otra carta del mismo año, afirma que los mestizos y mulatos son "una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y perniciosa en esta tierra". y pide se les prohíba portar armas¹⁶.

¹⁶Alberto M. Salas: *Crónica Florida del Mestizaje en las Indias. Siglo XVI* (Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1960), IV, 137.

Rosenblat, op. cit. (ver referencia N° 11), V, II, I, 89-90.

Posteriormente el Virrey Toledo pretendió complicar a los mestizos en el proceso a Tupac Amaru, desterrando a varios de ellos.

Mientras tal sucedía en el Perú, en Paraguay el padre Martín González profetizaba: "Si los mestizos que hay en la Asunción no se desparcen, y se hacen pueblos con ellos o los llevan a la laguna del Dorado... se han de levantar y matar a los españoles..." (1575). Otros documentos los llamaban "muy amigos de novedades" (1579) y "soberbios e inquietos" (1591), términos todos que insinuaban la posible revuelta.

Por otra parte no puede descartarse la posibilidad que, efectivamente, el mestizo haya sido un elemento levantisco para una sociedad a la cual, por las razones vistas, no conseguía adaptarse. "¡Triste tierra, como tiranizada y de señorío!" exclamaba, hablando de Cuba, el ya citado mestizo Miguel Velásquez. Sin duda estas palabras reflejaban una amargura social que era excelente combustible revolucionario¹⁷.

Los motivos expuestos hicieron, como se ha dicho, que el mestizo no se beneficiara del espíritu igualitario en el mismo grado que los indígenas.

Sin embargo, no le faltan defensores. Junto a los documentos que critican sus vicios, hallamos otros que ensalzan sus virtudes.

Sobre todo se les reconocen cualidades militares: son belicosos, sufridos, hábiles de sus manos para fabricar armamentos, diestros jinetes y mortíferos arcabuceros. Pero también se suele alabar su moral. En 1585 el Gobernador de Chile Martín Ruiz de Gamboa escribe al Rey:

"En este Reino hay hasta ciento cincuenta mestizos, hijos de hombres conquistadores, que han servido mucho a Vuestra Majestad y los hijos mestizos tan bien como sus padres... como muy buenos soldados, y muchos de ellos con cargos de capitanes y otros oficios... Hanse (los mestizos) dado a la virtud y la tienen acudiendo siempre a lo que vieren hacer a sus padres, muy honestos y virtuosos y de honra... Veo que los buenos españoles no les hacen ventajas, y que si no fuera por la buena ayuda que los que han gobernado este reino han tenido de ellos, sin duda se hubiera perdido del todo... Pluguiera a Dios que muchos de los nacidos

¹⁷Rosenblat, op. cit. (ver referencia N° 11), V. II, I, 113-115; 53.

en España fueran como ellos, así en lo eclesiástico como en lo se-
glar; de los nacidos en este Reino, porque de los que vienen de
otros reinos no tengo tanta satisfacción”¹⁸.

Más tarde, Solórzano expresaría que los mestizos eran la
mejor mezcla racial originada en América.

Las mestizas (que no representaban competencia social pa-
ra los españoles, como los varones, sobre todo en los lugares y
épocas en que escaseaban las mujeres blancas) se incorporaron
fácilmente a la sociedad indiana.

Los ejemplos abundan. Doña Leonor Alvarado, hija de Pe-
dro de Alvarado y de la tlaxcalteca doña Luisa, y nieta por consi-
guiente de Xicotencatl, el archi-enemigo de Cortés, casó en pri-
meras nupcias con Pedro Portocarrero, que según los documentos
era “persona principal”, y en segundas con Francisco de la Cue-
va, primo del duque de Albuquerque y Gobernador de Guatemala.
En cambio, a los hermanos de doña Leonor, también hijos de do-
ña Luisa y de don Pedro, había que darles quinientos pesos oro
de la testamentaria de su padre el año 1542, “para con qué se
vistan, atenta la pobreza que tienen”, según rezaba la orden de
pago¹⁹.

Hernando Pizarro —único legítimo de los famosos herma-
nos— casó con su sobrina doña Francisca, hija del marqués y de
doña Inés Huailas Ñusta, y por ende nieta de Atahualpa. Tuvie-
ron descendencia, en la cual se radicó el Marquesado de la Con-
quista. Al enviudar, doña Francisca volvió a casarse, esta vez con
Pedro Arias, hijo del conde de Puñoenrostro.

Las hijas mestizas de Irala, Gobernador de Paraguay, doña
María, doña Ursula, doña Ginebra y doña Isabel, casaron con hom-
bres de categoría de la colonia naciente. Esta sangre mestiza pasó
en su tiempo a la estirpe española de los Primo de Rivera.

Aquí en Chile hay casos interesantes. Martín Ruiz de Gam-
boa, después Gobernador, casa con Isabel de Quiroga, hija mesti-
za de otro Gobernador, Rodrigo de Quiroga. Doña Isabel, en pri-
meras nupcias, ha sido también esposa de un personaje importan-

¹⁸José Toribio Medina: *Colección de Documentos Inéditos para la Histo-
ria de Chile* (Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico, J. T. Medina),
2.a serie, V. III (1959), documento 93, 268 - 269.

¹⁹Adrián Recinos: *Pedro de Alvarado, conquistador de Méjico y Guate-
mala* (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1952), 222-223.

te: el encomendero Pedro Avendaño y Velasco. Tanto Ruiz de Gamboa como Avendaño son de sangre noble.

Las hijas mestizas del conquistador Diego García, asimismo casaron dignamente: doña Isabel con Garcí Hernández, encomendero en Cuyo y regidor en Santiago; doña Catalina con Francisco Rubio de Alfaro, próspero comerciante. De la última vino "la más distinguida descendencia... todos los Carrera, todos los Valdés, todos los Errázuriz, los Ureta, los Prado, los Zañartu de Concepción y las infinitas ramificaciones que esto significa, es decir, lo más granado de las estirpes coloniales"²⁰. Parecido fue el caso de Agueda de Flores, hija del conquistador Bartolomé Flores y de la cacica Elvira de Talagante: Agueda casó con el capitán Pedro Lisperguer y su descendencia entró con paso fácil en la alta sociedad colonial.

Todas estas mestizas, adviértase, eran ilegítimas. Pero la sociedad indiana las absorbió: ni su bastardía, ni su raza, ni sus posibles dificultades de carácter fueron óbice para que presidieran el mundo colonial como gobernadoras, encomenderas y hasta grandes de España. ¿Qué nos está diciendo fenómeno semejante? Que la oposición al mestizo venía principalmente de la competencia que él representaba para el hispano; donde no hubo posible competencia, como fue el caso general de la mujer indoespañola, tampoco hubo oposición. Y esta es la diferencia que va de la Gobernadora de Guatemala, doña Leonor Alvarado Xicotencatl, a su mísero hermano Pedro Alvarado Xicotencatl, sustentado de limosna por la testamentaria de su padre. De su padre, a quien los aztecas, por el dorado cabello, la infantil sonrisa y la aterradora crueldad llamaron "Tonatiuh" ("El Sol").

b) Africanos.

Las razas de origen negro tampoco gozaron del mismo clima igualitario dispensado a los indios.

Los africanos puros, si bien no eran bastardos, como los mestizos, estaban marcados socialmente por el baldón de la esclavitud. Lo mismo sucedía a mulatos y zambos, con una agravan-

²⁰Carlos I. Larrain: *Diego García de Cáceres, el conquistador* ("Boletín de la Academia Chilena de la Historia", N° 63, Segundo Semestre de 1961), 92-93.

te: éstos unían, a la infamia hereditaria de sus antepasados esclavos, la infamia propia de la ilegitimidad. Porque mulatos y zambo raramente nacían de matrimonio.

La esclavitud degradaba socialmente pues se creía que los esclavos, en su mayor parte, habían llegado a serlo como castigo de graves delitos, según sentencia pronunciada allá en tierras africanas por sus propios reyezuelos. O sea, suponían que el tratante se limitaba a comprar negros que ya eran esclavos en su patria, y que habían adquirido esa calidad, generalmente, como justa sanción por algún desaguisado.

Esto puede hoy parecernos hipocrecía o bien una imposible ingenuidad, pero por aquellos años era una firme convicción. Hasta el punto de que, según relata Alonso de Sandoval, la Audiencia de Méjico restituyó la libertad a un negro que probó haberla tenido en Africa. Avanzado ya el siglo XVII, el Obispo Francisco de Salcedo, de Santiago de Chile, denunciando un contrabando de esclavos por Argentina, escribía al Rey:

"...Y ha llegado a tanto la corrupción, que me aseguran que han hecho manifestaciones en la Audiencia de la Plata... (de africanos) que estaban en Angola y Congo libres, sin rastro de guerra o esclavitud"²¹.

Es decir, el inocente obispo pensaba que traer como esclavos negros libres de Africa era una corruptela excepcional, cuando en verdad la trata consistía precisamente en eso.

Y no debe extrañarnos este concepto en un obispo del último rincón de América, pues algo semejante pensaba el sabio y cosmopolita Solórzano.

La idea de esclavo se asociaba, luego, a la de malhechor, delincuente, y tal asociación rebajaba la categoría del negro en la sociedad indiana.

A mayor abundamiento, también se veía en el negro —como en el mestizo— un tipo social difícil, inclinado a la revuelta. Y esta concepción tenía mucho más asidero que la similar aplicada al mestizo. Porque efectivamente el esclavo africano —cuyas condiciones de vida solían ser terribles— se rebeló en repetidas ocasiones contra el amo blanco. Hubo también pandillas de ne-

²¹*Colección de Documentos Históricos del Arzobispado de Santiago*, V. I (Santiago de Chile, Imprenta Chile, 1919). N^o 70.

gros fugados (los "cimarrones"), que subsistían al margen de la sociedad, cometiendo toda suerte de crímenes.

Pero tampoco carecieron los africanos de protectores, que propiciarán su libertad y denunciarán con energía el comercio esclavista. Así Las Casas, después de abrir, inocentemente, las compuertas de la trata de esclavos en el Nuevo Mundo, comprendió su error y la atacó con violencia. Hacia 1560, tomó postura semejante el Arzobispo de Méjico, fray Alonso de Montúfar; lo siguieron Bartolomé de Albornoz, en su *Arte de los Contratos*, publicada el año 1573, y luego, por 1587, fray Tomás Mercado. Los defensores del negro fueron menos numerosos que los del indio, y no tuvieron el éxito que recompensó a estos últimos, pero crearon ambiente para una legislación sobre esclavos comparativamente más humana.

Por otra parte, los primeros años del Nuevo Mundo significaron —según se explicó al tratar los mestizos— un campo abier-to al mérito, sin mucha consideración a la raza ni al linaje. Ello se prueba con la vida de Juan Valiente, negro esclavo y prófugo que llegó a encomendero en Chile. Y Garcilaso nos cuenta la historia de otro moreno, Guadalupe, también enaltecido por sus hazañas. En la batalla de Huarina, ganada por el rebelde Gonzalo Pizarro a Diego de Centeno, Guadalupe combatía por el segundo. Estuvo por matar a Juan de Acosta, lugarteniente pizarrista, ya que "le dio una cuchillada en ambas piernas por las pantorrillas, que, por ser el negro pequeño y ruinejo y la espada del negro tan ruín como su amo no se las cortó ambas; pero todavía le hirió en ellas, aunque poco".

Vencido Centeno, el propio Acosta impidió que los suyos dieran muerte a Guadalupe, protegiéndole con su cuerpo y gritando que merecía "mucho honra y merced". Concluía Garcilaso:

"Después en el Cuzco vi a Guadalupe, por soldado arcabucero en una de las compañías de Gonzalo Pizarro, lleno de plumas y galas, más ufano que un pavo real, porque todos le hacían honra por su buen ánimo"²².

Las mujeres de sangre africana, al igual que las mestizas, se abrían fácilmente paso en la sociedad colonial.

²²Garcilaso de la Vega: *Historia General del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*, (Emecé, Editores, S. A., Buenos Aires, 1944), V. II, Libro V, XX, 207.

En Chile, dos "moriscas" (esclavas de origen musulmán) libertas casaron con encomenderos: Juana Lezcano con Giraldo Gil y Leonor Galiano con Alonso Galiano. La primera, según la espantable costumbre de la época, había sido herrada en la cara como señal de esclavitud; no impidió ello su matrimonio ni que, habiendo enviudado, casara nuevamente, esta vez con el conquistador Iñigo Balsa. Por su parte Leonor Galiano gozó la encomienda de su marido, muerto éste. Es curioso recordar que el año 1512 los pobladores de La Española se opusieron a la entrada de esclavas moriscas, porque dificultaría el matrimonio de las doncellas isleñas, muchas de las cuales sin duda serían mestizas.

También de Chile nos llega el caso de Catalina de Mella, mulata (o según otros, morisca) sirviente de doña Inés Suárez, y que registra los matrimonios sucesivos que siguen: 1) con Gonzalo de los Ríos, encomendero en Santiago y Procurador de la Ciudad. Parece que este matrimonio se efectúa cuando la mulata no llega a los diez años, y por tal causa es disuelto; 2) con Juan Dávalos Jufré, hidalgo, titulado por Su Majestad, Alcalde de Santiago. Tienen una hija, la cuarterona Inés, que casa con el encomendero, vecino y escribano de Osorno Rodrigo de los Ríos. Y por último 3) con Bernardino de Mella, hijo del doctor Beltrán del Consejo Real y uno de los primeros pobladores de Concepción. De aquí provienen numerosos hijos; entre ellos un sacerdote y un militar.

Como respecto del mestizo, existen también testimonios francamente laudatorios del africano. El año 1601 las ciudades chilenas, en memorial dirigido al Rey, llaman a los negros "gente muy humilde y pacífica". Y poco tiempo después, González de Nájera les dedica esta elogiosa letanía:

"Alegres, risueños, placenteros, chocarreros, y decidores... aplicanse a nuestras costumbres... mansos, pacíficos, tratables... dóciles, ingeniosos... aseados... no dados a la embriaguez... más templados que glotones... leales, fieles y agradecidos".

Y más allá expresa, ya en el siglo XVII, la imagen igualitaria tradicional en la Edad Media, inspiradora de innumerables poemas y pinturas:

"Sabe Dios cuántos santos hay en ellos (los negros), que no son conocidos entre tantos como vemos, porque como Dios no es aceptador de personas ni de colores, cierto es, que no estima en

menos las buenas obras de un esclavo negro que las de un rey blanco" ²³.

4.—LOS ESCOLLOS DE LA IGUALDAD.

Las páginas anteriores han demostrado, creemos, la existencia en Indias hasta fines del siglo XVI de un espíritu igualitario, que benefició principalmente a los indígenas y, en escala mucho menor, a las demás razas no blancas aparecidas en el Nuevo Mundo: mestizos, negros, mulatos y zambos.

Ahora echaremos una mirada a las dificultades prácticas que halló en su camino este ánimo nivelador, "piedras de toque" de la igualdad en su realización concreta.

a) *Los matrimonios mixtos.*

El matrimonio hispano-indígena fue objeto de temprana atención por las autoridades.

Las instrucciones para La Española impartidas a Nicolás de Ovando, el año 1501, autorizan tácitamente dicho matrimonio; aún más, se preocupan que la india no sea arrastrada a él por la fuerza. Las instrucciones al mismo Ovando dadas dos años después estimulan en forma moderada los casamientos mixtos, con el objeto principal que se conozcan por los colonizadores las lenguas y culturas indígenas.

Sigue un corto período, hasta 1514, en que la Corona mira desfavorablemente estos enlaces, influida a no dudar por hombres como Ovando y Fernández de Oviedo, que aspiran a que los conquistadores se unan a mujeres blancas. Hasta las moriscas son preferidas, en este período, a las indias: dos cédulas de 1512 autorizan el paso a América de esclavas moriscas, para que los españoles casen con ellas y no con indígenas, "que son gente tan apartada de razón" ²⁴.

²³Alonso González de Nájera: *Desengaño y Reparación de la Guerra de Chile*, citado en mi libro *El Africano en el Reino de Chile* (Universidad Católica de Chile, Instituto de Investigaciones Históricas, 1957), Parte II, IV, 127 y VI, 173.

²⁴Real Cédula de 23 de febrero de 1512, en Rosenblat op. cit. (ver referencia N.º 11), V. II, I, 15.

Pero pronto se reacciona: Fernando el Católico expide la Real Cédula de 19 de octubre de 1514. Ella permite el casamiento hispano-indio, expresando que "sería muy útil y provechoso al servicio de Dios y nuestro (del Rey) y conveniente a la población de esa dicha isla"²⁵.

La Iglesia defendió siempre, asimismo, los matrimonios mixtos. Los jerónimos gobernantes de La Española auspiciaban esos matrimonios. Las Casas vaticinaba la "raza cósmica", diciendo que ellos originarían "una de las más cristianas repúblicas y quizá la más cristiana y pacífica del mundo"²⁶. Años después, en 1526, franciscanos y dominicos recomendaban favorecer con encomiendas y otros beneficios al hispano que desposara indígena.

El permiso dado en 1514 se reiteró en 1515. Fue completado en 1524 por la autorización otorgada al español casado con india, para que llevase a su mujer e hijos a cualquier parte de España o América. Y finalmente aquel permiso pasó a la Recopilación de Leyes de Indias (1680).

Adviértase que hablamos de "permiso" no de "estímulo". La Corona no fomentó los matrimonios mixtos, dejando en esta materia amplia libertad a sus súbditos blancos o cobrizos.

Sin embargo, ocasionalmente, vemos a los Reyes recomendar tales matrimonios. A los jerónimos, v. gr., se les instruyó que procurasen casar a las princesas indias con españoles, para que estos llegasen a caciques, excusándose así la obligación y el gasto de la Corona en recompensarlos. Pero fray Bernardino de Manzanedo, uno de los jerónimos, se oponía a la idea, por cuanto muchos de los españoles, candidatos a caciques eran "personas de poca estima y manera"²⁷. No quería, pues, que las indias se casaran con españoles, por considerar a éstos inferiores a aquéllas: es un índice del espíritu igualitario de la época.

No obstante los permisos, no son regla general los matrimonios mixtos. Corrientemente esto es atribuido al desprecio español por las indígenas, fundándose en un pasaje de Las Casas. Hablando el dominico de la obligación impuesta por Ovando a algunos conquistadores de casarse con sus mancebas indias, manifiesta: "no les pudo (a los españoles) venir mayor tormento, que mandarlos

²⁵Salas, op. cit. (ver referencia N° 16), I, 54-55.

²⁶Op. cit. (ver referencia N° 10), V. III, Libro III, CII, 179.

²⁷Citado por Konetzke, Ricardo: *Los mestizos en la legislación colonial* ("Revista de Estudios Políticos", Madrid, N° 112, Julio-Agosto de 1960), 122.

con ellas (las indígenas) casar, teniéndolo por grandísimo deshonor y afrenta”²⁸.

Creemos que no se puede fiar en el dicho de Las Casas. Su parcialidad antiespañola es proverbial; sus obras tienen un objetivo polémico indisimulado y ni él mismo, pensamos, les da el carácter de testimonios históricos. Si los españoles no casan con indias, es por un motivo mucho más sencillo: porque ellas no se lo exigen como precio de la relación sexual. Habitadas a la poligamia y muchas veces a una extrema libertad carnal, el matrimonio cristiano es para ellas sólo otra incomprendible institución del blanco. Los españoles aceptan, naturalmente, esta situación con el mismo agrado con que la aceptaría la generalidad de los hombres de cualquier época. Si les regalan la leche —como dice el antiguo y brutal adagio— ¿para qué comprar la vaca?

Que los españoles no miran a las indias con desprecio *por ser indias*, queda demostrado con la alta situación que alcanzan algunas de estas mujeres en la sociedad indiana y aun en la española. Veamos un ejemplo:

Aparece en nuestra historia doña Beatriz Clara Coya, hija de Sairi Tupac, bautizado Diego al hacerse cristiano, y de Cusi Huarca. Diego Sairi Tupac es uno de los últimos Incas, ya dominado el reino por los españoles; a Cursi Huarca y la llama Garcilaso “hermosísima mujer”. Y añade: “Fuéralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de la hermosura”²⁹.

La vida matrimonial de Beatriz Coya es sumamente azarosa. No cumple aún los ocho años cuando es casada —seguramente sin su consentimiento y para apoderarse de sus bienes— con Cristóbal Maldonado. El matrimonio tiene lugar en 1565. Casi de inmediato, el gobernador Vaca de Castro separa a los flamantes esposos: él va a España, deportado como supuesto conspirador, y ella es depositada en un convento en el Cuzco.

Parece que Vaca de Castro quería casar a Beatriz con otro indio de sangre real, pero el proyecto quedó en nada. Hacia 1572, sin embargo, y con la anuencia del Virrey Toledo, su protegido don Martín García Oñiz de Loyola, deudo de San Ignacio, obtuvo anular el primer matrimonio de Beatriz y a su vez se casó con ella. Si creemos a Maldonado, la anulación fue sospechosamente

²⁸Op. cit. (ver referencia N 10), V. II, (1951), Libro II, XLI, 341.

²⁹Op. cit. (ver referencia N° 22), V. III, XI, 213.

veloz: "El poder (para solicitarla) y el pedimento (de nulidad) y la probanza y la sentencia y el casarla y entregarla fue todo dentro de veinticuatro horas"³⁰.

Un gran cuadro, aún conservado en el templo jesuita del Cuzco inmortalizó el nuevo matrimonio de Beatriz Clara Coya. Al fondo se veían grupos de nobles españoles y dignatarios incaicos, simbolizando el ilustre linaje de ambos novios. Pues Martín García Oñiz de Loyola era hombre de posición: caballero de Calatrava, se ganó la confianza del Virrey Toledo al capturar, en un acto de audacia, al Inca Tupac Amaru (tío de Beatriz). Fue corregidor, justicia mayor y teniente de capitán general en la riquísima e importante Potosí; gobernador electo en Río de la Plata, y, por último, Gobernador de Chile, donde el año 1594 fundó la ciudad de Santa Cruz de Coya, así bautizada en homenaje a Beatriz Clara.

Oñiz de Loyola y Beatriz tuvieron una hija, Ana, a la cual Felipe III concedió el Marquesado de Oropesa (un pueblo peruano). Ana casó con Juan Enríquez de Borja, hijo del Marqués de Alcañices y nieto de San Francisco de Borja: de este matrimonio vienen los modernos marqueses de Oropesa y Alcañices.

Aquí tenemos, pues, una india de pura sangre casada con un pariente de San Ignacio y caballero de Calatrava; Gobernadora de Chile; depositaria ella misma de un título nobiliario español y entroncando con otro su linaje.

La descendencia de Moctezuma, emperador mejicano a la llegada de los españoles, nos comprueba por su parte que tampoco el indio varón era despreciado *por ser indio*.

En efecto, un nieto del emperador: Diego Luis Ihuatemozín Moctezuma, indígena puro, casó en España con doña Francisca de la Cueva y Bocanegra.

Pues bien, tres generaciones más tarde la progenie de este indio constituía la primera plana de las sociedades americana y española. Sus tataranietas, doña Fausta y doña Melchora Sarmiento Moctezuma, presidían el mundo virreinal mejicano, como hijas del Virrey (1697-1701) don José Sarmiento Valladares. Y otra tataranietta, doña Teresa Nieto de Silva y Moctezuma, reunía en España el Condado de Moctezuma al Marquesado de Tenebrón, fundando una dinastía de grandes peninsulares que dura hasta hoy.

³⁰José Toribio Medina, op. cit. (ver referencia N° 18), Segunda Serie, V. IV, (1960), N° 38, 219.

Estos casos no fueron de todos los días, pero tampoco únicos.

Carlos Inca, nieto de Huaina Capac, desposó una española noble; su hijo Melchor Inca fue, según parece, caballero de Santiago. Otra Beatriz Coya, hija de Huaina Capac, casó con Martín de Bustincia, también noble, oficial real en el Perú. El hidalgo Garcí Díaz contrajo matrimonio con la Coya Bartola, prima de la mujer de Oñiz; se avecindaron en la Serena, Chile, y tuvieron varios hijos. Y Juana Azárpay, hermana de Huaina Capac, desposó con Diego de Avendaño, caballero de Santiago.

Caso similar fue el de Alonso de Ojeda, descubridor de Venezuela. Ojeda era hidalgo, con poderosos parientes y protectores. En efecto, primo hermano suyo fue el inquisidor español que llevaba su mismo nombre y lo ampararon el duque de Medinaceli, Colón y el todopoderoso Obispo Fonseca. Don Alonso tomó por esposa a una intérprete india, a quien hizo bautizar Isabel, recordando una novia sevillana. Ojeda, famoso por su belleza varonil, y la india Isabel se amaron con pasión. En unas instrucciones dadas por el conquistador al piloto Juan López, el año 1502, don Alonso le decía:

"Y ahí (en el Cabo de la Vela) mirad mucho por Isabel, no la dejéis un momento de noche ni de día sin guarda y quien la vele disimuladamente y de cerca"³¹.

Murió Ojeda en La Española hacia 1516, pobrísimo. A los pocos días hallaron también muerta, sobre la tumba de su marido, a la india Isabel.

A nuestro juicio, pues, no fue "deshonor ni afrenta" para el español del siglo XVI casar con india, como pretendía Las Casas. Si se vieron pocos de estos matrimonios se debió a la causa fundamental explicada: que la india no hizo del sacramento condición previa a sus favores.

Además hubo oposición a tales matrimonios por parte de algunas autoridades inferiores: según el Virrey Toledo, por ejemplo, los españoles desposaban indígenas "esperando alzarse con el gobierno"³¹ (bis).

También debió contribuir a la escasez de matrimonios mixtos el abismo cultural entre indígenas y españoles. Abismo que no

³¹Rosenblat, op. cit., (ver referencia N.º 11), V. II, I, Nota 5 a la pág. 74, págs. 74-75.

³¹bis Ramón Menéndez Pidal: *El Padre Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII* (Espasa Calpe, S. A., Madrid, 1958. Colección Austral, N.º 1.286), 34, Nota 28.

era una relación de superioridad o inferioridad entre ambas culturas, sino un enfocar la vida de maneras radicalmente distintas. Por eso los matrimonios mixtos fueron más frecuentes en los centros culturales indígenas semejantes, o menos diferentes, a los europeos: Méjico y Perú, v. gr. Y en estos centros dichos matrimonios se buscaban con las nobles indígenas, quienes (amén de bienes materiales, a veces nada despreciables) tenían un refinamiento similar al imperante en el Viejo Mundo.

El español, eso sí, distinguía tajantemente, aún en esos años y en América, entre nobles y plebeyos. Lo veremos más adelante con mayor detenimiento. Pero no todos los nobles eran españoles, ni todos los plebeyos indígenas. Ahí tenemos a Beatriz Coya, casada con Martín de Bustincia. Al morir su marido, quiso La Gasca hacerla desposar con "un buen soldado, muy hombre de bien, que se llamaba Diego Hernández, de quien se decía (con más mentira que con verdad) que en sus mocedades había sido sastre". Beatriz renunció al matrimonio: "diciendo que no era justo casar la hija de Huaina Capac con un *circamayo*, que quiere decir sastre". Finalmente fue persuadida por su hermano, Cristóbal Paullu, quien le representó el ultraje que su negativa significaba para los españoles. Pero, mujer al fin, Beatriz se reservó la última palabra y, al preguntarle solemnemente el Obispo del Cuzco si quería por esposo a Diego Hernández, "la desposada respondió en su lenguaje, diciendo: 'Ichach munani, ichach manamunani', que quiere decir 'Quizá quiero, quizá no quiero'..."³².

Advertiremos que en los matrimonios mixtos hubo frecuentemente un gran afecto (como lo prueba el caso de Ojeda e Isabel) y una profunda admiración del marido español por la mujer india. Véase si no el emocionado panegirico que hace el hidalgo Juan Cano de su mujer, doña Isabel, hija de Moctezuma y viuda de Cuauhtémoc:

"...tal persona, que aunque se hubiera criado en nuestra España, no estuviera más enseñada y bien doctrinada y católica, y de tal conversación y arte, que os satisfaría su manera y buena gracia; y no es poco útil y provechosa al sosiego y contentamiento de los naturales de la tierra; porque como es señora en todas sus

³²Garcilaso, op. cit. (ver referencia N° 32), V. III, Libro VI, III, 14.

cosas y amiga de los cristianos, por su respeto y ejemplo más quietud y reposo se imprime en los ánimos de los mejicanos”³³.

En cuanto a los matrimonios de españoles con mestizas y africanas, no conocemos en el siglo XVI legislación sobre ellos. Debió, en consecuencia, aplicarse el principio general: amplia libertad para tales enlaces.

De hecho fueron más abundantes que los matrimonios hispano-indígenas, sobre todos los casamientos con mestizas. Atrás hemos visto algunos ejemplos. Y ni siquiera faltó mestizo casado con hispana: Juan de Rubias, hijo de Juan Gallego y de Juana, india cuzqueña, bastardo, casó con doña Mencía de Acuña, hija de don Luis Barba Cabeza de Vaca, conquistador de Chile. Constituyó “el caso más notable de matrimonio de un mestizo con una dama española de alta estirpe”³⁴.

En conjunto, los matrimonios mixtos nos parecen haber alcanzado, dentro del total, una proporción más alta que la calculada corrientemente. En la Española, el año 1514, de los hispanos casados un 35% o más lo había hecho con indias. La misma proporción hallamos en Puebla de los Angeles, en 1534. Por 1570, igual porcentaje de los vecinos de Oaxaca, también en Méjico, tenía cónyuges mestizas o mulatas. Finalmente es curioso comprobar que el porcentaje se repite saltando el Océano Pacífico, en Manila, hacia 1581. No creemos, sin embargo, que una proporción como la apuntada pueda ser considerada general. Pero si estimamos que la proporción de matrimonios mixtos debió oscilar entre un 10% y un 15% del total. A este porcentaje también se llega revisada la obra de Tomás Thayer Ojeda sobre la formación de la sociedad chilena.

b) Admisión a los sacramentos.

Solemnemente entraron los indígenas americanos a la vida sacramental de la Iglesia Católica. Ocasión fue el bautizo de los indios llevados a España por Colón después del primer viaje. Ac-

³³Fernández de Oviedo, citado por W. H. Prescott: *Historia de la Conquista de México* (Paris, 1878), V. II, Apéndice XI, 366.

³⁴Thayer Ojeda, Tomás: *Formación de la Sociedad Chilena y Censo de la Población de Chile, en los años 1540 a 1565* (Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile), V. III (1943), 151.

tuaron de padrinos el Rey Fernando, la Reina Isabel y su hijo, el Príncipe Don Juan, "para autorizar con sus personas el santo bautismo de Cristo en aquellos primeros cristianos de las Indias y del Nuevo Mundo" (López de Gómara). Y añadía Las Casas: "Quisieron los católicos príncipes ofrecer a Nuestro Señor las primicias de aquella gentilidad"³⁵.

De ahí en adelante, el bautismo fue administrado con empeño a los indios. Se discutía si el neófito debía recibir únicamente una preparación sumaria previa al sacramento (tesis de Motolinía), o si debía ser antes instruido en forma intensa, como argumentaba Las Casas. Pero jamás se discutió la aptitud misma del indígena para el bautismo.

Algo semejante sucedió con los otros sacramentos, exceptuando las órdenes sagradas, que merecerán párrafo aparte.

La confesión se difunde rápidamente. En cambio, el matrimonio cristiano entra con mayores dificultades en la masa indígena, pues significa renunciar a la poligamia.

La confirmación de los indígenas asimismo era común. Para difundirla todavía más, breves pontificios permitían que la impartiesen los religiosos, faltando el Obispo. Los prelados la acometían con ímpetu: Zumárraga empleó sus últimas semanas de vida en confirmar, si creemos sus cifras, arriba de cuatrocientos mil naturales. El Primer Concilio Limense limitó en cierto modo las confirmaciones (1551), pero el Segundo (1567) mandó administrar este sacramento a todos los indios bautizados, sin llevarles nada por candelas ni vendas.

Este mismo Segundo Concilio Limense dispuso se impartiese también a los indios la extremaunción. En Méjico, hasta fines del siglo, no la recibían los indígenas corrientemente, parte por faltar óleos consagrados, parte por estimarse irreverencia administrar el sacramento en las miserables casas de los indios. Esta era la tesis franciscana; sin embargo, los agustinos daban la extremaunción a los naturales.

Mayor problema fue la eucaristía. ¿Podían los indios comer el Cuerpo de Cristo?

³⁵Francisco López de Gomara: *Historia General de las Indias (Hispania Victrix)* (Editorial Iberia, S. A., Barcelona, 1954), V. I, Parte I, 35.

Las Casas, op. cit. (ver referencia N 10), V. I, (1951), Libro I, LXXXI, 343.

Hubo fuerte resistencia. No debemos olvidar que, por aquellos tiempos, la comunión diaria o frecuente era poco común. Se comulgaba de tarde en tarde, para grandes ocasiones como las fiestas pascales y después de una intensa preparación; la eucaristía era así trance gravísimo, al cual el cristiano se acercaba temblando. La idea que alguien recibiese el sacramento en forma ligera, sin conocimientos sobre él, ni pesar su importancia, era para los contemporáneos particularmente irritante. Aquello se estimaba un verdadero sacrilegio. Y muchos suponían que el indio, por los siglos de idolatría, lo nuevo de su fe cristiana y la torpeza de su inteligencia, estaba en esa situación. Hasta se temía que no distinguiese entre el pan sin consagrar y la hostia ya convertida en el Cuerpo del Señor.

Pero esos temores fueron cediendo. Las comuniones indígenas aumentaron. Mientras una junta eclesiástica mejicana de 1524 las había mirado con malos ojos, los sínodos celebrados en el mismo Reino los años 1539 y 1546 las permitieron y recomendaron. Quedaron sólo sujetas a la discreción del confesor. Evolución parecida hallamos en el Perú: el Concilio de 1552 restringió las comuniones de los naturales, sin prohibirlas; el de 1567 mandó a los párrocos administrar la eucaristía a los indios bien dispuestos y, por último, el de 1583 reiteró dicha disposición extendiéndola a los africanos y fulminando severas sanciones contra los sacerdotes que la desobedecieran.

Sínodos posteriores en la misma Lima y además en La Plata, La Paz, Arequipa y Paraguay repitieron las citadas normas conciliares.

La Corona también intervino. El año 1580 llegó a nuestro país una Real Cédula de Felipe II, ordenando que los indígenas que tuviesen "habilidad y disposición, así en su vida como en muestras de cristiandad", pudieran recibir la eucaristía.

Las principales órdenes religiosas favorecieron igualmente la comunión indígena. Así los franciscanos, que en algún pueblo de Méjico llegaron a dar el sacramento a cinco mil indios; los agustinos y los jesuitas.

Como en todas las cosas, el paso de la teoría a la práctica fue lento y dificultoso. Todavía en 1573 el agustino Pedro de Agurto tenía que escribir su tratado: *De que se deben administrar los sacramentos de la Santa Eucaristía y Extremaunción a los indios de esta Nueva España*, lo cual indica que el asunto seguía dis-

cutiéndose. Y el Obispo chileno Diego de Medellín, gran defensor de los indios, escribía el año 1581 a Felipe II, a propósito de la Real Cédula sobre darles la comunión:

“Digo que a todos los indios que tuvieren estas partes (para recibir la eucaristía) se les administrará y dará el santo sacramento, *empero no sé si habrá alguno que las tenga*”³⁶

No obstante, el tiempo impone la comunión indígena. Un siglo después de la carta coplada, indios y africanos no sólo pueden comulgar en Chile, sino que tienen la *obligación de hacerlo*, como los demás creyentes, por lo menos una vez al año. Por el cumplimiento de esta obligación se da a negros e indígenas el certificado (“cédula”) usual. Así se comprueba con las normas impartidas por los sínodos de 1688 y 1763. El primero, por ejemplo, en su Capítulo Cuarto, Constitución Sexta, manda a los párrocos enviar anualmente la matrícula de los feligreses que hayan confesado y comulgado, “porque nos sirva de consuelo lo que los indios aprovechan en la Fe, y buena Cristiandad”. Y la Constitución Tercera prescribe que sin un conocimiento religioso mínimo nadie pueda ser admitido a la eucaristía, “si no fuere en caso de extrema necesidad, y de natural incapacidad y rudeza de los indios y los negros”³⁷. O sea, la torpeza intelectual ya no es una barrera para recibir la eucaristía.

Aún más, sabemos que el Obispo Umanzoro, hacia 1663, castigaba con azotes, trasquilamiento y exposición a la vergüenza pública a los negros e indios que no se confesaban y comulgaban por cuaresma.

Como se ve, naturales y africanos en definitiva lograron acceso a todos los sacramentos salvo al sacerdocio (punto que analizaremos de inmediato). Con la misma salvedad, mestizos y mulatos no tuvieron problema alguno en esa materia.

³⁶J. T. Medina, op. cit. (ver referencia N° 18), Segunda Serie, V. III (1959), N° 42, 119. El subrayado es nuestro.

³⁷*Synodo Diocesana, con la carta pastoral convocatoria para ella, y otra, en orden a la paga de los diezmos. Celebróla el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor maestro don Fray Bernardino Carrasco y Saavedra, Obispo de Santiago de Chile...* etc. (Lima, Imprenta Real, 1764), 30-32.

c) *Sacerdocio y razas de color.*

Mientras la población no española en Indias obtuvo acceso inmediato al bautismo, la confesión y el matrimonio y paulatino a la confirmación, la eucaristía y la extremaunción, corrió en cambio peor suerte con las órdenes sagradas.

Sin embargo, la Iglesia mejicana hizo un sincero esfuerzo inicial para obtener clero indígena: creó el Colegio de Santiago de Tlatelolco, destinado a educar jóvenes indios de la nobleza y a ser semillero de sacerdotes.

El colegio se funda al comenzar 1536, bajo dirección franciscana. Tiene augustos patrocinantes: el provincial de San Francisco, García de Cisneros; el Obispo Zumárraga; el Arzobispo Ramírez de Fuenleal, de Santo Domingo, y el Virrey Mendoza. Un tiempo dicta clases el famoso franciscano Bernardino de Sahagún. Así se forma, como explicaremos más abajo, un grupo de brillantes intelectuales indios... pero ni un solo sacerdote.

¿Por qué?

Ricard, en *La Conquista Espiritual de Méjico*, lo atribuye a la oposición general de la sociedad blanca a la idea de un clero indígena. Es cierto que hubo opositores (el primero, el dominico Betanzos que después, ya en el lecho de muerte, repudiaría sus pasadas declaraciones anti-indias), pero también es cierto que los amigos del Colegio eran poderosos: acabamos de citar algunos nada despreciables. Más bien parece que los naturales, recién emergiendo de un mundo por completo acristiano, simplemente no estaban maduros para la responsabilidad sacerdotal. El celibato, desde luego, les era carga insoportable.

Al respecto tenemos varios testimonios. Zumárraga, escribiendo a Carlos V en el año 1540, decía del Colegio:

"No sabemos lo que durará, porque los estudiantes propenden más al matrimonio que a la continencia"³⁸.

Años antes, cuenta Motolinía, se dio el hábito a tres o cuatro muchachos indios, los cuales a poco lo dejaron. Y agrega Motolinía que esos muchachos: "son (ahora) vivos y casados y viven como cristianos, y dicen que entonces no sintieron lo que hacían,

³⁸Robert Ricard: *La conquista espiritual de Méjico* (Editorial Jus-Editorial Polis, Méjico, 1947), Libro II, VII, 403-404.

que si ahora fuera, que no volverían atrás, aunque supieran morir”³⁹.

Hermosas protestas... pero después de casados.

La declaración más decidora es la de Sahagún, que amaba entrañablemente a los indígenas y conocía como nadie su mente y costumbres. Expresa:

“...y aún por este vicio (la bebida) son (los indios) tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la castidad o continencia que es necesaria para los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos”⁴⁰.

En consecuencia, puede que (según dice Ricard) la experiencia del Colegio fuese demasiado breve, demasiado prematura y demasiado interferida por sus opositores como para juzgar por ella, pero aparece claro que Santiago de Tlatelolco no fracasó a causa de la sociedad indiana, sino por sus mismos pupilos indígenas.

Desde entonces la Iglesia mejicana se cerró al clero indio. Al paso que el sínodo de 1539 (o sea, antes de fracasar el Colegio) había permitido ordenar naturales, los Concilios celebrados los años 1555 y 1585 lo prohibieron aunque el segundo con menos estrictez que el primero. Hacia 1550-1553, el franciscano Jacobo (europeo, mas no español) sostuvo que en Méjico era necesario un sacerdocio indígena; otro franciscano, Juan de Gaona, lo refutó con vehemencia. Y Gaona era profesor del Colegio. Las órdenes religiosas —salvo los jesuitas— cerraron hasta en teoría sus puertas a los indios. Las mismas reglas se aplicaron a los negros.

La línea peruana fue muy parecida. La Constitución 74.a del Segundo Concilio Limense (1567) prohibió a los indios aun vestir ornamentos sagrados y cantar la epístola; sólo les cabía ser monaguillos. El Concilio de 1591 repitió la prohibición.

Ni siquiera se permitió a los naturales profesar como legos. Patético fue el caso del indio Lucas, en Michoacán: pese a sus indiscutidas virtudes, se le negó la profesión religiosa. Los indios sólo podían aspirar a la humilde calidad de “donados”, es decir, vivían en conventos y llevaban hábito, pero no hacían ningún voto.

³⁹Op. cit., loc. cit., 413.

⁴⁰Bernardino de Sahagún: *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Editorial Porrúa, S. A., Méjico), V. III (1956), Libro X, XXVII, 159.

En cambio, la Corona manifestó, por lo general, una actitud favorable al sacerdocio indígena. Así en las capitulaciones del Rey Fernando con los primeros obispos americanos (1512), los beneficios eclesiásticos fueron reservados "a los hijos legítimos que nacieran allá (América) de los españoles que de acá (España) fueren a vivir a las dichas islas, no a los hijos de los indios"⁴¹. Pero esta misma restricción indica que, al menos, el Rey reconocía a los naturales el derecho a las órdenes sagradas, aunque no pudiesen postular a beneficios. Después se estableció con claridad que el indio noble, descendiente de cacique, tenía derecho aún a los altos cargos eclesiásticos (Real Cédula de 26 de marzo de 1697). Pero no conocemos leyes que amparasen de igual manera a los negros, autorizándolos para recibir las órdenes sagradas.

Mestizos y mulatos, por su parte, hallaban un grave obstáculo en sus aspiraciones al sacerdocio: la ilegitimidad, entonces como ahora, impedimento para el estado eclesiástico.

Se pensaba que la inestabilidad emocional de los ilegítimos, unida a su mal ambiente familiar, hacían desaconsejable concederles el orden sagrado. Se temía, además, que abusaran con los feligreses indios.

Sin embargo, sería ingenuo ver en éstos los únicos motivos de oposición al sacerdocio de raza mixta. Como ya se ha dicho, la causa fundamental de toda oposición a mestizos y mulatos, era la competencia que significaban, especialmente los primeros, para el español. Fue lo que alegaron los propios mestizos, en carta al Pontificado sobre este asunto (1583): los clérigos españoles, decían los mestizos, nos cierran el camino del sacerdocio para conservar las parroquias indígenas, enriquecerse con ellas y volverse luego a la península. "No conviene por ahora que sean mestizos los canónigos", manifestaba el año 1578 la Audiencia de Bogotá, cerrando al indoespañol los codiciados beneficios.

La mejor prueba del origen de la guerra al sacerdocio mestizo o mulato, se halla en que las mujeres de raza mixta (que ya hemos dicho no significaban para el español el mismo peligro que los hombres) no encontraban dificultades semejantes para hacerse monjas. Un sínodo limeño del siglo XVI ordenó se las aceptase en los conventos, pues "delante del Señor es la virtud la que tiene estima y no el linaje"⁴².

⁴¹Las Casas, op. cit (ver referencia N.º 10), V. II (1951), Libro III, II, 436.

⁴²Konetzke, op. cit. (ver referencia N.º 27), 206.

La Corona tuvo con los mestizos menos consideraciones que las guardadas a los indios. Durante veinte años (1568-1588) paralizó su acceso a las sagradas órdenes. No era una *prohibición* pura y simple, sino una *suspensión* "por agora". Pero este "por agora" se prolongó dos decenios, resistiendo Felipe II aun las instancias papales para derogarlo. Mas en definitiva la suspensión se levantó, por reales cédulas de 31 de agosto y 28 de septiembre de 1588, después incorporadas a la Recopilación. Otra Real Cédula declaró que los mestizos descendientes de caciques podían alcanzar las más altas dignidades eclesiásticas (26 de marzo de 1697).

En cuanto a la Iglesia, los Papas permitieron expresamente la ordenación de mestizos (breves de Pío V, el año 1571, y de Gregorio XIII en 1583). Pero en América las decisiones fueron contradictorias y, en conjunto, opuestas al sacerdocio de raza mixta. Mientras los Concilios peruanos (1567 y 1583) no vedaron ordenar mestizos ni mulatos, los mejicanos (1555 y 1585) sí lo hicieron, aún después de impartidas las normas pontificias. Igual política restrictiva siguieron las órdenes religiosas, salvo la Compañía de Jesús. Esta comenzó siendo tolerante: José de Acosta recordaba que Timoteo, discípulo de San Pablo, era hijo de padre pagano y madre judía. "Y bien puede suceder que entre los mestizos hallemos un nuevo Timoteo"⁴³.

Los Obispos, en cambio, defendían firmemente el clero mestizo. Alegaban que llevaba una existencia virtuosa y que, en muchos respectos, superaba al español: conocía mejor las lenguas indígenas y era menos codicioso. Así decían los Obispos de Quito (1577) y el Cuzco (1583). Y el año 1581 Diego de Medellín, Obispo de Santiago de Chile, escribía al Rey:

⁴³En verdad, el Concilio Mejicano de 1585 (Libro I, Título III, canon III) no prohíbe absolutamente la ordenación de mestizos ni de mulatos; sólo prescribe no sean admitidos al sacerdocio "sin grande consideración y cuidado" (Rosenblat, op. cit. ver referencia N° 11, V. I, II, 153). Esto caería en los límites de lo dispuesto por los breves pontificios de 1571 y 1583. Pero según Specker, citado por Konetzke (op. cit. 202), la frase suavizadora habría sido introducida en Roma, al revisarse las actas del concilio.

Acosta, citado por H. de la Costa, S. J.: *The Jesuits in the Philippines* (Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1961), X, 234.

"Plugiera a Dios que todos los sacerdotes que por acá hay, fueran tales y tan provechosos en esta tierra como ellos (los mestizos)"⁴⁴.

Al terminar el siglo XVI y corriendo el XVII, se endurece aún más la Iglesia americana contra mestizos y mulatos. Los Obispos ahora coartan su ordenación; los seminarios y hasta la Compañía de Jesús —quienes al comienzo los habían admitido— los van excluyendo inexorablemente.

Resumiendo, pues, la Corona y el Pontificado protegieron el sacerdocio de los noespañoles, pero la Iglesia americana les cerró sus puertas. Aquí vemos el problema de la igualdad con todas sus complejas ramificaciones. La institución que más se esforzaba por nivelar las razas, las diferenciaba agudamente en su propio seno.

Mas, para abarcar plenamente este asunto, debemos considerar otros dos factores.

El primero, que las prohibiciones a mestizos y mulatos se aplicaban sólo a aquél, alguno de cuyos padres era negro o indio puro. En consecuencia, no recaían dichas prohibiciones en todos quienes tenían sangre indígena o africana: no afectaban, por ejemplo, al hijo de padre y madre mestizos o mulatos; ni al hijo de español y mestiza o mulata, o de mestizo o mulato y española. Eran reglas que operaban en un campo muy preciso y restringido.

El segundo y último factor consiste en que, prácticamente, estas reglas no impidieron se formase un abundante clero indígena y de raza mixta.

La necesidad impuso sacerdotes indios, mestizos y mulatos. Chile, por ejemplo, no fue un país de gran mestizaje durante el siglo XVI, comparado con Reinos como el Perú o la Nueva España. Sin embargo, en una estadística de 310 sacerdotes criollos levantada por Thayer Ojeda, 60 tenían por lo menos un abuelo indígena puro.

Generalmente las razas de color no alcanzaron dignidades eclesiásticas, pero tampoco les faltaron en forma absoluta. Hubo, según Rosenblat, un prelado de sangre africana: Fco. Javier de Luna, arzobispo de Chuquisaca y fundador de la Universidad de Panamá. Hubo también Obispos indios puros, como el 12º de Oaxaca,

⁴⁴Medina, op. cit. (ver referencia N° 18), Segunda Serie, V. III (1959), N.º 42, 118.

Méjico, don Nicolás del Puerto (1679-1681), y quizá el Obispo de Honduras y vicario de Palafox don Juan de Merlo. Otros sacerdotes no españoles gozaron de nombradía: ya hemos encontrado al mestizo cubano Miguel Velásquez, músico insigne, que fue también canónigo y regidor de Ayuntamiento. Asimismo mestizo y músico el colombiano Gonzalo García Zorro llegó a maestro de capilla en la catedral de Bogotá. Fue también canónigo (1599-1617) con el apoyo de Felipe II y el Papado, y venciendo la enconada oposición de la Audiencia y la Iglesia local. Agreguemos a dos mestizos peruanos: Blas y Jerónimo Valera. El primero escribió en latín una historia de los Incas e inspiró a Garcilaso; el segundo fue comentador de Aristóteles y Duns Scotto (siglo XVI). En el XVII hallamos al predicador de la Audiencia de Santo Domingo, Tomás Rodríguez de Sosa, esclavo pardo manumitido, y en el XVIII al indio mejicano Sebastián Grijalva, doctor en teología en la Universidad de Salamanca y autor de un tratado sobre la Inmaculada Concepción.

Son algunos ejemplos, entre muchos; nos demuestran que, pese a las prohibiciones, el clero no español tuvo en Indias cierto margen de oportunidades para abrirse camino por sus méritos.

d) *Tierras y minas.*

El derecho de los indígenas a la tierra que explotaban al llegar los españoles fue, desde un comienzo, reconocido por la Corona; este reconocimiento pasó a la Recopilación. En la práctica, la propiedad indígena sufrió numerosos atropellos, pero, al menos, subsistió hasta el final del régimen hispano.

Las tierras, a veces muy extensas, de la nobleza india que no resistió a la conquista continuaron en su poder. Hubo además importantes mercedes a los naturales que sirvieron con distinción a España: la amante e intérprete de Cortés doña Marina, por ejemplo, recibió vastos dominios cerca de la capital. Así se constituyó una clase de ricos agricultores indios. Thomas Gage conoció en Tapanatepec hacendados indios cada uno de cuyas "estancias" albergaba a tres o cuatro mil animales (primer tercio del siglo XVII). Al empezar el siglo XIX, Humboldt asistía en Cholula al entierro de una indígena: dejaba a sus herederos 360.000 francos en magüeyales. Por la misma época, siempre según Humboldt, otras familias de naturales tenían fortunas que oscilaban entre 800.000 y 1.000.000 de libras. Tales fortunas eran predominantemente agrícolas.

Las demás razas de color no parecen tampoco haber tenido limitaciones en el acceso a la tierra.

De igual modo, las razas no españolas pudieron explotar minas. La primera veta de Potosí fue estacada y denunciada, conjuntamente, por un español llamado Villarroel y por su criado indígena Gualca, verdadero descubridor de la mina. Esto sucedió el año 1545; seis años después una Real Cédula sentó la regla general: que los indios podían tomar y beneficiar minas de oro y plata, como hacían los castellanos.

e) *Encomiendas.*

La encomienda, por definición, era fundamentalmente recompensa del conquistador, "benemérito de Indias". Luego, no podía recaer ni recayó en indígenas.

Estos, no obstante, solían recibir a otros indios "depositados". El "depósito" (institución que prácticamente se extinguió con el siglo XVI) consistía en la asignación de naturales para realizar una obra juzgada de interés público o colectivo. Obtuvieron indios "depositados" españoles influyentes y también indígenas nobles: tal aconteció en Méjico en numerosos casos, entre otros, el de las hijas de Moctezuma.

Los mestizos experimentaban dificultades para suceder en las encomiendas de sus padres, pero no por ser mestizos, sino por bastardos. Si eran legítimos les correspondía sin discusión la "segunda vida" de la encomienda, según explicaba Solórzano. Por otra parte, podían los mestizos, fueran o no legítimos, ganar encomiendas con sus propios méritos.

De hecho las obtuvieron en numerosas oportunidades. Hubo encomenderos mestizos en Paraguay, como testimonia Ruy Díaz de Guzmán y también en Venezuela. En Chile, el Gobernador Bravo de Saravia concedió naturales a varios indoespañoles: "un paje mestizo de edad de dieciocho años, que llaman Porrillas" y otros más. Después, el Gobernador Rodrigo de Quiroga hizo encomenderos "a un Pimentel, mestizo bajo", "a un Cabezas, mestizo", y "a un mestizo que llaman Hurtado". A la verdad, la libertad de espíritu alcanzaba tales extremos, que en Mendoza llegó a encomendero el hijo ilegítimo de una india y de un sacerdote ⁴⁵.

⁴⁵Medina, op. cit. (ver referencia N 18), Segunda Serie, V. II (1957), N° 54, 95; N° 168, 471.

No faltaron tampoco encomenderos africanos. En Chile conocemos cuatro para el solo siglo XVI. El primero y más extraordinario fue Juan Valiente: negro esclavo en Méjico, prófugo, compañero de Almagro y Valdivia durante las primeras expediciones a Chile, recibió una chacra en Santiago y una encomienda entre los ríos Maule y Ñuble, heredada por su hijo. El mulato Cristóbal Varela, militar distinguido, también tuvo indios. El zambo Juan Beltrán llegó a encomendero de quinientos indígenas en Villarrica, siendo Gobernador Oñiz de Loyola. "Sólo escribir sus victorias y heroicos hechos que hizo contra los bárbaros, en servicio de Su Majestad y en defensa de los españoles, pedía un libro entero"⁴⁶. Y por último, una ex esclava morisca, Leonor Galiano gozó una encomienda. ¡Cuatro encomenderos de sangre africana en medio siglo! Recuérdese que los encomenderos eran la clase más elevada de la época.

f) Cargos y oficios.

No hubo disposición general que prohibiese a los no españoles entrar en la frondosa administración indiana.

Por ejemplo, no repugnaba especialmente a los blancos que las razas de color llegaran a los Cabildos. El músico mestizo Velásquez, del cual ya hemos hablado, fue regidor en Cuba. Quizá la ciudad indiana más importante era Méjico: pues bien, su propio cabildo recomendaba el año 1561 que la cuarta parte de los regidores (6 en 24) fuese siempre indígena, con el fin de regularizar los precios y asegurar la unión y conformidad entre indios y españoles. En 1600 la Corona pedía informaciones a las autoridades americanas: ¿era cierto que muchos mestizos llegaban a los cabildos, a procuradores de las ciudades y a corregidores?

A partir de 1576 numerosas Cédulas Reales (pasadas luego a la Recopilación) prohíben a los mestizos ser notarios o escribanos.

La aguda insistencia de la Corona en cerrarles un oficio tan específico y determinado, y no otros, lleva a la conclusión que la medida respondía a abusos reales cometidos por los indoespañoles en las escribanías. Los mestizos heredaban del indio la pa-

⁴⁶Antonio Vázquez de Espinoza: *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* (Smithsonian Institution, Washington, 1948), 691- 692.

sión por los pleitos; del español, el arte en aprovechar los vacíos legales y las argucias de procedimiento: indudablemente era ésta una combinación explosiva para un cargo jurídico tan importante como el de ministro de fe.

Pese a ello, en la práctica las prohibiciones reales fueron letra muerta. Veinticinco años después de la primera, se quejaba la Corona de que persistían los escribanos mestizos. En Chile hubo varios: v. gr. Juan de Rubias, escribano público de La Imperial en 1585 y notario eclesiástico en 1596 (quien casó, según vimos, con española de categoría) y Juan Hurtado, escribano público y encomendero durante el segundo gobierno de Rodrigo de Quiroga.

La culpa de estas desobediencias correspondía, paradójicamente, a los propios reyes. Pues, al tiempo que con una mano creaban la prohibición, con la otra abrían múltiples escapatorias legales, acuciados por la crónica escasez de fondos. Así se vendían, desde fines del siglo XVI, cargos públicos al mejor postor y a este mejor postor se le miraba el color de su dinero, no el de su piel. Por otra parte, también se vendió a los mestizos la "hidalguía", que automáticamente les significaba la posibilidad de entrar a las escribanías. O bien, sin hacerlos hidalgos, se les "habilitaba" —siempre por dinero y con las mismas consecuencias— su condición de mestizos. Las "habilitaciones" ya operaban en el Perú hacia 1592.

Algunos gremios de artesanos excluyeron a toda raza de color, desde finales del mismo siglo: entre otros los orfebres, plateros, aprensadores, agujeros, cereros y candeleros. En cambio, gremios como los alfareros, sederos, hiladores de algodón y tejedores admitían sólo mestizos entre los no españoles. Por lo general estas prohibiciones significaban únicamente que el afectado no podía alcanzar la cúspide profesional, o sea, el "maestrazgo" del gremio respectivo.

¿A qué obedecían tales actitudes de los gremios? Por una parte, a evitar o limitar la competencia. Esto era especialmente cierto en actividades que exigían grandes dotes artísticas o habilidad manual, como la orfebrería. Allí los indios ostentaban una tradición prehispánica insuperable; sus descendientes con seguridad habrían igualado o aventajado a los blancos. Quienes respondieron utilizando indios o mestizos como mano de obra, pero negándoles la condición de "maestros". Además, no debemos olvidar que se trataba de una sociedad jerárquica, en la cual —se-

gún pronto veremos— las clases comenzaban a rigidizarse, a transformarse en “castas”. Los artesanos blancos estaban apenas un escalón por encima de las razas de color: tenían, por ende, un interés vital en mantener muy claro ese escalón, separándolo tajantemente del inferior.

Pero estas severas prohibiciones... ¿realmente se cumplen? Parece que no, si hemos de creer a un testigo autorizado, Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera y Virrey de Nueva España (1663-1673), quien escribe al monarca:

“El gremio de los artifices comprende mucho pueblo, y exceptuando *algunos maestros, los demás, y casi todos los oficiales, son de diferentes mezclas* (de raza), y de las inclinaciones y costumbres que a cada uno corresponde...”⁴⁷.

Luego, a fines del XVII —cuando la sociedad de castas se hallaba muy avanzada en América— la mayoría de los “maestros” y casi todos los “oficiales” de los gremios mejicanos pertenecían a las razas mixtas.

Además, las prohibiciones gremiales ofrecen otra escapatoria: comprobaremos siguiendo adelante que la artesanía religiosa alcanza con las razas de color la cumbre de la perfección, donde el oficio se transforma en creación artística.

g) *Ropas y adornos.*

Desde 1571, se advierte en Indias la tendencia a diferenciar las clases sociales por su aderezo exterior.

Ese año se prohibió a las negras y mulatas horras traer oro, sedas, mantos ni perlas. Mas si eran casadas con españoles, podían llevar zarcillos de oro con perlas y una gargantilla, así como ribete de terciopelo en la saya. Tan extrañas reglas pasaron a la Recopilación.

A partir del siglo XVII, normas semejantes se multiplicaron en los diversos reinos indios. Aparentemente no se aplicaban a los indios ni a los mestizos, sino sólo a los grupos de ascendencia africana. Una de las leyes más pintorescas fue la “Ordenanza sobre reformas de Trajes”, ratificada el año 1631 por el Cabildo de Santiago de Chile.

⁴⁷El subrayado es nuestro. Citado por Luis González Obregón: *Rebeliones Indígenas y Precursores de la Independencia Mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*. (Ediciones Fuente Cultural, México, 1952), Parte III, N.º 47, 342.

Ella dice que los africanos no pueden vestir "más que a su uso de ropa de la tierra, o cuando mucho de paño de la tierra, jergueta, perpetuan o anascote solo, y el vestido llano, sin guarnición ni vuelta de seda y de color o resto, ni traer faldellín sino de paño de la tierra o bayeta y de color honesto y sin guarnición ni vuelta de seda ninguna".

La infracción a estas minuciosas disposiciones se castigaba con cárcel, comiso de la ropa incriminada y trasquilamiento de su dueño en la plaza pública ⁴⁸.

Volvemos a preguntarnos: ¿se cumplían tales reglas? Aparentemente también ellas quedaban en el papel. Las mulatas de Méjico y Guatemala, por ejemplo, usaban la Real Cédula de 1571 sólo para burlarse de ella, si oímos el testimonio de Thomas Gage, quien las observó con minuciosidad muy poco eclesiástica.

En efecto, la Real Cédula les prohibía el oro: ellas usaban este metal o la plata en puntillas, borlas y clavos para el refajo, el corpiño, la cintura, las mangas, la cinta del cabello y hasta para los zapatos. Les prohibía la seda y de seda finísima eran las mangas de su atavío. Les prohibía el manto y ellas se lo "echaban a la espalda e iban cimbrándose con él sobre el hombro izquierdo, para mover mejor el brazo derecho, enseñando la manga ancha al andar". Les prohibía finalmente las perlas: pues bien, perlas adornaban su cintura y "sus desnudos pechos, negros o morenos, iban semicubiertos por encajes que colgaban de cadenas de perlas".

"Las más de ellas (las mulatas) son o han sido esclavas, aunque el amor les ha dado la libertad, para que a su vez esclavicen almas al pecado y a Satán", concluye violentamente el dominico apóstata, rechazando —allá en su helada parroquia presbiteriana de Kent— las tentadoras visiones de la tierra caliente ⁴⁹.

h) Otras restricciones.

Descartamos, para terminar, algunas limitaciones impuestas por la ley indiana a las razas mixtas, limitaciones que obedecían a finalidades prácticas y eran impuestas por la experiencia. No entra-

⁴⁸*Actas del Cabildo de Santiago*, V. XXX (Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1905). Acta correspondiente al 23 de octubre de 1631.

⁴⁹Thomas Gage: *Travels in the New World* (University of Oklahoma Press, Norman, 1958), 8, 69.

ñaban por consiguiente —hasta donde se puede saber o conjeturar— un propósito de diferenciación social.

Así se había comprobado que los mestizos y africanos abusaban con el indio, físicamente más débil e intelectualmente menos astuto. Por eso se les prohibió ser caciques o protectores de indígenas, vivir en pueblos de naturales, comerciar con indios, cargarlos y tenerlos de sirvientes.

Se comprobó, con tristes experiencias, que los soldados de raza mixta, en las luchas contra el indio rebelde, solían pasarse al enemigo: se les vedó, en consecuencia, sentar plaza como militares, aunque siguieron formando parte de las "milicias".

Se temía, fundada o infundadamente, una rebelión de las razas mixtas: se les impuso la "quedada" nocturna y se les prohibió o limitó el uso de armas.

Todas estas medidas (cuyo cumplimiento, por lo demás, fue como de costumbre muy imperfecto) no tenían ningún sentido de superioridad o inferioridad racial o social. El mestizo podía sentirse muy molesto al no ser cacique, pero habría sido raro se sintiera "disminuido" por ello. Quizá debamos exceptuar de esta observación, al menos parcialmente, la prohibición de cargar armas: el derecho a llevarlas era, entonces, un signo de categoría social.

Pero hay que ser muy prudente al atribuir tales prohibiciones a motivos clasistas. Suelen tener otras causas. Andar a caballo, v. gr., ha sido siempre símbolo de superioridad social. Un bando de 1682 lo prohibió a los indios, negros y mulatos de Santiago de Chile, después de la oración (es decir, del atardecer adelante). ¿Qué objetivo se perseguía? ¿Rebajar en categoría a las razas de color? Nada semejante: simplemente impedir latrocinios. Pues de noche, como expresa el mismo bando, naturales y africanos a caballo causaban "muchas rapiñas por las calles, quitando capas, sombreros, mantillas y paños de cabeza a las personas que, descuidadamente, andaban... en sus negocios"⁵⁰.

5) CONCLUSIONES.

No quisiera que de las páginas precedentes —forzadas, por su propio tema y por las necesidades de la argumentación, a presentar muchos casos excepcionales— se desprendiera la imagen

⁵⁰Archivo de la Real Audiencia de Chile, V. 1608, pieza 2.a.

falsa de un paraíso igualitario, donde las razas y las clases se equiparaban en nivelación perfecta.

Nada de eso. En las Indias el blanco era el triunfador: las otras razas descendían de los vencidos, o de los esclavos del vencedor y estaban sometidas a éste, que las explotaba en mil formas. Ya dijimos que la igualdad plena no se realiza jamás; la lucha por la nivelación nunca termina. Para América no terminó con el régimen español ni ha concluido hasta hoy.

Pero en este período —el siglo XVI— la sociedad aún es joven. Todavía el pigmento y el linaje son menos importantes que las obras. Todavía la fe sopla, en el corazón mismo de los dominadores, su mensaje nivelador. Todavía la Iglesia y la Corona —con ofuscaciones y renuncios que no alcanzan a torcer la línea general— proclaman la igualdad y luchan por ella. Todavía hay clases de fronteras flúidas y no infranqueables castas raciales.

Sí, pero... ¿qué trascendencia tienen estos factores? Su importancia es doble. Por una parte, permiten el cruce racial, alentado también por la voluntad mestizadora, propia del español y de la cual se hablará después. Por otra, posibilitan el ascenso social de los mejores elementos no españoles.

Este ascenso es la válvula de escape para las tensiones clasistas y raciales. El blanco es el niño mimado por la fortuna: noble o plebeyo, rico o pobre, inteligente o tonto, torpe o avisado, todas las puertas se abren ante él. Pero las otras razas no tienen absolutamente cerradas esas puertas. Indios, mestizos, negros, mulatos, zambos... también pueden ser ricos propietarios, afortunados mineros, prósperos comerciantes, militares famosos, solemnes escribanos, predicadores elocuentes o temidos encomenderos. Pueden ser intelectuales de fuste, sabios científicos y maestros en arte, según lista impresionante que daremos luego. Aún algunos mezclarán su sangre con los Gobernadores y con los Virreyes y con los Grandes hispanos, o ceñirán la mitra de los Apóstoles. Hasta habrá uno —símbolo de igualdad y unidad— que subirá a los altares. Y ante estos hombres el blanco indiano se descubrirá con respeto.

Lo anterior parecerá al igualitario iluso y frenético un resultado demasiado pobre. Sin embargo, sobre este doble cimiento —cruce racial y posibilidad de ascenso por el mérito— se levantó

la "raza cósmica", que del Río Grande al Cabo de Hornos sufre hoy todos los problemas... menos las trágicas convulsiones y los odios sangrientos de las castas

II. CRISIS DE LA IGUALDAD

1.— *Jerarquía y clases sociales en el siglo XVI.*

Vimos que la idea medioeval de la sociedad, idea recogida y prolongada por España, descansaba en el binomio jerarquía-igualdad, cuyos términos —aparentemente contradictorios— se temperaban uno a otro.

Las páginas anteriores han desarrollado el trasplante a Indias del espíritu igualitario. Ahora veremos cómo también pasó a América el concepto de la sociedad jerárquica y cómo ésta —al decaer el ímpetu igualador— derivó a la "pigmentocracia", a la sociedad de castas.

La colectividad indiana aspiró intensamente a organizarse sobre un molde jerárquico, feudal. O sea, a convertirse en pirámide de clases, severamente escalonadas, cada una de las cuales sería señora de su inferior y rendiría vasallaje a su superior. En definitiva, tal aspiración no prosperó. La Corona, de manera lenta mas deliberada —y por motivos que no es el caso exponer— llevó a las Indias a la línea moderna del Estado centralista y burocrático. Pero esta acción fue ajena a la sociedad indiana misma, la cual —durante el siglo XVI— pugnaba por jerarquizarse al modo medioeval.

La tronchada aspiración de la sociedad indiana a ese molde, es —según ha señalado Silvio Zavala— raíz teórica de la encomienda. El encomendero constituiría la clase superior; equivaldría al señor feudal; sería, como éste, "hueso y nervio de la República"; sin él, los Reinos peligrarían, nadie habría que defendiese la tierra y amparase a los pobres.

La expresión "hueso y nervio de la República", antigua en España, la hallamos aplicada por Solórzano a las Indias, pero mucho antes la había usado nuestro conocido, el dominico Betanzos, para defender la encomienda:

"Porque es necesario que en la República, para ser bien ordenada y sustentada, haya personas valerosas y poderosas y ricas,

y caballeros y nobles, porque éstos son los huesos sobre que se sostiene" (1541).

Por los mismos años, los dominicos mejicanos reiteraban el concepto de la sociedad jerárquica basada en la encomienda:

"En la República bien ordenada, es necesario que haya hombres ricos, para que puedan resistir a los enemigos, y los pobres de la tierra puedan vivir debajo de su amparo... Y si esta tierra (las Indias) se ha de perpetuar, error es grande pensar que han de ser todos los pobladores iguales... España no se conservaría, ni otro algún reino, si en él no hubiese señores y príncipes y ricos hombres, y en esta tierra no puede haber hombres ricos ni poderosos, no teniendo pueblos encomendados..."⁵¹.

Pero al mismo tiempo que el mundo indiano luchaba por jerarquizarse, su clase señorial o superior —los encomenderos— estaba abierta al mérito.

En ese mundo nuevo y maravilloso, ya lo dijimos, las convenciones y distinciones sociales del terruño español se disolvían o ablandaban. Las minucias de la raza o de la alcurnia deberían parecer singularmente irrelevantes en aquel clima de sufrimientos inconcebibles, fabulosas riquezas y hazañas desorbitadas.

Así un ex-porquerizo bastardo y analfabeto podía robar su Imperio al Hijo del Sol y morir acuchillado, pero Marqués. Y al contrario, a veces los nobles debían resignarse a perecer como plebeyos. Cuando Belalcázar hizo ejecutar al Mariscal Jorge Robledo, "le envió a decir que se confesase. Mandó (el Mariscal) llamar a un escribano, e hizo testamento, y se confesó y preguntó: ¿quién me había de matar? —Dijéronle que un Negro le daría Garrote. Tornó a decir: pues yo Caballero soy, degollado debo ser, y conociendo el cabo la vanidad de estas honras, dio una castañeta y dijo: que le matase quien mandasen..."⁵².

En esta forma, el aire americano destruía o temperaba muchos prejuicios. A los hidalgos, v. gr., estaba vedado el trabajo manual. Pero Cortés con sus propias manos, levantó casas en Veracruz y cegó fosos durante el último asedio a Tenochtitlán. Tampoco los hidalgos podían comerciar, pero en Indias esta prohibi-

⁵¹Citados por Silvio Zavala: *Ensayos sobre la Colonización Española en América* (Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1944), VII, 125 - 127.

⁵²Antonio de Herrera: *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. (Madrid, Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco, 1730), V. IV, Década VIII, Libro I, XVII, 23.

ción se aplicaba sólo al menudeo, no al comercio por mayor. Garcilaso nos ha dejado una maravillosa descripción del hidalgo —mercader indiano, que disimulaba su tráfico bajo apariencias de holganza cortesana.

“... Muchos soldados, muy caballeros y nobles, por no estar ociosos, entendían este contrato de ir y venir a Potosí con la yerba coca y ropa de indios, y la vendían en junto y no por menudo; de esta manera era permitido a los hombres, por nobles que fuesen, tratar y contratar con su hacienda... Muchos de ellos... llevaban un par de halcones y perros perdigueros y galgos y su arcabuz, y mientras caminaba la recua (de llamas cargadas con la mercadería) a su paso corto, se apartaban ellos a una mano y otra del camino e iban cazando; cuando llegaban... llevaban muertas una docena de perdices y un huanaco o vicuña o venado... De esta manera, se iban holgando y entreteniendo a ida y a vuelta, y así era más ocasión de holgarse y cazar que de mercadear; y los vecinos poderosos y ricos se lo tenían a mucho a los soldados nobles que tal hacían”.

Era frecuente el choque entre este clima liberal y los recién llegados a América. Un noble conquistador, Lorenzo de Aldana, vecino de Arequipa, recibió como huéspedes a dos jóvenes caballeros que venían llegando de España. Le unía a ellos lejano parentesco. Durante tres años, los hidalgos metropolitanos vivieron a expensas del arequipeño. Este, al cabo, les ofreció diez mil pesos para que se dedicaran al comercio. Rechazaron indignados la oferta, alegando que cualquiera forma de comercio era para ellos “menoscabo y afrenta”. Entonces Aldana los expulsó de su casa, diciendo “con mesura”: “si tan caballeros ¿para qué tan pobres? y si tan pobres ¿para qué tan caballeros?”⁵³.

Gracias a tal amplitud de criterio —mucho para la época— la clase encomendera tuvo una razonable apertura al mérito: pudieron entrar a ella, y en general a los grupos dirigentes, no sólo hijos ilegítimos u “hombres viles” —que en España se habían desempeñado como labriegos y oficiales mecánicos— sino, según ya hemos visto, mestizos y hasta negros, mulatos, moriscos y zambos.

⁵³Garcilaso: *Comentarios Reales de los Incas* (ver referencia N.º 7). V. II, Libro VIII, 193. *Historia General del Perú (Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. (Ver referencia N.º 22), V. III, Libro VIII, XII, 217.

Tres circunstancias, pues, caracterizaron la sociedad india en sus primeros años: aspiración a la jerarquía, relajamiento de las convenciones sociales y clases en alguna medida abiertas al mérito.

2.— *La nobleza indígena.*

Que las clases superiores no estaban cerradas a ninguna raza, se demuestra con la subsistencia de la nobleza india anterior a los españoles.

Esta nobleza indígena, según se ha dicho, no tuvo encomiendas por la naturaleza misma de ellas, pero sí indios depositados. Gozó además sus tierras prehispánicas y nuevas y extensas mercedes. Muchas veces las cajas reales pagaban a los nobles pensiones importantes: Melchor Carlos Inca, biznieto de Huaina Capac, recibía una ascendente a siete mil quinientos ducados anuales. Así la nobleza prehispánica mantuvo holgura económica, como testimonió Humboldt. También mantuvo preeminencia social. Estudiamos los casos de nobles indígenas en los orígenes de grandes familias y títulos hispanos, como los Marquesados de la Conquista, Alcañices, Oropesa y Tenebrón y el Condado de Moctezuma. Pero tal preeminencia no la hallamos sólo en el viejo mundo, con los indios occidentalizados; asimismo se conservó en América para los nobles indígenas, y aún para sus descendientes mestizos.

La nobleza indígena exteriorizaba su preeminencia, avanzando el siglo XVIII, con una serie de privilegios que guardaba celosamente. Muchos de ellos hoy nos parecen ridículos, pero en esa época tenían importancia fundamental. Por ejemplo:

El derecho a escudos de armas y a divisas o lemas;

El derecho a ser escoltados los nobles indígenas por los notables del pueblo a toda función pública, a tener en ella asientos separados de los comunes mortales y, una vez terminada, a volverse con la misma escolta de la ida y con acompañamiento musical (pero no en sillas de mano, reservadas a los dignatarios eclesiásticos);

La exención de "pechos";

La inmunidad de sus casas a la justicia;

El derecho a funerales solemnes;

El derecho a colocar almenas en sus residencias: los caci-

ques almenas simples; los nobles con escudo de armas, almenas figurando los animales —leones, tigres, etc.— de sus escudos;

El derecho a llevar espada y, en general, a cargar armas defensivas u ofensivas;

El derecho a montar caballo ensillado y enfrenado;

El derecho a que sus pleitos los conociesen las Reales Audiencias, excluyéndose tribunales de inferior jerarquía;

El derecho a entrar en el Cabildo de cualquier pueblo... y así sucesivamente.

Los indios nobles, ya hemos dicho, no perdían ocasión de ostentar sus privilegios. En el colosal auto de fe celebrado en Lima el año 1639, "muchos republicanos" se disputaban un dudoso honor: ser "acompañantes" de las víctimas. Pero "sucedió que don Salvador Velásquez, indio principal, sargento mayor de la milicia de los naturales, entró en el Santo Oficio a la misma hora que los republicanos, de gala, con espada, y daga plateada, y pidió que le honrasen a él, dándole una estatua de las que habían de salir en el auto, que a eso sólo iba, y visto su afecto, se le concedió lo que pedía, y a otro compañero suyo".

Lo cual, concluía el contemporáneo relator de hechos tan edificantes, sucedió "para que se entendiese ser esto moción de Dios y para ejemplar de todos los fieles"⁵⁴.

Lo Corona reconoció muchas veces la equiparación jurídica entre nobles hispanos y nobles indios. En 1544 y 1545 lo hizo Carlos V, respecto a los Incas, llamándolos "amigos y hermanos muy amados nuestros"⁵⁵. La recopilación incorporó este reconocimiento. Y una Real Cédula de 26 de Marzo de 1697, sentó los principios que siguen:

I) "Hay distinción entre los indios y mestizos (a) o como descendientes de los indios principales, que se llaman Caciques o (b) como procedidos de indios menos principales que son tributarios y que en su gentilidad les reconocieron (a los primeros) vassallaje".

⁵⁴Citado por José Toribio Medina: *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* (1569 - 1820), (Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago de Chile, 1956), V. II, XVIII, 105.

⁵⁵Citado por Sor M. Mónica: *La Gran Controversia del siglo XVI acerca del dominio español en América*. (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952), I parte, 77 - 78.

II) "A los primeros y sus descendientes se les deben todas preeminencias y honras así en lo eclesiástico como en lo secular que se acostumbra conferir a los nobles hijos-dalgo de Castilla y puedan participar en cualesquiera Comunidades que por estatuto piden nobleza"⁵⁶.

Los descendientes de nobles indios eran, pues, hidalgos y, por lo mismo, podían usar el "don" aunque fuesen mestizos. Este uso del "don" era peculiarísimo: como ha hecho notar Madariaga, Hernán Cortés no se lo anteponía (al menos al comienzo) pues no tenía derecho a él; en cambio, su esclava y amante era noble indígena y, por lo tanto, "*doña Marina*" para los conquistadores.

En ocasiones los reyes ennoblecían a pueblos indígenas enteros, confiriéndoles el "don", liberándolos de impuestos y permitiéndoles montar a caballo, llevar armas y regirse por sus propios gobiernos. Tal se hizo con colonias tlaxcaltecas que poblaron zonas del norte mejicano, desde fines del siglo XVI hasta entrado el XVIII.

Todavía en este último, una Real Cédula (11 de Septiembre de 1766) y un dictamen del Consejo de Indias (Julio de 1806), reiteraban las disposiciones favorables a la nobleza indígena.

La cual, por su parte, procuraba asemejarse en todo a la hispana. Los oficios mecánicos, por ejemplo, le estaban prohibidos. Ya dijimos que una princesa inca rehusó casarse con un sastre español. Hacia 1752 los Hernández, caciques de Capula (Méjico), eran acusados de tener un carnicero en su ascendencia materna. Replicaban que si así fuese, ello no les envilecería, pues su nobleza les venía

"de los padres, y no de las madres, las cuales... se ennoblecen, honran y condecoran aunque sean inferiores, con las honras, preeminencias y calidades de los maridos y aún después de la muerte de éstos, se mantienen en el esplendor y privilegios, que por ellos gozaban en su vida, como no pasen a segundas nupcias".

Un siglo antes otro cacique, el tlaxcalteca don Domingo Ramos, rinde probanza de su nobleza por cuanto

⁵⁶Su texto en Guillermo S. Fernández de Recas: *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*. (Biblioteca Nacional de México, Instituto Bibliográfico Mexicano, México, 1961), 10, 104-106, pasó a la Recopilación.

“algunos indios advenedizos... le maltratan y pretenden ocupar en oficios bajos, que no le competen por su persona noble”⁵⁷.

Pero esta lucha por asemejarse a la nobleza española, no excluía en la indígena un vivo orgullo por sus abolengos prehistóricos. En la tumba del Inca Garcilaso, se confundían sus armas paternas con los símbolos reales del imperio peruano. Durante todo el régimen colonial, los Xiu de Yucatán conservaron sus árboles genealógicos, remontados a tiempos antiquísimos: hoy la carpeta de cuero que contiene tales antecedentes nobiliarios se guarda en el Museo Peabody (Harvard). Durante el XVII y el XVIII, los nobles indígenas se hacían retratar, en el Perú, ataviados con sus típicos trajes y tocados incaicos; varios de esos cuadros han llegado hasta nuestros días en el Cuzco. De modo, pues, que la nobleza indígena continuó siendo clase superior —aún la parte que no se españolizó plenamente— y sin renegar de su pasado prehispánico sino, al contrario, exaltándolo con decisión.

No toda la nobleza india, claro está, conservó preeminencia económica y social. La que resistió a los conquistadores fue exterminada.

Mas aún esta regla admite excepciones: Cortés ejecutó a Xicotencatl, pero una nieta de éste llegó a Gobernadora de Guatemala, según se vio más arriba.

Otra parte de la nobleza india cae en la pobreza a raíz de la conquista. Garcilaso, para los incas, e Ixtlixlóchitl y Cristóbal del Castillo, para los mejicanos, atestiguan este dramático rodar a la miseria. Todavía durante el XVIII Clavijero en Méjico y el Virrey Amat en el Perú nos refieren la pobreza de muchas casas nobles indígenas.

Pero a veces esta pobreza era sólo aparente. Indios muy ricos vivían en forma misérrima. Es decir, misérrima a ojos europeos, pues el indígena —naturalmente sobrio y para el cual los lujos occidentales eran nifierías— llevaba la misma vida con pocos o muchos bienes. Así, aplicar a los indígenas los signos exteriores de riqueza, propios del mundo europeo, se prestaba a incontables errores. Los indios prósperos que conoció Humboldt —alguno de los cuales tenía por capital 1.000.000 de libras— andaban descalzos y se cubrían con burdas mantas color pardusco. Por los mismos años,

⁵⁷*Op. cit.*, 16, 155; 20, 174.

Demetrio O'Higgins hablaba de una india anciana que habitaba la pampa de Quilcata (Perú): vivía en una choza miserable; su ropa era pobrísima; no usaba calzado; carecía de muebles y comodidades y subsistía comiendo papas, bebiendo leche y mascando coca. Pero era dueña de veinte mil ovejas, otras tantas llamas e incontables caballos y vacunos.

La devoción religiosa suele poner al desnudo la verdadera riqueza india. La construcción de los famosos conventos mejicanos de Actopan y Santa Clara (Querétaro), es financiada por naturales. El segundo es obra del cacique Diego de Tapia: su hija llega a abadesa allí mismo y el Virrey Albuquerque hace colocar en el presbiterio la efigie del indio fundador. India es también Catalina Huanca, que costea el claustro franciscano en Lima, decorado con cerámicas sevillanas. Otro indígena rico levanta el templo de la Dolorosa (Quito). Y hacia 1588 don Alonso Atahalipa, indio de Pichincha, encarga imágenes religiosas a los mejores escultores sevillanos.

En verdad, la situación de la nobleza india durante el dominio español no fue, en líneas generales, excesivamente mala. Ha empeorado después. Al respecto, Sylvanus Morley publicó tres fotografías reveladoras: las residencias de los Xiu, noble familia maya, en la época prehispánica, en el periodo español y en la actualidad.

La primera, la prehispánica, es la célebre Casa del Gobernador en Uxmal: edificio rampante y alargado, que combina una pureza de líneas casi griega con una riquísima ornamentación de fachada.

La segunda casa es el palacio de Francisco de Montejo Xiu en Maní: amplia residencia española con torres y almenas.

Y una tercera casa, la de los Xiu contemporáneos, es un humilde rancho en Ticul: paredes de palos y techo de paja.

"Así han pasado —concluye Morley, melancólicamente— de caciques indígenas a nobles españoles y a milperos mejicanos"⁵⁸.

⁵⁸La *Civilización Maya*. (Fondo de Cultura Económica, México, 1956), IV, 192.

3.— Declinar del espíritu igualitario.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, comprobamos la paulatina pero irreversible decadencia del espíritu nivelador en Indias.

Sin duda esta decadencia obedeció a múltiples causas.

La querrela entre peninsulares y criollos, por ejemplo, en la cual los primeros acusaban a los segundos de tener sangre indígena, magnificó el rechazo al mestizo, para quien esa sangre era indiscutible. Pero en general debemos conectar la decadencia de la igualdad indiana con otra decadencia simultánea: la que afectó a la religiosidad católica en la sociedad española. El XVII hispano era escéptico; el XVIII, "ilustrado"; el cristianismo —la raíz igualitaria— iba perdiendo importancia, haciéndose árbol muerto, cáscara vacía. La igualdad esencial de los hombres no fue sentimiento vital y, por consiguiente, dejó de temperar el concepto jerárquico: las clases sociales, sin el sople nivelador, se tornaron rígidas. Y todos estos fenómenos, con matices propios, los hallamos también en América.

Naturalmente, el espíritu igualitario no murió de golpe. Todavía el año 1656, la corte virreinal mejicana podía presenciar un hecho como el que cuenta Guijo, y que evoca otro similar narrado por Garcilaso y copiado más arriba:

"Lunes 24 de Enero, se le murió al Virrey una negra esclava, que era camarera de la Virreina... Y la enterraron en la Iglesia de Santa Teresa, y cargaron el cuerpo todos los caballeros de esta ciudad, y asistió al entierro toda la nobleza de ella y todas las religiones y capilla de la Catedral"⁵⁹.

Por la misma época Palafox escribía *Virtudes del indio*. Y el Obispo Villarroel, de Chile, decía refiriéndose a los africanos:

"Dios tiene a su cargo la tutela de los pequeñitos; que no nos dijo de balde el Redentor que los ángeles custodios de los pobres están siempre viendo la cara de Su Padre: antes quiso que entendiésemos, que era muy para temer el lastimar a los pobres, teniendo en la corte de Dios unos procuradores tales"⁶⁰.

⁵⁹Citado en Rubio Mañé, J. Ignacio: *Introducción al estudio de los Virreyes de Nueva España* (1535 - 1746). (Ediciones Selectas, México), V. I (1955). XVII, 275.

⁶⁰Citado en mi obra *El Africano en el Reino de Chile*. (Ver referencia N.º 23), Sexto, IV, 173.

También fue Villarroel quien solemnizó con su prédica los funerales de una monja india. Y en el XVIII el jesuita Alegre condenaba la esclavitud de los negros y otro jesuita —Clavijero— lamentaba que los conquistadores no hubieran casado en mayor número con indias.

Pero estas son excepciones. La regla general es que el ánimo nivelador va desapareciendo, lenta mas sostenidamente. El síntoma preciso de tal cambio es la intensificación del desprecio social, punto que abordaremos en el número siguiente. Pero también comprobamos un agudizarse de las limitaciones a las razas de color, en especial a las africanas.

En materia de *matrimonios*, pongamos por caso, una Real Cédula de 1687, dispuso que los militares casados con negras o mulatas no tuviesen acceso a ciertos cargos elevados. Parece, sin embargo, que la Junta de Guerra de Indias podía dispensar el impedimento. La pragmática de 1766, que obstaculizaba el matrimonio entre personas de distinta situación social (exigiendo el consentimiento previo de padres o tutores), fue interpretada en Venezuela como prohibitoria de las casamientos blanco-africanos. El año 1788, el Cabildo de Caracas pedía al Rey se conservase en vigor la medida.

Si pasamos a las *órdenes sagradas*, recordaremos que, durante el siglo XVII (al revés del precedente) los Obispos indianos eran contrarios a ordenar mestizos y otros hombres de color. Los seminarios también se les cerraron. En 1725, el Sínodo de Huamanga prohibió que se ordenasen mestizos, cuarterones o negros; los ya sacerdotes no deberían recibir parroquia y a los que la tuvieran se les negaría en adelante toda promoción.

Pero la Corona derogó estas reglas draconianas el año 1728. No obstante, en 1739 una bula de Clemente XII vedó la profesión agustina a mestizos y mulatos.

A fines del XVIII, el estado eclesiástico se hallaba —“de jure” o “de facto”— herméticamente cerrado a los africanos. El zambo José Manuel Valdés, que fue profesor de medicina en la Universidad limeña, obtuvo dispensa papal que le permitía ordenarse: no pudo hacerlo por oposición del Cabildo Metropolitano. Los “pardos” (personas de origen negro) venezolanos no podían ser sacerdotes. En 1788, el Cabildo de Caracas solicitaba al Rey se mantuviera esta situación. Aducía, sofisticadamente, que los pardos serían malos eclesiásticos por deficiente preparación... ya que

el Seminario, la Universidad y los estudios de las órdenes religiosas les estaban cerrados.

Sólo el año 1813, por decreto de las Cortes de Cádiz, se levantaron estas cortapisas. Pero ya las Indias habían entrado a un proceso histórico nuevo, en el cual las normas metropolitanas tenían escasísimo peso.

Las restricciones parecen haber sido menos tajantes en cuanto al sexo femenino: un bello edificio de la capital mejicana es el dieciochesco convento de Corpus Christi, para indias hijas de caciques.

Desde el primer tercio del siglo XVII, los africanos se vieron excluidos de los *cargos públicos* y del *ejército* (salvo de las milicias). Pero la calidad de africano (pardo) era "dispensable", mediante el pago de una suma a la Corona: esta dispensa (como otras referentes a múltiples materias) se llamó "gracia al sacar" y fue reglada por Reales Cédulas de 1795 y 1801. Mas la "gracia al sacar" no compraba la estima social: Depons nos habla de una familia africana de Caracas, a la cual la "gracia" —onerosamente obtenida— sólo le significó el derecho a arrodillarse sobre alfombra en la iglesia.

Si ahora volvemos los ojos a la *educación*, asimismo hallaremos un progresivo endurecimiento frente al no español.

Las primitivas Universidades habían estado abiertas a las razas de color. La de Méjico, según la Real Cédula que la fundó, debía admitir indios (1551). La de San Marcos, Lima (1581) sólo alejaba de sí a quién "tuviese nota de infamia" (artículo 238 de los estatutos).

Es instructivo seguir en Konetzke cómo evolucionó la interpretación de este artículo. Al principio no se consideró que él excluyese de la Universidad a los hombres de color. Tanto fue así que se propuso una reforma expresa eliminándolos de las aulas. Pero el Consejo de Indias rechazó la reforma y dijo:

"En cuanto a la exclusión de los mestizos, zambos, mulatos y cuarterones, se observe la Constitución 238".

Nótese la deliberada ambigüedad del Consejo. No acepta la expulsión lisa y llana de los no españoles, pero —al remitirse al artículo 238 sin precisar su correcta interpretación— tampoco los declara redondamente aptos para los estudios universitarios.

Esto sucedía al finalizar el siglo XVII: ya se manifestaba oposición a que la universidad admitiera mestizos y africanos.

En el XVIII se obtuvo, por fin, que una Real Cédula de 1752, reiterada dieciséis años después, interpretase el artículo 238 como vedando la matrícula y los grados universitarios a mestizos, zambos, mulatos y cuarterones, "por la infamia de hecho con que están manchados".

Aquí comprobamos cómo distintos espíritus pueden conducir a diversas interpretaciones de un mismo texto. En el XVI, el ánimo igualitario permitió que, amparados en el artículo 238, los hombres de color estudiaran en San Marcos y aún llegasen al profesorado universitario; en el XVII, declinando el espíritu nivelador, se quiere retorcer contra los no españoles el artículo 238 y, finalmente, durante el XVIII, muerto ya el ánimo de igualdad, el mismo artículo se vuelve contra los hombres de color y los arroja de la Universidad ⁶¹.

Otras Universidades del XVIII siguieron igual camino, v. gr., la de San Jerónimo en la Habana (1730). En cambio, curiosamente, a partir de 1797 se permitió que los pardos venezolanos cursaran medicina, y en 1800, la Audiencia de Caracas mandó que no se les entrabara el ejercicio de la cirugía. Los colegios asimismo oponían obstáculos a la gente de color. Y hasta les era discutida la enseñanza de las primeras letras: en 1723, el Cabildo de Buenos Aires prohibió impartirla a mestizos y mulatos, quienes debían sólo aprender la doctrina cristiana.

Todo esto obedecía a vehementes sentimientos colectivos. Los escasos pardos venezolanos que llegaron a la Universidad o a los Seminarios, sufrieron dura persecución de sus condiscípulos. Existía el convencimiento de que la enseñanza debía ser monopolio blanco. Si se procediese en otra forma, explicaba el Cabildo de Caracas al Rey el año 1796; si se franquease a los pardos "la instrucción de que hasta ahora han carecido y deben carecer en adelante", las consecuencias serían desastrosas, no sólo para los blancos sino para la metrópoli misma ⁶².

Pese a todo, no faltan en el campo educacional aisladas figuras de africanos; José Manuel Valdés, pongamos por caso, profesor de medicina en la Universidad de San Marcos (Lima), zam-

⁶¹Konetzke, Ricardo: *Sobre el problema racial en América española*. (Ver referencia N.º 11), 210 - 212.

⁶²En Rosenblat, op. cit. (Ver referencia N.º 11), V. II, Conclusión, Nota 2a, pp. 183, 184.

bo, o Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, también zambo y médico, Director de la Biblioteca pública quiteña. Mas son excepciones.

También excepcionalmente, hallamos institutos educacionales abiertos a las castas: por ejemplo, según testimonio de Humboldt, la Academia de Nobles Artes mejicana. En cambio, los estatutos de otra Academia mejicana, fundada por Cabrera y dedicada a "la muy noble e inmemorial arte de la pintura", excluían perentoriamente a "discípulos de color quebrado"⁶² bis.

Sólo en 1813 las Cortes de Cádiz levantan las trabas opuestas a la instrucción del africano. Pero ya hemos dicho que esta medida apenas repercute en la América estremecida por la revolución.

Comprobamos pues, un multiplicarse los "escollos de la igualdad" a medida que avanzan los siglos: del XVI al XVII y de éste al XVIII. El fenómeno afecta a todos los no españoles, pero quizás pudiésemos señalar una escala de intensidad: grande para los africanos (negros, mulatos y zambos), mediana para los mestizos, pequeña para los indios.

Aún se podría sostener que estos últimos escapan al fenómeno. Vimos que todavía al comenzar el siglo XIX, el Consejo de Indias equipara las noblezas española e indígena. Los nobles indios tienen becas en la Escuela de Minas del Cuerpo de Minería (México, 1783). Deben ser admitidos en el Real Colegio de Nobles Americanos (1792) y en los seminarios de La Plata (1778).

La parcial subsistencia del espíritu igualitario respecto a los indios, se extiende a los que no son nobles. La Real Cédula de 26 de Marzo de 1697, que hemos citado tantas veces, expresa que a los indígenas plebeyos "también se les deba contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre que llaman del estado general"⁶³.

Y así en materia de *matrimonio*, la Audiencia de Chile declaró que era irracional e injusta la oposición de padres españoles, basada en ser indios el novio o la novia. El Consejo de Indias aprobó tal declaración. En materia de *sacerdocio*, el año 1769 una instrucción real disponía que los estudiantes de seminarios fuesen, en una tercera o cuarta parte, indios y mestizos. Había novicios in-

⁶²bis José Bernardo Couto: *Diálogo sobre la Historia de la Pintura en México*. (Fondo de Cultura Económica, México, 1947. Biblioteca Americana, N.º 3). Nota 53, 141.

⁶³Fernández de Recas, op. cit. (Ver referencia N.º 56), loc. cit.

dígenas en la Universidad jesuita de Córdoba. El Colegio para naturales que regentaban los franciscanos en Chillán produjo varios sacerdotes mapuches al terminar el siglo XVIII, tanto para la Orden Seráfica (los frailes Francisco Inalicán, Pedro Quincahuala, Juan Cavilgir y Francisco Millapichún) como para el clero secular (los diáconos Pascual Renquiante y Juan Bautista Anicoyán). Por último, en materia de *educación*, la Audiencia chilena ordenó que los alumnos mapuches del colegio de Chillán también estudiaran filosofía, teología y latín, como los españoles. Y el acuerdo del Cabildo bonaerense, arriba citado, que prohibía enseñar las primeras letras a los africanos, agregaba que debían aprenderlas sólo muchachos españoles e indios.

Por lo demás, la educación del indio prolongaba una conducta tradicional, coetánea con el inicio de la conquista. En el Méjico del siglo XVI, las órdenes religiosas acometieron activamente esta enseñanza. En Quito funcionaba el Colegio franciscano de San Andrés, para indios y españoles, mas especialmente dedicado a los primeros; este Colegio tuvo un alto nivel técnico, sobre todo musical. Desde el siglo XVII, los jesuitas peruanos enseñaban a los hijos de *curacas* el latín, música y matemáticas, en los Colegios del Príncipe (Lima) y de San Francisco de Borja (Cuzco). Y así los ejemplos podrían multiplicarse.

4.— *El desprecio social y las castas.*

El síntoma capital de la decadencia en el ánimo igualitario es, creemos, la aparición del menosprecio hacia las clases inferiores.

Es un sentimiento nuevo para la sociedad indiana, al menos en su universalidad e intensidad. Además, es un sentimiento ajeno a la tradición medioeval heredada por el mundo hispánico..

En efecto, si bien la Edad Media escalonaba cuidadosamente las clases, de inferior a superior, esta graduación no admitía el desprecio social. Desde luego, todos eran vasallos: el siervo de su señor; el señor del rey; el rey del emperador; el emperador del pontífice y éste de Dios. Para nadie entonces, era motivo de vanagloria ser señor de su vasallo... porque todo hombre era al mismo tiempo vasallo de su señor.

Por otra parte, el príncipe o el barrendero, el siervo o el pontífice, eran sólo papeles en el drama vital: bajo los distintos disfraces, alentaban hombres esencialmente idénticos. Fue el tema favorito de la literatura contemporánea, tema que Cervantes reco-

gería después en el Quijote. La muerte, la gran niveladora, desnudaba a los hombres de sus respectivos disfraces y descubría esa igualdad esencial: así lo pintaban las "danzas macabras" del medioevo.

Finalmente, todos los papeles importaban en el drama, aun los más insignificantes. Pues el orden social tenía a Dios como objetivo, y a Dios se llegaba metódicamente, yendo de lo pequeño a lo grande a través de lo mediano:

"Pues... la ley divina es conducir las cosas más bajas a las más altas a través de las intermedias. Por consiguiente... no todas las cosas son reducidas a su orden igual e inmediatamente, sino las más bajas a través de las intermedias y éstas a través de las más altas"⁶⁴.

La sociedad indiana del XVI, vivamente igualitaria, continuaba la línea medioeval y desconocía el menosprecio de clases, al menos en gran escala.

En cambio, los siglos XVII y sobre todo XVIII ven como este menosprecio se vuelve tajante, hirientísimo, contra los no españoles, especialmente contra los africanos. Se comprueba así el progresivo colapso del espíritu igualitario.

Los pardos, y a veces también los mestizos, son declarados "infames" y se les niega la "limpieza de sangre". Más a menudo, sin embargo, estas limitaciones se reservan al origen negro. La sangre india no empaña la "limpieza": así dice Solórzano, agregando que siempre los tribunales han mantenido tal principio, y así se lee en la Real Cédula de 1697. Otra Real Cédula fechada el año 1747, exhorta a don Gaspar de los Reyes de Alfaro, indio o mestizo cacique de Xilotepec (Méjico), a no mezclar su sangre con la de estirpes desiguales:

"También os encargo que a todos los de vuestra estirpe, así hombres como mujeres, no les consintáis en manera alguna casen desigual en sangre, con otras diferentes castas de mulatos o lobos (zambos), porque así se pierde la nobleza entre los caballeros de limpia sanguinidad, si no que casen con los de su sangre, para que tengan más fuerza y derecho en defender los fueros de que les hago merced, y no vaya obscureciendo vuestra nobleza y sanguinidad de que (hasta) hoy habéis gozado y gozaréis"⁶⁵.

⁶⁴Bula "Unam Sanctam", de Bonifacio VIII (1302). Su texto en Bruce Ross, James y Martin Mac-Laughlin, Mary: *The Portable Medieval Reader*. (New York, The Viking Press, 1950), 234 y ss.

⁶⁵Fernández de Recas, op. cit. (Ver referencia N.º 56), 15, 151.

Queda claro, pues, que la sangre indígena es limpia y se en- vilece al cruzarse con la africana. Todavía en 1806 el Consejo de Indias confirma esta tesis. Lo mismo se dice de la sangre filipina, mediando el siglo XVIII.

Si el indio queda, por ende, "libre de infamia" y "limpio de sangre", la situación no es tan favorable para el mestizo: a veces se le asimila al indio, a veces a las castas africanas.

Los pretextos de la "infamia" eran los mismos que, ya du- rante el siglo XVI, justificaban los ataques a mestizos y africanos: para ambos la ilegitimidad; para los pardos, a mayor abundamien- to, su ascendencia esclava, o sea, según el extraño concepto de la época (que analizamos más arriba), de delincuentes.

A fin de sopesar la fuerza que va tomando el desprecio so- cial, es interesante considerar algunos textos que lo manifiestan ⁶⁶.

En el siglo XVI, conocemos uno solo. El año 1576, el visita- dor jesuita Juan de la Plaza escribe desde el Cuzco, refiriéndose a los sacerdotes mestizos:

"...comúnmente tienen los españoles, y especialmente los eclesiásticos y religiosos, mucha aversión con ellos, porque son muy conocidos en el color, y para sacerdotes conviene que sean muy ra- ros los que se reciban".

Pero si saltamos al siglo XVIII, los textos se multiplican. Co- piaremos algunos:

En 1706, la Audiencia de Lima dispone que ningún negro, zambo, mulato ni indio puro pueda dedicarse al comercio, "en aten- ción a que dicha gente tienen poca fe y llaneza en lo que venden, y no ser decente que se ladeen con los que tienen este ejercicio (el mercantil) ... y se ocupe cada cual de ellos en el ejercicio de ofi-

⁶⁶El texto de 1576 en Konetzke, Ricardo: *Sobre el problema racial en la América española*. (Ver referencia N.º 11), 205.

El texto del año 1706 en Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de: *Noticias Secre- tas de América*. (Ediciones Mar Océano, Buenos Aires, 1953), VI, 324, Nota 1.

Los textos de 1767, 1788, 1796, 1799, y 1801 en Rosenblat, op. cit. (Ver referencia N.º 11), V, II, II, N.º III, 155, Nota 1; N.º V, 163; N.º VII, 181, 182, 183, Notas 1 y 2, y 184.

El texto de 1795 en Madariaga, Salvador de: *El Auge del Imperio Espa- ñol en América*. (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1955), Parte II, XV, 321.

El texto de 1805 en Corvalán, Jorge y Castillo, Vicente: *Derecho Procesal Indiano*. (Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1951. Colección "Memorias de Licenciados", V. XX), Apéndice XI, 408.

Los subrayados son nuestros.

cios mecánicos, pues solamente son a propósito para estos ministerios". Nótese que la prohibición incluye al indio y en cambio, elimina al mestizo, dos circunstancias poco usuales.

En 1767, el Virrey Amat se quejaba de que concurrían a la Universidad personas "*con el feo borrón de un vilísimo nacimiento de zambos, mulatos y otras peores castas, con quienes se avergonzaban de alternar y rozarse los hombres de la más mediana esfera*".

El año 1788, el Cabildo de Caracas escribía al Rey:

"Los pardos son vistos aquí *con sumo desprecio*".

Añadía que este desprecio se originaba en las cargas ("pechos") que las leyes reales imponían a los africanos; en sus ascendientes esclavos y en su ilegitimidad. Terminaba diciendo que era necesario "sostener la diferencia que había entre blancos y pardos", pues de lo contrario, expresaba, "se harán (los pardos) insufribles por su altanería, y al poco tiempo querrán dominar a los que en su principio han sido sus señores".

Hacia 1795, los blancos argentinos reclamaban de las "gracias al sacar" concedidas a los africanos, manifestando que éstos "vendrían a ocupar (los cargos públicos) sin impedimento, mezclándose e igualándose con los blancos y gentes principales y de mayor consideración y de mayor distinción en la república, en cuyo caso, *por no sufrir este sonrojo*, no habría quien quisiese servir los oficios públicos".

Al año siguiente, las mismas "gracias al sacar" arrancaban al Cabildo caraqueño esta dolorida queja:

"¿Es posible que han de confundirse los vasallos limpios, distinguidos y honrados *con hombres de linaje vil y despreciable?*" Y remachaba luego el concepto tradicional:

"Los pardos, mulatos y zambos... tienen el infame origen de la esclavitud y el torpe de la ilegitimidad".

Entre mestizos y mulatos, escribe el obispo de Michoacán (Méjico) el año 1799, "hay muchas familias que por su color, su fisonomía y modales podrían confundirse con los españoles, *pero la ley los mantiene envilecidos y despreciados*".

El año 1801, el coronel Cabello publicó en el "Telégrafo Mercantil", de Buenos Aires, una "Memoria" sobre la infamia que afectaba a algunas castas, pidiendo se limitara o aboliese. La "Memoria" revelaba el peso que tenía la infamia en la sociedad de época. Copiamos:

“¿Qué diré de las disensiones y pleitos que suelen originarse por razón de la vileza e infamia aneja a esta clase de gentes? Un falso rumor popular que se levante y difunda sin fundamento alguno, basta para infamar las familias más acreditadas y para que los mal intencionados se juzguen autorizados a injuriarlas con los más viles sarcasmos. Si algún joven pretende tomar el estado de matrimonio con alguna persona de quien se sospeche o se diga que participa algo de semejantes razas o castas, aunque de muy remotas generaciones, aquí es el desacreditarse unas familias a otras, aquí las disensiones, las enemistades perpetuas, los pleitos y los males sin fin”.

Por último, el año 1805, un auto acordado de la Audiencia de Chile manifiesta: “...teniendo a la vista que para contener la esclavitud en sus deberes era de necesidad algún castigo, por estimularlos más (a los esclavos) el temor *que el honor de que carecen...*”

Durante un siglo, pues, se nos pinta el mismo cuadro: las castas son viles, infames, de sangre manchada, despreciables y despreciadas; son indignas de codearse con los blancos; los hombres más modestos se sonrojan al rozarlas; carecen de honor. El individuo sospechoso de pertenecer a ellas es abrumado a sarcasmos; la imputación de sangre obscura provoca disensiones sin cuento. El origen de las castas no sólo es bajo por la esclavitud: además es torpe, casi obsceno, por la ilegitimidad: “tienen su origen en la unión de los blancos con negras”, dirá con repugnancia el Cabildo de Caracas en su ya citado memorial de 1788. ¡Qué lejos está el siglo XVI! El igualitarismo se ha extinguido para siempre.

Así la sociedad indiana —manteniendo la estricta jerarquización, mas perdido el espíritu igualitario— deriva a lo que Lipschutz ha llamado “pigmentocracia”: un mundo dividido en castas de origen racial, estrechas e infranqueables. O sea, evoluciona a la forma más explosiva de clases sociales: aquella basada en el factor étnico. Pues las clases basadas en el nacimiento, la educación o la fortuna son de límites flúidos, admiten progreso. Y esta esperanza de progreso, esta posibilidad de ascenso, son válvulas de escape a las tensiones sociales. Pero el pigmento racial es insuperable, imborrable: el zambo rico, el zambo instruido, el zambo

genial... siguen siendo zambos y por tanto infames, y el más mísero patán blanco desdeña rozarse con ellos.

A este enfoque no bastan las clasificaciones tradicionales: mestizo, negro, mulato, zambo. Tales categorías ahora se dividen y subdividen al infinito de modo que cada nomenclatura indique, con exacta y minuciosa precisión, las combinaciones y proporciones de las diversas sangres. Es la mejor señal de la obsesiva importancia que va tomando la raza. ¡Y ay del desprevenido extranjero que asigne a un americano casta inferior a la que éste cree corresponderle! Según recuerdan Juan y Ulloa, el aludido —sonrojado con el insulto— rectificará de inmediato a su interlocutor.

Al terminar el siglo XVIII, las castas llegaban —en algunas clasificaciones— a veinticuatro. Menudeaban los nombres ridículos. Se hablaba, por ejemplo, del “salta atrás” (hijo de mulata y “morisco”, o “tercerón”, que a su vez procedía de blanco y mulata). El hijo de zambo y “calpán mulata” (hija por su parte de zambo y mulata) era un “tente en el aire”; el “tente en el aire” con mulata procreaban al “no te entiendo” y éste, cruzando con india, daba origen al “ahí te estás”. Un treintaidosavo de sangre africana (o sea, un chosno negro puro) hacía de un hombre “requinterón”, encajándolo para toda la vida en una casta infame.

Es cierto que la Corona —perennemente urgida de dinero— había establecido, como vimos, “gracias al sacar” que permitían a algunos africanos, mediante el pago de sumas determinadas, evadirse de sus castas. Pero esta evasión era legal, no social: el mundo indiano, que protestaba vivamente contra las “gracias”, seguía además rechazando a los africanos que se acogían a ellas. Al respecto, recuérdese el ya citado testimonio de Depons.

Cómo la sociedad americana consiguió superar problema tan vital, es el punto que abordaremos brevemente en la tercera parte de este ensayo.

III. MESTIZAJE Y CASTAS

Pensamos que fue el mestizaje —en su sentido amplio de cruce racial— el factor que pulverizó las castas indianas.

Otros elementos pudieron también ayudar. La independencia —v. gr.— sacudió violentamente las estructuras sociales: la anarquía y la guerra civil envolvieron al mundo indiano. Esto sin

duda aflojó las barreras entre las clases. Precursores como Tupac-Amaru y caudillos de la emancipación como Hidalgo, se mostraron enemigos del régimen social basado en las castas. Pero, a nuestro juicio, fue la mezcla racial el elemento que en definitiva corroyó esas castas, de manera lenta, mas inexorable.

Ya dijimos que eran dos los impulsos que llevaban al español al mestizaje, considerando el fenómeno desde un punto de vista espiritual. El primer impulso, el igualitario, fue declinando paulatinamente, según vimos, hasta extinguirse. Pero, en grado mayor o menor, durante dos siglos fomentó el cruce racial. El segundo impulso, mientras tanto, permanecía intacto a través del tiempo: como el hispano era él mismo resultado de una intensiva mezcla étnica, no tenía ninguna repugnancia a continuarla con indígenas o negros. Madariaga, en su novela *Corazón de Piedra Verde*, simbolizó ese matiz del alma española: el protagonista, hidalgo hispano por cuyas venas corría sangre de moros y judíos, fue llevado por el destino a América y al matrimonio con una princesa azteca.

Pero el español no sólo miraba el cruce sin repugnancia, sino que lo buscaba activamente: había en los conquistadores lo que podríamos llamar una voluntad mestizadora, una urgencia, vital más que sexual, de reproducirse y perpetuarse y poblar. Esta urgencia eclipsaba, sublimándolo, el pecado carnal. La Iglesia combatió horrorizada tal obscuro, pero hondo y firme sentimiento de los colonizadores. A cada paso, los anales de la Inquisición registran procesos fulminados contra quienes sostenían que no era pecado el acto sexual con indias solteras. Hasta se alegaba que la fornicación con indígena casada no era ofensa mortal. Un Pedro de Soto fue juzgado en Chile, al finalizar el XVI, porque —discutiendo el tema con unos amigos— había manifestado, muy sorprendido:

“¿Pues eso es pecado? Y diciéndole que sí, volvió a decir, disminuyéndolo: así, así, venialmente”.

Por los mismos años, el conquistador chileno Francisco de Aguirre expresaba, con incomparable precisión, la voluntad mestizadora. Aguirre, cuyos hijos mestizos se contaban por decenas, tropezaba con los inquisidores por haber manifestado (según con-

fesó) "que se hace más servicio a Dios en hacer mestizos que el pecado que en ello se hace" ⁶⁷.

Por 1545, un conquistador paraguayo reflejaba iguales sentimientos, ironizándolos. Escribía: "estos son guaraníes... y nos dan hijas para que nos sirvan en casa y en el campo, de las cuales y de nosotros hay más de cuatrocientos mestizos entre varones y hembras, *porque vea vuestra merced si somos buenos pobladores, lo que no conquistadores...*" ⁶⁸.

Los indios, por su parte, tienen vivo interés en el cruce. Xicotencatl ofrece a Cortés las mujeres tlaxcaltecas:

"Os queremos dar nuestras hijas, para que sean vuestras mujeres y hagáis generación, porque queremos teneros por hermanos, porque sois tan buenos y esforzados" ⁶⁹.

Torquemada añade que semejantes ofertas eran comunes, al menos en Méjico. Y Fernández de Oviedo nos muestra a las indias de la Española emblanqueciéndose —mediante dolorosos tratamientos— para seducir a los conquistadores.

Todavía más enérgica es la mezcla española-africana, alentada por el clima tropical y por el atractivo de las negras.

El torbellino mestizador fue desintegrando las castas, haciendo flúidos e imprecisos los límites interraciales. Las restricciones que la sociedad y la ley imponían a los no españoles, se volvieron teóricas cuando el cruce universal convirtió al "blanco puro" en un ejemplar de Museo. Como dice Madariaga, esas restricciones suponían unos pocos y tajantes colores: blanco, negro, cobrizo... y la paleta india registraba innumerables matices y combinaciones.

Porque —y esto contribuyó especialmente al final de las castas indianas— ellas eran más *color* que *raza*. Desde el siglo XVI hallamos en los documentos frases como: "Maese Pablo, de color mulato", o bien: "Juan Andrés, natural de Lima, de color mestizo" ⁷⁰. Los colores se desvanecían con el cruce repetido y emblan-

⁶⁷José Toribio Medina: *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. (Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1952), Parte I, V, 85; XI, 195.

⁶⁸Citado por Salas, op. cit. (Ver referencia N.º 16), VI, 192.

⁶⁹Bernal Díaz, op. cit. (Ver referencia N.º 2), V. I (1795), LXXVI, 340.

⁷⁰J. T. Medina: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*. (Ver referencia N.º 18), Segunda Serie, V. V (1961), N.º 51, 234-235.

quecedor. Pronto un octavo de sangre india (o sea, un solo bisabuelo indígena), o un dieciseisavo o bien un treintaidosavo de sangre negra (es decir, respectivamente, un solo tatarabuelo o chosno africano) ya no obstarían para ser catalogado "español".

Así la clase "blanca", o "española", se alimentaba continuamente de quienes, en raza estricta, eran ni una ni otra cosa. Y de esta manera, según afirma Rosenblat, las castas perdieron ese significado étnico y se resolvieron en simples clases sociales. "Blanco" y "español" pasaron a ser sinónimos de "ricos", de "clase alta", sin especial connotación de raza o color. Al comenzar el XIX, leemos en Humboldt que los zambos y mulatos de Esmeralda se llamaban a sí mismos "blancos", para distinguirse de los indios. Y en el Apure, conoció el viajero a un "español" moreno negruzco, que andaba semidesnudo. Este hombre llamaba a su mujer "doña" Isabel y a su hija "doña" Manuela; se consideraba un caballero blanco y felicitaba al sabio alemán por haber caído entre gente de razón, como él y su familia.

En tal forma, al extinguirse el espíritu igualitario, la jerárquica sociedad indiana —descontrapesada— derivó a la "pigmentocracia" y a las castas, pero éstas, a su vez fueron borradas por el ímpetu mestizador venido del fondo mismo del alma hispana.

IV. FRUTOS DE LA IGUALDAD

Mientras las razas no españolas, especialmente la indígena, han permanecido semi-silenciosas durante este siglo y el anterior, en los siglos XVI, XVII y XVIII dieron abundantes teólogos, historiadores, literatos, hombres de ciencia y artistas.

Son los frutos de la igualdad, ya que el espíritu nivelador, según se ha dicho, abre camino a los méritos excepcionales, cualesquiera que sean el linaje y el pigmento racial. Y porque ese espíritu igualitario va decreciendo, también disminuyen los hombres ilustres indios, mestizos o africanos: muchos en el XVI, menos en el XVII y menos todavía durante el XVIII.

1.— HISTORIADORES.

Forman pléyade los historiadores indios y mestizos del XVI y el XVII.

Cantan sentimientos contradictorios: alaban las estupendas hazañas de los conquistadores; lloran el final de las culturas prehispánicas y se consuelan remitiéndose a los designios providenciales, que siembran la fe verdadera sobre las ruinas del mundo antiguo.

En Nueva España, recordemos a Fernando Alvarado Tezozomoc, autor de la *Crónica Mexicana*, redactada al terminar el siglo XVI.

Tezozomoc fue discípulo de Sahagún. La enseñanza del sabio franciscano produjo otros dos importantes historiadores del pasado indígena.

El primero es don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, príncipe acolhua, descendiente de los reyes de Tezcoco. Escribe cuatro libros: *Historia de la Nueva España*, *Historia de los Señores Chichimecas*, *Compendio Histórico de los Señores de Tezcoco* y una *Memoria*, relativa a los toltecas y a otros pueblos del valle mejicano. Es Ixtlilxóchitl tan cuidadoso de la verdad, que hace certificar por escribano la correspondencia entre sus escritos y las pinturas prehispánicas en que se basan los primeros. Pero sus obras suelen resentirse de una apasionada parcialidad por Tezcoco en general, y en especial por el antepasado de don Fernando que llevara su mismo nombre y fuera aliado de Cortés.

El tercer historiador indígena discípulo de Sahagún, es Domingo de San Antón Muñoz Chimalpain. Sus trabajos abarcan la vida de los mexicas y pueblos afines desde el siglo XI hasta mediados del XVI, incluyendo la conculsta española. A Chimalpain debemos ese desconsolado grito de amor por Tenochtitlán destruida: "¡En tanto que el mundo exista, jamás deberán olvidarse la gloria y el honor de México-Tenochtitlán!"⁷¹.

Nueva España produce también dos grandes historiadores mestizos: Diego Muñoz Camargo y Pedro Gutiérrez de Santa Clara.

Muñoz Camargo, hijo de india tlaxcalteca, inmortalizó su terruño en la *Historia de la Ciudad y República de Tlaxcala*, que utilizó Torquemada y fue referencia favorita de Prescott. En ella se reflejó el odio tradicional de tlaxcaltecas contra mexicas.

Gutiérrez de Santa Clara nació en Méjico, pero se supone su madre era una india isleña. Parece que también tocó la his-

⁷¹Citado por Soustelle, Jacques: *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. (Fondo de Cultura Económica, México, 1956), 7.

toria mejicana y que sus obras al respecto —empleadas por Betancourt— se perdieron. Mas la gloria le ha venido por sus voluminosos *Quincenarios*, referentes a las guerras civiles del Perú, donde Gutiérrez vivió al menos cuatro años (1544-1548). Publicados al comenzar el siglo que corre, los *Quincenarios* no sólo abordan su tema específico, sino asimismo muchas otras materias arqueológicas y antropológicas, indicando un espíritu alerta y científico.

Estos son los historiadores indios y mestizos más destacados de Méjico. Pero no son los únicos.

Fernando Pimentel, su hijo Antonio —fuente de Torquemada y Clavijero— Juan Bautista Pomar (también utilizado por Torquemada) y el nieto de Moctezuma, Antonio Tovar Cano Moctezuma, historiaron el reino de Tezoco. Sobre Tlaxcala escribieron Tadeo de Niza y Juan Ventura Zapata y Mendoza.

Otro Antonio Tovar relató la genealogía de los reyes prehispánicos.

De las antiguas religiones habló Pedro Ponce, noble indígena y párroco de Tzompahuacán, en su *Noticia de los dioses y ritos del gentilismo mexicano*.

Finalmente, los aztecas fueron tratados por Gabriel de Ayala, noble tezcocano, y por el mestizo Cristóbal del Castillo.

Si en esta misma época nos trasladamos al Perú, hallaremos nuevos y notables historiadores.

La cosecha comienza con el inmortal Garcilaso, tantas veces citado en estas páginas. Genio del idioma al par que historiador, el Inca revive el imperio de su raza materna en la primera parte de los *Comentarios Reales*, y en la segunda describe con animación inigualada las guerras civiles del Perú. Mas su objetivo primordial es ensalzar a los indios y mestizos, a quienes llama, "mis parientes". "Soy suyo —dice— y... sólo por servirles tomé un trabajo tan incomportable como este lo es para mis pocas fuerzas, sin ninguna esperanza de galardón suyo ni ajeno"⁷².

Garcilaso se inspiró en otros historiadores no españoles. Uno fue el jesuita mestizo Blas Valera (1551-1598), hijo de Luis Valera y de una indígena que seguía a Atahualpa. Vivía en Juli, a la orilla occidental del Titicaca, y allí escribió en latín varias obras his-

⁷²Garcilaso: *Comentarios Reales de los Incas*. (Ver referencia N.º 7), V. II, Libro VIII, XI, 180.

tóricas. Todas se extraviaron al saquear los ingleses la biblioteca jesuita de Cádiz, el año 1596. Mas fragmentos de ellas han pasado a las del Inca, Anello Oliva y Montesinos.

También es fuente de Garcilaso Diego de Alcobaza, sacerdote mestizo "que puedo llamarle hermano —expresa el Inca— porque ambos nacimos en una casa y su padre me crió como ayo"⁷³, quizá el primero en describir Tiahuanaco.

Si Garcilaso había, en cierto modo, adulterado la historia incaica pintándola con colores excesivamente optimistas, la verdad fue restablecida en forma descarnada por un indio: Felipe Guamán Poma de Ayala. Guamán Poma escribió su pintoresco *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* mediando el siglo XVI, pero sólo en la presente centuria vino a descubrirse en una biblioteca de Dinamarca. Desde entonces ha sido fuente inapreciable para estudiar la realidad del Perú prehispánico, no únicamente por su texto sino también por sus curiosísimos dibujos.

Y hay muchos nombres más: así, hablan del pasado incaico el aimará Juan Santa Cruz Pachacuti, o Salcamayhua, en la *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú* (1598), el Nihuallica, Luis Inca y el sacerdote mestizo Cristóbal de Molina (1535-1591) en sus *Fábulas y Ritos de los Incas*. Al tiempo que otros, como Diego de Castro (el inca Titu Cusi Yupanqui) o el ya mencionado mestizo mejicano Gutiérrez de Santa Clara historian la conquista española o las guerras civiles posteriores.

El resto de América también produce historiadores no españoles: los indios mayas Francisco Hernández Arana y Francisco Díaz, escriben finalizando el XVI, los *Anales de los Cakchiqueles* (conocidos también como *Memorial de Sololá*), crónica del mundo indígena guatemalteco anterior y posterior a la conquista. Otro maya, el cacique Ah Nakuk Pech, nos deja la *Crónica de Chac-Xulub-Chen*, de cadencioso ritmo oriental. En Paraguay, un nieto de india guaraní, Ruy Díaz de Guzmán, es el primer cronista rioplatense y también el primero que rompe lanzas por la raza indoespañola. Y Nueva Granada, en el XVII, nos da dos historiadores biznietos de indígenas: el obispo Lucas Fernández Piedrahíta y fray Alonso de Zamora.

Esta treintena de historiadores indios o mestizos se agolpa, por lo general, en el siglo XVI y al comenzar el XVII: avanzando éste y durante el XVIII casi no hallamos otros similares.

⁷³Op. cit., V. I, Libro III, I, 132.

2.—Teólogos y hombres de Iglesia.

Vimos que la Iglesia americana, pese a la dificultad para admitir razas de color al sacerdocio, tuvo entre ellas Obispos como Luna, del Puerto, Merlo y aún Fernández Piedrahita, y teólogos y predicadores como Rodríguez de Sosa, Jerónimo Valera (hermano de Blas) y Sebastián Grijalva. Casi todos ellos pertenecieron a los siglos XVI y XVII.

3.—Lingüistas y literatos.

También al amparo de la Iglesia se desarrolló tempranamente una escuela de traductores indígenas: hombres que dominaban, amén de sus lenguas nativas, el latín y el castellano.

Estos lingüistas florecieron sobre todo en Méjico, al estímulo intelectual prestado por el Colegio Santiago de Tlatelolco y por la magna obra que emprendió Sahagún.

Son numerosísimos: Angel María Garibay identifica casi treinta. Pero quizá los fundamentales sean Antonio Valeriano, al cual Sahagún llama "el primero y más sabio" de sus colaboradores, nativo de Azcapotzalco; Agustín de la Fuente, de Tlatelolco, "traductor, amanuense, corrector de lenguas, impresor, corrector general de cuanta obra se imprime en náhuatl en la ciudad de Méjico"; Martín Jacobita, del barrio Santa Ana, que llega a dirigir el Colegio; Antonio Vejerano y Pedro de San Buenaventura, ambos de Cuauhtitlán; de Tezcoco el latinista Hernando de Rivas, que asimismo dominaba el castellano a la perfección, y por último Juan Berardo, también colegial en Tlatelolco y nativo de Huexotzincó⁷⁴.

A veces las traducciones de indios o mestizos alcanzaban la maestría de piezas literarias: Garcilaso, por ejemplo, vertió del italiano al español los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. Pero a este respecto el más notable traductor fue quizá Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl, hijo de Fernando.

Bartolomé, muerto hacia 1670, se desempeñaba como párroco de Tzompahuancán, al igual que Pedro Ponce. Según Garibay, esa aldea era famosa por su calor, sus alacranes y el discolo carác-

⁷⁴Angel María Garibay K.: *Historia de la Literatura Náhuatl*. (Editorial Porrúa, S. A., México, 1954), V. II, VII, 224 - 225.

ter de sus habitantes. Pues bien, allí Alva Ixtlilxóchitl tradujo al náhuatl la dramaturgia española: *El Gran Teatro del Mundo* calderoniano y dos comedias atribuidas a Lope: *El Animal Profeta y Dichoso Parricida* y *La Madre de la Mejor*. También escribió, en lengua indígena, por lo menos un gracioso entremés original, que criticaba la administración de justicia en pueblos como el que habitaba el autor.

Un mestizo peruano de la misma época compite con Bartolomé por el cetro de las traducciones: es el "Lunarejo", Juan de Espinoza Medrano (1632-1688). En Espinoza culmina una larga lista de grandes maestros de quechua, iniciada el XVI con otro mestizo: Juan de Betanzos. Es posible que se deba al "Lunarejo" la versión que conocemos de *Ollantay*; además tradujo al quechua los versos virgilianos. Fuera de traductor es poeta, comenta a Santo Tomás y por sobre todo cultiva la crítica literaria. Esta última actividad lo lleva a la fama, con su *Apologético en favor de don Luis de Góngora*, "que acaba con un grito de suprema admiración:

"¡Salve tú, Divino Poeta, Espíritu bizarro, Cisne dulcísimo!"⁷⁵

Madariaga hace ver que esta crítica favorable del mestizo "Lunarejo", en definitiva se ha impuesto sobre la desfavorable del inclito Menéndez y Pelayo.

Y ya que citamos el famoso drama *Ollantay*, conviene anotar que algunos sostienen no es obra prehispánica, sino de las postrimerías coloniales: su autor habría sido el cura mestizo Antonio Valdez, de Chuquisaca.

4.— *Hombres de ciencia.*

No faltan quienes cultiven la ciencia en las razas de color. Durante el siglo XVI, el indio Martín de la Cruz recoge en Méjico el saber de su pueblo sobre plantas medicinales. Otro indígena, Juan Badiano, nativo de Xochimilco, se destaca en esa línea por los mismos años y traduce al latín la obra de su conacional.

Saltando al siglo XVIII, hallaremos al astrónomo Joaquín Velásquez Cárdenas y León, alabado por Humboldt y mestizo se-

⁷⁵Francisco López Estrada: "Literatura", en *El Legado de España a América*. (Ediciones Pegaso, Madrid, 1954), V. II, 7, 488.

gún Madariaga; al zambo quiteño Francisco de Santa Cruz y Espejo y al mulato peruano José Manuel Valdés. El zambo Santa Cruz es médico, Director de la Biblioteca Pública en Quito hasta 1795 y revolucionario: muere en la cárcel por sus ideas. El mulato o zambo Valdés también es médico, profesor del ramo en la Universidad limeña y poeta. Ambos han sido citados más arriba.

5.— *Artistas.*

Sin duda es el arte el campo que los no españoles invaden con mayor profundidad y distinción.

Todas las ramas artísticas tienen notables cultores de color.

Un alto porcentaje de los ejecutantes musicales lleva sangre india o africana. En la historia de la catedral limeña, por ejemplo, se recuerda a dos familias musicales indígenas: los Esparza y los Guarido y Córdoba, virtuosos del arpa y del bajón, respectivamente. Ambas dinastías comienzan el XVI. Durante el XVIII, la misma catedral ve al violinista Baltasar Gómez de León, indio cuzqueño, y a los cellistas Mariano Guayapa, indio, y José Cantón, africano. En Ecuador, hallamos al prodigioso cantante indígena Cristóbal de Garanquí (siglo XVI), cuya fama llega a la metrópoli, y en Argentina al indio José Antonio Ortiz (siglo XVIII), maestro de música y eximio cultor de clave y laúd; su biblioteca registra partituras de Haydn y Boccherini.

Algunos mestizos fueron "maestros de capilla", el más alto honor a que podía aspirar un músico. Tal sucedió, como vimos, al cubano Miguel Velásquez en Santiago. Y a idéntica dignidad llegaron otros dos indoespañoles, asimismo durante el XVI: Gonzalo García Zorro en la catedral bogotana y Diego Lobato en la quiteña. Ambos presentan carreras curiosamente paralelas. Sus méritos les abren camino al sacerdocio y a los honores eclesiásticos y artísticos. Sus enemigos les atacan como mestizos, mas son preservados por el decidido respaldo de espíritus superiores; imbuidos en ánimo igualitario: el obispo Pedro de la Peña protege a Lobato y el propio Felipe II, a García Zorro

Si ahora nos volvemos a las artes plásticas, el papel que desempeñan los no españoles es aún más relevante.

Muchos son anónimos o el tiempo los ha hecho tales. Así ha sucedido, por ejemplo, a los miniaturistas indígenas ecuatorianos y a la escuela pictórica llamada "cuzqueña", también in-

día. Otro indio anónimo pintó en la segunda mitad del XVIII la *Plaza Mayor de Méjico*, según Toussaint el mejor cuadro contemporáneo. Y Méjico igualmente produce los asombrosos decoradores de Santa María Tonantzintla (Puebla) y Tlacoachahuaya (Oaxaca): los que cubrieron las paredes interiores de esas iglesias con una jungla maravillosa: plantas, flores, frutos y figuras humanas o animales, en vívidos colores sobre fondo blanco; los creadores del Espíritu Santo-quetzal. Pero sus nombres se han perdido para siempre.

Sin embargo, es tal la riqueza del arte plástico indio, mestizo y africano, que se puede compilar una larga lista de sus maestros, pese a que es probable los más continúen anónimos.

Hasta Chile llega la huella del mestizo peruano Juan Zapaca Inca (siglo XVII), cuyos lienzos decoran el convento franciscano de Santiago: en ellos vemos las vidas de San Francisco y Santa Clara ambientadas en una ciudad india.

En Paraguay, hallamos al indio Juan Yapirí, que ilustra con sus dibujos una obra del padre Nieremberg vertida a la lengua indígena (siglo XVIII).

Méjico aporta numerosos pintores y escultores a nuestra lista. Ya el año 1556 Pedro Quauhtli, Miguel Toxochicuic, Luis Xochitótoal y Miguel Yohualáhuac pintan las efigies de los antiguos reyes indios. Por los mismos años, eran famosos en la capital mejicana tres naturales, eximios pintores y escultores, a quienes Bernal Díaz compara con Apeles, Miguel Angel y Berruguete: son Juan de la Cruz, el "Crespillo" y Marcos Cipac, o Marcos de Aquino. Este último, según algunos, sería autor de la Virgen de Guadalupe.

El mismo siglo XVI registra dos escultores indios más: Francisco Juan Metl, que talla la portada de la iglesia de Cuitzeo, y Miguel de Mauricio, elogiado por Torquemada.

En verdad, la influencia india en el arte mejicano es tan importante, que un tratadista ha propuesto para el estilo indígena-español un nombre genérico: "tequitqui", palabra azteca que significa tributario.

La tradición artística india se prolonga hasta el XVIII, en el cual hallamos otros dos escultores de genio, el natural Francisco Miguel, quien nos ha dejado el retablo de Ocotlán, y especialmente el mestizo Pedro Patiño Ixtolinque, discípulo de Tolsá.

Colombia nos habla del pintor indio Bartolomé de Figueroa, peruano que vive y trabaja en Santa Fe, Pamplona y Bogotá (siglo XVII).

El XVIII cubano nos trae al "Perote": el negro Pedro Fernández, arquitecto de la catedral de Santiago. El obispo santiaguino lo prefiere, por sus relevantes condiciones a numerosos y distinguidos ingenieros criollos y peninsulares.

Lejana sangre india hay en el gran arquitecto guatemalteco José Manuel Ramírez (siglo XVIII), quien levanta varios célebres edificios de Antigua, entre ellos la Universidad.

Ecuador da también extensa nómina.

El indio peruano Jorge de la Cruz interviene en las construcciones franciscanas de Quito. Su hijo Francisco Morocho levanta la capilla mayor de la iglesia de Riobamba. Ambos se titulan humildemente "albañiles" (siglo XVI). A la centuria siguiente pertenece otro arquitecto de color: José de la Cruz Moreno, negro esclavo que los franciscanos compran en público remate y luego emancipan. Colabora en la ampliación del convento de San Diego (Quito).

Pintor fue el lego franciscano Domingo Brieva, indígena muerto en tanto olor de santidad "que las gentes le quitaron a pedazos tres hábitos que, sucesivamente, le habían servido de mortaja"⁷⁶. Brieva perteneció al siglo XVII, como el artífice indio Francisco Setiña, que construyó el órgano para el maravilloso santuario de Guápulo. Aquí además trabajó el pintor Cristóbal Gualoto (siglo XVIII), seguramente indígena o mestizo.

Mestizo también parece haber sido Miguel de Santiago, quien con su alumno y pariente Nicolás Javier de Goribar llevan a su climax de esplendor la escuela pictórica llamada "quiteña" (siglo XVII). Una hija del maestro Santiago, Isabel, continúa la obra paterna.

Pero los naturales ecuatorianos dieron su mejor fruto en la escultura. Durante el XVII tuvieron a Gabriel Guillachamín —que talló los artonados en la Merced quiteña— y al escultor, pintor y dorador del mismo templo Antonio Gualoto: ambos nombres son indios. Y el XVIII les trajo al "Llauquí" y al "Capiscara", artistas de categoría universal.

⁷⁶José Gabriel Navarro: *Artes Plásticas Ecuatorianas*. (Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Colección "Tierra Firme", N.º 12), C. VII, 169.

Gaspar Zangurima (el "Llauquí"), indio de Cuenca, dominó todas las ramas plásticas y todos sus secretos. Bolívar lo admiraba tanto que lo pensionó por vida.

Manuel Chili (el "Capiscara"), también indio, llevó al más alto nivel la escultura ecuatoriana. Su obra mezcló a influencias europeas una poderosa originalidad. El *San Francisco* quiteño, así como *La Impresión de las Llagas* en Cantuña, dejaron testimonio eterno del vuelo artístico alcanzado por este maestro indígena.

Si, por último, fijamos la atención en Perú y Bolivia, asimismo hallaremos un importante movimiento artístico no español.

Pintores anotamos, corriendo el siglo XVI, a los indios Francisco Juárez, de Huarochiri (quien decora el Hospital San Andrés) y Martín Vinsuf, de Lima. Durante el XVIII se recuerda al pintor indio de Piura, Juan Evangelista.

El XVII es el siglo de Jacinto de Serna, indígena nacido en Lambayeque y discípulo del dorador Francisco Vásquez. También a este siglo pertenece el africano Andrés de Liébana, coautor de la serie pictórica que narra la vida de San Francisco y que se admira en el convento limeño de la Orden. Y en general el XVII comienza la escuela llamada "cuzqueña", íntegramente indígena y casi toda anónima.

Sólo algunos nombres han pervivido. Para esta centuria, los fundamentales son los de Diego Quispe Tito y Juan Basilio Santa Cruz Pumacallao. Ambos trabajan en el convento franciscano del Cuzco; el primero, además, ornamenta la catedral y deja numerosos discípulos. Pero crónicas y documentos han rescatado otros cuzqueños del olvido: Fernando Inca, Antonio y Tito Sinchi Roca y Andrés Quispe para el XVII, y al siguiente Marcos Sapaca y Felipe Mesa.

Los escultores se inician con el indio Francisco Tito Yupanqui (siglo XVI). Venciendo la resistencia del Obispo, que le aconsejaba "que pintase monas, y no imágenes", dejando éstas a "españoles maestros", y de los propios indígenas, que también reclamaban una estatua labrada por "español, que fuese excelente"⁷⁷, Titu Yupanqui talló la hoy famosa y venerada "Mamita del Lago", la Virgen de Copacabana.

El XVIII es pródigo en escultores: el indio José Condori nos lega la fachada de San Lorenzo (Potosí); el cuzqueño Machucama,

⁷⁷Francisco Titu Yupanqui, citado por Diego Angulo Iníiguez: *Historia del Arte Hispanoamericano*, (Salvat Editores, S. A., Barcelona) V. II (1950, C. IX (por Enrique Marco Dorta), 328.

indígena o mestizo, talla maravillosos "pasos" procesionales; Isidoro Fernández Inca trabaja las sillerías de San Francisco (Cuzco); Dionisio Sebastián Acosta Inca esculpe el retablo mayor de Copacabana y el mestizo Juan de Lara corta en Huamanga la piedra para la Merced limeña. Hay todavía otros nombres: el mestizo Pedro Cervantes y el indio José Pascual Quispe. Durante el siglo XVIII, el indio Juan Huacán, de Juli —seguramente discípulo jesuita— labra en Moquegua el retablo mayor de la iglesia matriz. Otro retablo mayor elogiadísimo, el de las carmelitas de Trujillo, se debe también a un indio o mestizo; Fernando Collao. Por último, dos naturales —Juan Collana y Tomás Solier— esculpen en Huamanga la portada de piedra negra de Santa Ana.

Al XVIII pertenece además el mestizo Francisco Villachica, quien se hace célebre en Lima como platero y fundidor, mereciendo ser elogiado por Juan y Ulloa.

Tampoco faltan arquitectos. La iglesia conventual de Santa Clara (Cuzco) se debe al mestizo Juan Gutiérrez y al indio Lucas Quispe (siglo XVI). Al siglo que sigue, igualmente en el Cuzco, Alonso Gasay y Francisco Monya levantan el segundo convento mercedario. Del mismo siglo y ciudad es la famosa iglesia de San Sebastián, joya colonial: su arquitecto es un indio de genio, Manuel Sahuaraura, a quien igualmente se atribuye el claustro mercedario. Otro indio actúa como alarife en la torre derecha de San Sebastián: es Salvador Yamán Auqui.

Arquitectos dieciochescos abundan: v. gr. el mulato Félix De Buendía y el indio Lázaro Cerrato (Chquisaca); el indígena Felipe Chavarría y los cuatro hermanos de la Cruz, también indios (Potosí). El principal de estos hermanos es Sebastián, que trabaja los templos franciscano y jesuita de la riquísima villa y a quien un cronista contemporáneo llama "insigne artífice de la piedra"⁷⁸.

Pero el arte plástico indígena-español se resume y culmina en Perú con un nombre del siglo XVII: Juan Tomás Tuyru Tupac, arquitecto y escultor cuzqueño.

Como escultor, Tuyru Tupac se inmortaliza con la Virgen de la Almudena. La serenidad del rostro mariano, la noble proporción de la estatua, el modelado de las manos de la Virgen

⁷⁸Arzanz y Vela, citado por Angulo, op. cit. (Ver referencia N.º 77), V, III (1956), C. XI (por Enrique Marco Dorta), 508.

y de los pliegues de su ropaje, el cuerpo del Niño Jesús... todo indica la sensibilidad, la maestría técnica, el genio. Genio que volvemos a encontrar en los púlpitos barrocos tallados por Tuyru Tupac para la misma Almudena, San Pedro y quizá también San Blas.

Como arquitecto, la antigua capital incaica debe al noble indio dos de sus mejores monumentos: los templos de San Pedro y Belén, aunque la atribución del último le es discutida.

6.— *Símbolo de la igualdad.*

Pero el símbolo de la igualdad indiana no es un artista genial, como Sahuaraura, Miguel de Santiago, el "Capiscara" o Tuyru Tupac. No es tampoco un científico como Valdés, ni un literato como el "Lunarejo" o Garcilaso, ni un historiador como Alva Ixtlilxóchitl. No hallaremos ese símbolo en el Obispo del Puerto; ni en Beatriz Clara Coya, Gobernadora de Chile, ni en Leonor Alvarado Xicotencatl, Gobernadora de Guatemala. No es el símbolo igualitario Isabel, la esposa india que Ojeda amó con frenesí, ni Juan Valiente, el esclavo prófugo y encomendero.

El símbolo fue Martín de Porres, mulato, hijo ilegítimo que hubo un caballero de Alcántara en una negra de Panamá: el humilde "donado" de los dominicos limeños, que la Iglesia hace poco entronizó en su altares. No fue caso único en Indias (hubo una sierva de Dios morena: Ursula de Jesús), pero sí el más significativo.

Pues Martín, por una parte, encarna las rígidas limitaciones impuestas por la sociedad indiana a las razas de color: el "perro mulato" puede ser santo, pero no llegará a fraile, no pasará de "donado". Mas, por otra parte, Martín nos señala también todas las posibilidades que el espíritu igualitario entrega a los no españoles. El Virrey, Conde de Chinchón, el Arcediano de Lima, Pedro de Ortega y el Arzobispo de Méjico, Feliciano de Vega, besan la mano del "perro mulato". A su muerte —reeditando escenas similares que hemos tomado, páginas atrás, de Guíjo y Garcilaso— asisten a sus exequias la nobleza, el cabildo, las órdenes religiosas; sus humildes parientes se sientan entre los notables y las más altas autoridades —el Virrey a la cabeza— cargan sus despojos. Ha pasado a ser el primero en una sociedad dura, pero abierta.

Y hay más: Martín de Porres asimismo simboliza la tarea universal de la "raza cósmica", que es predicar al género humano la igualdad basada en el amor; la igualdad que no es un rasero brutal y externo, sino que surge del alma penetrada por el cristianismo y apaga y sublima los rencores étnicos y sociales. Por eso el mulato quiere ir al Japón, subir también él la Colina de los Mártires y ser suspendido en el madero sagrado, como el criollo Felipe de Jesús y sus compañeros. Daría así la sangre, al igual que Felipe, por sus hermanos orientales. El sacrificio uniría a los cuatro continentes: el Asia del mártir; la América del Virreinato; la Europa del caballero de Alcántara y el África de la estirpe materna. El ímpetu igualitario de la "raza cósmica" lleva a Martín de Porres, imperiosamente, a luchar por la unidad del género humano; "la unidad de las flores en el cuerpo de Cristo"; la solidaridad sobrenatural de los cristianos "que no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino que nacen de Dios" (Juan, I, 13).