

Raza, género y poder colonial en la Nueva España (siglos XVI-XVII)

Figuras: [Revista académica de investigación](#), vol. 2, núm. 2, marzo-junio 2021.

Recibido:
30 de junio de 2020

Revisado:
21 de julio de 2020

Aceptado:
18 de noviembre de 2020



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Race, gender, and colonial power in New Spain (Sixteenth and Seventeenth Centuries)

 Manuel Apodaca-Valdez
University of Southern, Indiana

Resumen: Con el apoyo teórico de los estudios de género, raza y etnicidad enmarcados en la historia de la cultura afrolatinoamericana, este artículo analiza documentos históricos y narrativas literarias, para explicar que el discurso del racismo tiene sus orígenes en las estructuras del sistema colonial y su ideología esclavista, religiosa y corporativa, que derivó en la segregación jerárquica de castas y el incremento del mestizaje. Aunque en sus conciencias no existía el concepto de raza como hoy lo conocemos, se percibe en la mirada clasista de los criollos de ‘la ciudad letrada’ una política de dominio racial, que aquí se comenta a través del análisis de la *relación* como instrumento literario e histórico, particularmente, *Alboroto y Motín de México*, escrita por Carlos de Sigüenza y Góngora. En el contexto colonial novohispano de los siglos XVI y XVII, el racismo, el sexismo y la violencia de género establecían barreras del cuerpo en relación con el Otro, lo cual generó la segregación de indígenas, afrodescendientes y mestizos, como se puede observar en cédulas y códigos jurídicos del poder colonial.

Imagen superior: *De Español y Negra, Mulata*, de Miguel Cabrera, siglo XVIII, óleo sobre tela, 148 × 117.5 × 5.5 cm. Colección Particular. Galería de Castas Mexicanas. Museo de Historia Mexicana.

Palabras clave: Raza, género, mestizaje, castas, Nueva España, México, historia de la cultura, Sigüenza y Góngora.

Abstract: With the support of gender, race, and ethnicity theories framed in the history of Afro-Latin American culture, this article analyzes literary narratives and historical documents to explain that the antecedent of current racism is found in the discourse and structure of the colonial system, and its enslaving, religious, and corporative ideology, which derived in hierarchical segregation of castes and an increase of *mestizaje*. Although the concept of race as we know it today did not exist in their consciousness, a policy of racial domination is perceived in the classist gaze of the Creoles of ‘the literate city’, which is discussed here through the analysis of the *relation* as a literary and historical instrument, particularly, *Alboroto y Motín de México*, written by Carlos de Sigüenza y Góngora. In New Spain colonial context of the 16th and 17th centuries, racism, sexism, and gender violence established barriers of the body in relation to the Other, which generated the segregation of African descendants, indigenous, and mestizo populations, as can be seen in the colonial power’s writs and juridical codes. Much of that historical and epistemic violence is projected in the society and culture of Mexico and Latin America to this day.

Keywords: Race, gender, mestizaje, caste, New Spain, Mexico, history of culture, Sigüenza y Góngora.

Preámbulo

Como muchos otros aspectos de nuestra vida actual, la violencia de género y el imaginario racializado y de clase de las sociedades latinoamericanas contemporáneas tienen su origen en el periodo colonial. Los abusos sexuales de los conquistadores contra mujeres indígenas, negras y mulatas, registrados en la historiografía del periodo colonial, contrastan con las aspiraciones de la legislación de la época a la luz de interpretaciones críticas actuales, o frente a las versiones maquilladas de “encuentro cultural” entre dos mundos, en las que hacen uso de metodologías de la historia de la cultura¹ y aplican teorías de raza, etnicidad

¹ Agradezco a la *University of Southern Indiana Foundation* por haber financiado parcialmente esta investigación.

Acerca del campo de estudio de la historia de la cultura, Cfr. Florescano, *La función social de la Historia*, 341-368. Ver también Bakhtin, *Rabelais and His World*, 59-144.

Sobre estudios afrolatinoamericanos, Cfr. De la Fuente y Reid Andrews (eds.), *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, 27-485.

y género.² Esta investigación explora el discurso de prácticas legislativas, políticas y culturales degradantes contra afrodescendientes, indígenas y mestizos que fueron también internalizadas y replicadas en múltiples representaciones simbólicas de la cultura colonial, en las que, prestigio y linaje dominaban el ego de las mentalidades de poder. Sin excluir el contexto latinoamericano, este estudio se enfoca en el periodo colonial novohispano de los siglos XVI y XVII, analiza registros históricos de corte jurídico, eclesiástico y literario, cuyo resultado muestra que el racismo y la violencia de género, como hoy los conocemos, tienen antecedentes muy marcados en la mentalidad dominante del colonialismo español o, como dijera Aníbal Quijano, en la ‘colonialidad de poder’ que ha permeado el imaginario colectivo hasta nuestros días.³

Aunque se han referido las intenciones del imperio español con respecto a la conquista de América, se hace necesario todavía analizar el sentido cultural que adquirió la mentalidad europea y su violencia epistémica “de la ley y la educación imperialistas”, en términos de Spivak⁴ en los territorios colonizados, lo cual dio como resultado una transformación distinta a lo que se esperaba. Sus efectos indican que, con la instauración del poder monárquico y transcontinental como aparato de estado y de sus instituciones religiosas, jurídicas y educativas en las colonias de Indias, se pretendía emular totalmente el modelo social y cultural moderno traído de Europa. En el terreno de las mentalidades, la política de control y dominio del sistema colonial cristiano encontró desde sus inicios fundamentos filosóficos en los antiguos griegos, particularmente en la *Política* de Aristóteles, quien argumentaba sobre la ‘esclavitud natural’ como categoría humana que correspondía

² Sobre teorías de raza y etnicidad, ver Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America,” 215-232; Duncan, *Contra el silencio*; Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*; Hall, “Cultural Identity and Diaspora”; Gilroy, “Cultural Studies and Ethnic Absolutism”; Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*; Miles and Brown, *Racism* y Wade, *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom*, 2-18. Sobre estudios de género y cultura latinoamericana, ver Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender and the Self*; Schutte, “De la colonialidad del poder al feminismo decolonial en América Latina,” 137-158 y Lugones, “Toward a Decolonial Feminism,” 742-759.

³ Para el filósofo peruano Aníbal Quijano, la ‘colonialidad de poder’ abarca dos elementos que fueron introducidos a América: 1. Formas de producción, explotación y trabajo derivadas del capitalismo colonial/moderno y 2. Una nueva categoría mental para codificar las relaciones entre conquistadores y conquistados: la idea de ‘raza’ como diferencia biológica, estructural y jerárquica entre dominantes y dominados. Cfr. Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America,” 215.

⁴ Spivak retoma de Foucault el concepto de violencia epistémica para aplicarlo al contexto de su teoría feminista y post-colonial sobre la mujer subalterna. Cfr. Spivak, “A Critic of Postcolonial Reason,” 2199. Ver también Asher, “Spivak and Rivera Cusicanqui on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms,” 512-524.

a los 'bárbaros' o extranjeros.⁵ Este pensamiento sería retomado después por el cristianismo renacentista, impregnado de escolasticismo, quienes lo aplicaron y aderezaron para entender y designar a los "indios" como 'incivilizados', 'no europeos' y 'paganos',⁶ por demás términos impuestos desde una lógica y una política eurocentrista y colonizadora que atentaban contra las identidades históricas de africanos e indígenas. Justificadas en el poder que le otorgaba la bula papal de Alejandro VI a los Reyes Católicos en 1493 y tras deliberaciones de la corte de Castilla con juristas, canónigos y universitarios, se constituyeron las llamadas "Leyes de Burgos" en 1512, en las que se escribieron decretos que legitimaban la conquista y justificaban la esclavitud de los indios al ser considerados como bárbaros, "hombres sin virtud alguna"⁷ según la concepción grecolatina. Esta política que enarbolaba el dominio de la 'civilización' contra la 'barbarie' a través de nociones de supremacía racional y negación de todo 'paganismo' fue similar a otras prácticas de exclusión de la sociedad de Castilla, como la discriminación de los cristianos viejos contra conversos, judíos y moros, de la cual, sugiere María Elena Martínez, se derivó el llamado estatuto de "limpieza de sangre" desde principios del siglo XV, aunque la primera legislación al respecto parece haber sido en Toledo en 1449.⁸ En los procesos de colonización del Nuevo Mundo, las ideas filosóficas escolásticas adoptadas por el imperio convergían con un creciente interés por distinguir las identidades étnicas y religiosas en términos de raza, casta o linaje y fueron el aparato ideológico que dio sentido a la conquista de América mediante la evangelización y la implantación de un nuevo pensamiento y cultura. Sin embargo, la conquista espiritual, material e ideológica no fue tarea corta ni sencilla, pero alcanzó su cenit durante el siglo XVII. Todo el extenso periodo que duró el colonialismo español en México se caracterizó por una marcada jerarquización social que distinguía

⁵ El término "bárbaro" fue usado por los griegos para designar a todo aquel individuo extranjero que no compartiera el pensamiento y la moral griega. Esta noción fue retomada por la filosofía escolástica medieval y a su vez por los jurisconsultos y canónigos castellanos de principios del siglo XVI. Ver Pagden, *La caída del hombre natural*, 75-82; Restall, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, 131-145.

⁶ Pagden, *La caída del hombre natural*, 76.

⁷ Pagden, 53. Ver también Pietschmann, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, 73-79.

⁸ La primera vez que se aplicaron los estatutos de limpieza de sangre fue en Toledo en 1449, después de los amotinamientos en varias partes de la ciudad que tuvieron como blanco la judería y los cristianos nuevos. Como resultado, el alcalde mayor de la ciudad, Pedro Sarmiento, junto con otros oficiales emitieron un decreto prohibiendo que los judíos y sus descendientes pudieran ocupar cargos públicos de gobierno en el ayuntamiento. Cfr. Martínez, *Genealogical Fictions*, 29.

la calidad fisiológica y el estatus de las personas entre españoles peninsulares, criollos blancos, indios, negros y el resto de las llamadas ‘castas’ o mezclas racializadas.

Sexualidad y raza en la lectura del cuerpo esclavizado

Durante la época colonial, la cultura pública patriarcal mantenía el control sobre el cuerpo y la voluntad de las mujeres. Aunque no se puede generalizar, como en muchos contextos aún vigentes, durante el siglo XVII se concebía la virginidad como honor público en vez de personal, se castigaba el adulterio en el caso de las mujeres blancas, y se hacían esfuerzos por mantener la reproducción de genealogías que al cabo del tiempo acabaron fundiéndose. Sin embargo, una diferencia sería la división notable entre distintos tipos de mujeres, estratificadas como el resto de los individuos por tonalidades del color de la piel, el origen familiar, de casta o de clase. En las relaciones dominante-dominado, esa diferencia era determinante si un dueño fornicaba con su esclava negra o mulata; en esos casos, como indica Asunción Lavrin, “Cohabitar con una esclava no era deshonor”.⁹ En ese esquema desigual y excluyente se puede observar el dominio masculino que incide sobre el cuerpo y la sexualidad femenina sometida, adquiriendo oscuros tonos de violencia y machismo.

Registros históricos del siglo XVI que dan cuenta de la legislación de la Corona española, como las *Leyes Nuevas* expedidas en 1542¹⁰ durante el reinado de Carlos V, decretaron la no esclavización de los indios, quedando como vasallos del reino y sujetos a pagar tributo. Éste y otros factores segregacionistas dieron origen a la división geopolítica de “república de indios” y “república de españoles”,¹¹ lo cual generó exclusión social y sistemas jurídicos separados. Aparte de los establecidos

⁹ Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual,” 506.

¹⁰ Las *Leyes Nuevas* promulgadas durante el mandato de Carlos V, prohibieron la esclavitud de los indios, y abolieron la encomienda, quedando sujetos a vasallaje y pago de tributo al reino. Sin embargo, éstas no se aplicaron inmediatamente en los territorios colonizados y se siguió capturando esclavos indígenas en “guerra justa” en muchos lugares todavía hasta las primeras décadas del siglo XVII. Cfr. Van Deusen, *Global Indios*, 7-8; Pietschmann, *El Estado y su evolución*, 86-89. Sobre la Real Provisión del texto original de las *Leyes Nuevas*, seguimos la versión de Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, I:216-220.

¹¹ Cfr. Nemser, *Infrastructures of race*, 102; Van Deusen, *Global Indios*, 88-119; Martínez, *Genealogical Fictions*, 95-105.

para españoles, se instauró un juzgado de indios en la Ciudad de México y en otros territorios y audiencias para su legislación.¹² Del mismo modo se decretaron ordenanzas exclusivas para controlar a la población negra y mulata, como lo señala el Libro II, Título V, de la *Recopilación*. Al quedar los africanos, por su origen y condición, excluidos tanto de una como de otra división geopolítica, tuvieron que ser adscritos para asuntos de legislación a la ‘república de españoles’ en calidad de esclavos para el servicio doméstico y laboral de todo tipo.

La situación de los fromexicanos en el siglo XVII se mantuvo sujeta a restricciones jurídicas y morales. A pesar de que, desde *Las Siete Partidas* (siglo XIII) la legislación española (que también se utilizó en las colonias) otorgaba algunas concesiones a los esclavos, como el derecho al matrimonio¹³ y, posteriormente, incluso el derecho a acumular bienes, otros decretos destinados a controlar el comportamiento de la población afrodescendiente de la Nueva España restringían, por ejemplo, el derecho a portar armas los negros y mulatos, a usar joyas y sedas las mujeres y obtener puestos de enseñanza y cargos públicos o religiosos los varones.¹⁴ En las colonias americanas, un esclavo o esclava negra no podría poner en riesgo su vida bajo ninguna circunstancia. Si lo hacía, incluso para salvar a un ser querido, podía ser castigado. Los castigos fueron siempre severos; lo menos eran cien azotes por desobediencia y doscientos por haber huido en caso de ser capturado.¹⁵ A diferencia de España, donde el esclavo fue tratado como “miembro de la familia”, en América, el esclavo era un objeto de propiedad con valor económico, por lo que podía ser vendido, castigado e incluso torturado, sin que ello, la costumbre –aunque no la ley–, lo considerase un delito. La ley también podía castigar con multas y cárcel al amo que maltratara, mutilara o abusara de sus esclavos, como lo demuestra la cédula real de 1681 dirigida al virrey del Perú contra el dueño de obraje, Francisco Franco, por considerar el mal estado en que se hallaban los esclavos pardos y cuarterones que laboraban en el obraje de sombreros de Francisco Franco, “donde se hallan cargados de cadenas,

¹² *Recopilación*. Ley xxxvii. “Que se conserve el juzgado de los indios en México, y donde estuviere fundado.” Ver también Stavig, “Ambiguous Visions: Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru,” 77-111.

¹³ *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, particularmente la Partida IV, Título 5, “De los casamientos de los siervos”. Ver también Cortés López, *La esclavitud negra en la España Peninsular del siglo XVI*, 193-194.

¹⁴ Konetzke, “Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas y trajes de los negros y mulatos,” en *Colección de documentos*, II:182-183. Sobre las ordenanzas para ser maestro de escuela se refiere: “que el que hubiere de ser maestro no ha de ser negro, ni mulato, ni indio, y siendo español, ha de dar información de vida y costumbres y ser cristiano viejo” (Konetzke, II:66).

¹⁵ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 1681.

mazos de hierro, barretones, garapiñas y grillos sin tener ningún descanso aun en los días feriados”.¹⁶ Paradójicamente, existía una tensión; por un lado, entre la noción del esclavo como propiedad y, como sujeto cristiano, por el otro, intentaba regular abusos o incumplimientos en las colonias mediante la emisión de cédulas reales y ordenanzas, lo cual da a entender que el maltrato y la violencia física y psicológica fueron constantes desde los inicios de la conquista. En esa lógica de dominio imperial, la corona optó por decretar penas y condenas que sancionaban los abusos y desacatos, como lo muestra también otra Real Cédula expedida en Madrid el 2 de diciembre de 1672 “Que los negros y negras anden vestidos”.¹⁷ El motivo era que:

En Cartagena de Indias y otras provincias y lugares de ellas, andan desnudos los negros y negras, siendo esto tan ajeno a la honestidad cristiana y materia muy escrupulosa. Y para evitar las ocasiones de pecados, y atendiendo a que lo es la total desnudez (especialmente de las mujeres) y muy contra la pudicia y honestidad cristianas, se acordó dar la presente.¹⁸

La exposición del ‘problema’ para la Corona española, y por supuesto para la Iglesia, evidencia la estrecha comprensión –entendida como virtud– con que ambas instituciones veían el cuerpo de la negra y el negro esclavizados. Más que su miseria, su desnudez era la causa del escándalo y la censura, ya que atentaba contra la pudicia, la honestidad y daba ocasión al pecado. Debido a la apremiante necesidad de atacar el problema en todas las provincias colonizadas, la ordenanza iba dirigida a virreyes, presidentes y gobernadores de todas las Indias Occidentales, islas y tierra firme. Aunque se puede comprender que, puesto que vestían andrajos, la semidesnudez de los africanos y la frecuencia con que se presentaba el acto, los castigos por incumplimiento eran severos, tanto para las personas esclavizadas (multa, cárcel y azotes) como para dueños (multa, cárcel y pérdida del esclavo). Con respecto a la reprobación de la desnudez, como parte inherente de la cultura colonial cristiana, vale la pena analizarla bajo la óptica de Judith Butler, quien, coincidiendo con otras feministas como Julia Kristeva y Marion Young, argumenta que, “podríamos entender el sexismo, la homofobia y el racismo, es decir, el repudio de los cuerpos

¹⁶ “R.C. Al virrey del Perú que al esclavo que justifique no estar en verdadera y legítima esclavitud haga se saque de ella (Madrid, 8 de abril de 1681).” Konetzke, *Colección de documentos*, II:722. También Michelle McKinley da cuenta de 1,045 litigios o ‘casos de negros’ documentados en el Archivo Arzobispal de Lima de 1593 a 1862. Cf. McKinley, *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*.

¹⁷ “Que los negros y negras anden vestidos (Madrid, 2 de diciembre de 1672).” Konetzke, *Colección de documentos*, II:587.

¹⁸ Konetzke, 587-588.

por su sexo, sexualidad y/o color, como una ‘expulsión’, seguido de una ‘repulsión’ que culturalmente funda y consolida identidades hegemónicas sobre las diferencias de sexo, raza y sexualidad del Otro o de un grupo de Otros”.¹⁹ Sin duda, ese repudio derivado de una moral religiosa prejuiciada y estatuida como ley, como se puede observar en las ordenanzas referidas anteriormente, establecieron diferencias culturales homogéneas para designar a los Otros mediante el uso coercitivo del poder, el lenguaje y el control sobre los cuerpos esclavizados, doblemente circunscrito en el caso de la mujer negra, por su condición desventajosa en la que intersectan género, raza y sexualidad.

En otra Cédula Real emitida también ese año de 1672, se observa otro delito que evidencia la moral y la jurisprudencia cortesana durante el reinado de Carlos II. Se trataba de prohibir que las negras esclavas salieran de noche de las casas de sus dueños.

Se ha entendido el gran abuso que se ha introducido en las Indias por los dueños de las esclavas a vender cosas y géneros con que se hallan, y si no traen de retorno aquellas ganancias que presuponen podrían producir, que salgan de noche a que con torpeza y deshonestidad las consigan.²⁰ (Cursivas nuestras)

Como han señalado varios autores, muchos colonos, hombres y mujeres, empleaban a sus esclavas negras en oficios diversos, podían arrendarlas, emplearlas como vendedoras en el mercado y, en varios casos, en el comercio sexual.²¹ El eufemismo en la cita anterior demuestra que la práctica fue constante entre muchos dueños y dueñas de esclavas. Por eso la Corona decretaba que, “para que se eviten pecados tan feos e indignos de la pureza cristiana, [...] las negras esclavas ni libres no salgan de casa de sus dueños después de anochecido”.²² En este caso, los castigos no eran tan severos, porque correspondía al dueño el modo de “corregir” la conducta de la esclava, “la primera vez con la pena que fuere competente y en la segunda o tercera se le agraven en la forma y agrado que reconocieren ser necesario”.²³ De tal manera que dichas prácticas se mantuvieron por mucho tiempo solapadas. Pero, no todas las mujeres de origen africano eran tratadas de la misma manera. Aunque por lo general siempre estuvieron en el nivel más bajo de la escala social, como refiere Pilar Gonzalbo Aizpuru,

¹⁹ Butler, “Gender Trouble,” 2495.

²⁰ Cit. en Konetzke, *Colección de documentos*, II:589.

²¹ Velázquez Gutiérrez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, 217-223; Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, 24-35.

²² Konetzke, *Colección de documentos*, II:589.

²³ Konetzke, II:589.

“se denunciaba que tenían un punto débil, porque eran proclives a caer en los pecados de la carne”.²⁴ Al igual que en otros aspectos de la vida colonial, los estereotipos perpetuaban la imagen negativa de la mujer negra, considerándola como objeto, ya fuera para realizar duros trabajos domésticos, para satisfacción del deseo masculino y, en el caso de muchas matronas negras, como ‘nanas’ o ‘amas de leche’ a quienes se les requería en trabajos de nutrición y amamantamiento de los hijos del amo.²⁵

Mestizos y castas coloniales

Los repetidos motines y rebeliones de esclavos desde mediados del siglo XVI y buena parte del XVII, incluso hasta 1692 en la Ciudad de México, sólo agregaron más represión hacia negros y mulatos mediante leyes y ordenanzas, muchas de ellas decretadas por monarcas anteriores, ratificadas en el código llamado *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, dado a conocer el 1º de noviembre de 1681.²⁶ Sin embargo, la *Recopilación* no produjo cambios de fondo en la pragmática y política de la Corona española, ya que se siguieron repitiendo los mismos esquemas de explotación y violencia. Esto obedecía al hecho de que la colonización del Nuevo Mundo nunca fue monolítica o uniforme, sino que tuvo diversas interpretaciones y modos de ser ejecutada, principalmente a partir de la ambigüedad de concebir social, religiosa y jurídicamente a los subordinados: como propiedad material en el caso de los afrodescendientes, o como sujetos de vasallaje y tributo, en el caso de los pueblos originarios.

Tras el adoctrinamiento y aculturación de africanos e indígenas al modelo español, surgió en la Nueva España una devoción barroca y una mentalidad burguesa naciente. En el campo se preservaron modelos feudales, sobre todo, con la implementación de *encomiendas*, donde los colonos españoles desarrollaron plantaciones agrícolas, fincas ganaderas, minas de oro y plata, bajo un régimen de explotación en el que los indígenas fueron repartidos y sometidos a largas jornadas de trabajo, un pago miserable y la promesa de los conquistadores de “proteger y cristianizar a los indios”.²⁷ En las ciudades, mientras tanto, florecieron los obrajes artesanales

²⁴ Aizpuru, *Los muros invisibles*, 108.

²⁵ Silva Vasconcellos, “Fotografías de amas de leche en Bahía,” 119-138.

²⁶ Ver, *Recopilación*, Preliminares, 1681.

²⁷ “Esta institución introducida por Colón en 1499 proporcionaba a los indios la ‘protección’ española, la instrucción religiosa y un pequeño salario por su trabajo. Su función principal había sido suministrar a las minas y las granjas de las Indias una mano de obra gratis o casi gratis.” Pagden, *La caída del hombre natural*, 60.

y el comercio, en ellos se ocuparon también muchos afrodescendientes en tareas de servicio doméstico, limpieza urbana y construcción. Las diferencias raciales corrían paralelamente con las diferencias de clase en la mayoría de los casos, incrementando así la distancia social entre las castas y las élites peninsular y criolla privilegiadas.

Sabemos que el concepto de *casta* nunca tuvo el mismo significado. Como señala María Elena Martínez, en registros peninsulares del siglo XVI, *casta* podía aludir tanto a la reproducción, a diversas especies o al linaje de las personas.²⁸ En las colonias latinoamericanas tuvo connotaciones diversas, relacionadas con pureza de sangre y linaje, con el color de la piel, la mezcla racial o el estatus económico. Es decir, para el siglo XVIII los españoles y eventualmente los criollos blancos dejaron de ser *casta* por autoexclusión: una manera de marcar los límites de la diferencia racial y social de las élites con los sectores subordinados o ‘castas’. En su lugar, el término ‘calidad’ es más frecuente en la documentación eclesiástica y civil.²⁹ Desde principios del siglo XVII se observa un marcado interés por diferenciar categorías racializadas como: negros, mulatos, indios, mestizos, castizos, moriscos y criollos entre otras designaciones que se alejan por su *casta* o etiqueta racial del español peninsular. Esas clasificaciones codificadas en la documentación de las instituciones civiles y eclesiásticas repercutieron ineludiblemente en la formación ideológica de un sistema social que intentaba (con resultados fallidos dado el intenso mestizaje) trasladar a las colonias una legislación aplicada en España a los conversos, el llamado estatuto de “limpieza de sangre”.³⁰ Aunque en general, las castas eran un sistema más fluido que inalterable, su ejecución requería del establecimiento de instituciones y formas simbólicas representadas en la cultura, la religión, la lengua y las relaciones sociales.³¹

²⁸ Martínez, *Genealogical Fictions*, 162.

²⁹ Vinson III, *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, 60-69; Aizpuru, *Los muros invisibles*, 23-141.

³⁰ La “probanza de limpieza de sangre” tuvo mayor impacto desde el siglo XVI en España. Durante el reinado de Felipe II, la probanza se hizo un requisito para todo el que quisiera ocupar un cargo en la Santa Inquisición. La ansiedad aumentaba entre los castellanos viejos frente a los repliegues de conversos de judíos y moros. La Inquisición sancionaba mediante previa investigación sobre el linaje y genealogía de cualquier peninsular o criollo propuesto para asumir un cargo oficial, ingresar a una orden religiosa o colegio, aunque este estatuto, ni en España ni en las Américas fue totalmente rígido. Ver, Martínez, *Genealogical Fictions*, 63 y 173-199.

³¹ Sobre las castas en la Nueva España ver también Katzew, *Casta Painting*; Aizpuru, *Los muros invisibles*; Vinson III, *Before Mestizaje*; Schwartz, “Colonial identities and the *sociedad de castas*,” 185-201; Castro Morales, “Los cuadros de castas de la Nueva España,” 671-690.



De Chino cambujo y de India, Loba, de Miguel Cabrera, 1763, óleo sobre tela, 132 × 101 cm. Museo de América, Madrid, España. Fuente: Revista *Artes de México*, no. 8, 1990.

Matrimonios interraciales y movilidad social. Ciudad de México, 1606-1633

A principios del siglo XVII, la sociedad colonial de la Nueva España ya mantenía un sistema jerárquico de clasificación social, cuyas etiquetas aparecen en la documentación de la época con significantes racializados. Un sondeo ligero de solicitudes de matrimonios de la Diócesis de México entre los años de 1606 a 1633 proporciona muestras de diversas parroquias, tanto de la Catedral Metropolitana, la Parroquia de la Santa Veracruz y de otras iglesias de pueblos y villas aledañas.³² El conteo arroja interesantes datos que son indicadores de las preferencias de pareja matrimonial entre los diversos grupos étnicos. Como se observa en el cuadro 1, las cifras en este breve ejemplo de 136 partidas de matrimonio indican que 47 de ellas son entre “negro esclavo con negra esclava”. Sin duda, este periodo se caracterizó por incentivar

³² AGN México. Regio Patronato Indiano, *Matrimonios* Vol. 5, Exp. 1-127, 1606-1633. Este volumen incluye partidas de matrimonio de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, de la Parroquia de la Santa Veracruz de la Ciudad de México y de otras iglesias de pueblos y villas aledañas.

el matrimonio entre personas esclavizadas, seguramente como una medida de los dueños y de la Iglesia ante el aumento de la población afrodescendiente, aunado al creciente descontento generado por este sector a finales del siglo XVI y a lo largo de toda la primera mitad del XVII, descontento expresado en el aumento del cimarronaje, las insurrecciones y motines que se registran en la historiografía.³³

Cuadro 1. Solicitudes de matrimonios. Ciudad de México, 1606-1633

Etnicidades / Año	1606	1615	1616	1631	1633	Total
Negro esclavo con negra esclava		3		3	41	47
Español con española	1	2		6	16	25
No especificado		8	1	5	12	26
Mestizo con mestiza				1	2	3
Mulato criollo libre con mestiza		1			2	3
Mulato esclavo con india		1		1		2
Esclavo negro con india		1			2	3
Otras combinaciones		4	1	5	8	18
Total matrimonios	1	20	2	21	83	127

Fuentes: AGN México. Regio Patronato Indiano, *Matrimonios* Vol. 5, Exp. 1-127, 1606-1633.

Es notable observar que un grupo numeroso lo constituyen 26 solicitudes que no especifican la calidad de los contrayentes. En su lugar, se incluye el estado civil o el oficio: viuda, soltera, carpintero, mercader, sedero, sastre, locero, etc. Aunque estas omisiones no se han podido definir con certeza por los historiadores, el hecho de no proporcionar referencia alguna sugiere el uso poco frecuente de la calidad o casta de algunos contrayentes para este periodo formativo de la sociedad colonial, o bien una variada y creciente interhibridación entre los diversos individuos de la sociedad provenientes de estratos sociales y orígenes étnicos diferentes. Un grupo considerable lo constituyen los matrimonios de españoles con 25 casos, lo que es normal en la mayoría de los registros de este tipo, por los privilegios en las condiciones de acceso a ese derecho civil. En varias partidas no se menciona la categoría racial de la contrayente con español, probablemente cuando es dudosa su ascendencia peninsular, ya que cuando dicha categoría de prestigio es evidente, sí se expresa en el texto. También se enumeran tres matrimonios de mestizo con mestiza entre 1631 y 1633. Estos matrimonios parecen no perseguir cambio o movilidad social en la jerárquica

³³ Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España*, Tomo II, Libro V, "Alzamiento de los negros, 1609," 11-15; Seijas, *Asian Slaves in Colonial México*, 150-174; Proctor, "Slave Rebellion and Liberty in Colonial México," 21-50.

división de calidades. Menos frecuentes son los que sí parecen buscar algún cambio de su condición racializada; éstos son los matrimonios entre esclavo negro o mulato con india (6 casos) y mulato criollo libre con mestiza (tres casos). Recordemos que los llamados indios no eran legalmente esclavos y muchos negros se casaban con indias, si no para liberarse ellos mismos de la esclavitud, al menos que sus hijos no lo fueran, ya que las leyes de Indias prohibieron desde 1527 que un negro alcanzara la libertad casándose con cualquier otra persona de etnicidad libre.³⁴ Bajo la denominación de ‘otras combinaciones’ se encuentran: moriscos, castizos, chinos y dos casos de matrimonios donde el cónyuge es extranjero (portugués y genovés) y la cónyuge es de origen no especificado.

El mestizaje creciente desde los orígenes de la colonia dio lugar a numerosas relaciones interraciales que no necesariamente entraban en la categoría de mestizo. Con respecto a la condición de los mestizos mexicanos, Jaques Lafaye comenta que fueron desde muy temprano un factor de inestabilidad:

[D]esde los albores de la conquista española (los mestizos) se multiplicaron, resultando inquietantes para el poder político. Estos primeros mestizos de padre español y de madre india no tenían ni hogar ni lugar definido en la sociedad de su tiempo. El tipo del pícaro mexicano, el lépero fijado en sus rasgos literarios en el siglo XIX por J.J. Fernández de Lizardi, apareció desde mediados del siglo XVI, mestizo rechazado a la vez por el mundo indígena y por la sociedad conquistadora.³⁵

Debido a la necesidad del mestizo de impulsar su condición marginal en la sociedad colonial, con el tiempo se fue mezclando con negros, mulatos y chinos, estos últimos llegados de Filipinas, la India y oriente, vía el Galeón de Manila o Nao de China.³⁶ De ser concebido como el hijo bastardo de india y español a principios de la colonia, el mestizo se convirtió en el aspirante a español que nunca pudo ser, pero fue incluido oficialmente en la “república de españoles”. Aunque la celebración del mestizo surge con el pensamiento liberal racionalista del siglo XIX, desde Molina

³⁴ *Recopilación*. Vol. 2, Libro VII. Título V, Ley V. “Que se procure que los negros casen con negras y los esclavos no sean libres por haberse casado.” Ley establecida por Carlos V en 1527 y ratificada en la *Recopilación* en 1681.

³⁵ Lafaye, “La sociedad de castas en la Nueva España,” 29.

³⁶ Felipe II decretó en 1593 que únicamente dos naves de trescientas toneladas podrían cruzar el océano Pacífico anualmente. Este mercado se prolongó consistentemente desde 1593 a 1720. Cruz, *La Nao de China*, 116. Tatiana Seijas llama la atención sobre cómo un gran número de chinos libres y esclavos se integraron en la llamada “república de indios” con el fin de evadir la esclavitud aprovechando sus semejanzas fisiológicas con los nativos americanos. Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico, 150-174*.

Enríquez, Bulnes y Pimentel,³⁷ fue a partir de *La raza cósmica* de Vasconcelos que la construcción ideológica del mestizo se consolida como un símbolo utópico, supuestamente mejorado en su mezcla genética.³⁸ Lo mismo sucedió en Brasil con la noción de “democracia racial” introducida por Gilberto Freyre.³⁹ Paradójicamente, México, Brasil, Perú y el resto de Latinoamérica, adoptaron el mestizaje como concepto neutralizador basado en una supuesta indiferenciación de las razas y se asumió como un símbolo de identidad nacional que se proyecta ideológica y políticamente en diversas representaciones de la cultura latinoamericana. Históricamente, el mestizaje como concepto y como fenómeno tuvo sus orígenes en la península ibérica desde muy temprano, tras las incursiones de romanos, árabes y magrebíes, el cual se incrementó con el arribo de negros subsaharianos e indoeuropeos trasladados como esclavos. Todo ello generó una heterogeneidad que se replicó en el continente americano, de manera que el concepto mestizo al igual que el de casta ha tenido diferentes connotaciones a lo largo de la historia, los cuales pueden ser motivo de futuros estudios orientados en esa línea de investigación.⁴⁰

Alboroto y Motín de México, 1692

La historia se ha echado a cuestras la ardua tarea de corroborar datos en su afán de ser más verídica que la narrativa. Uno pudiera pensar que la llamada literatura de ficción es sólo eso, fantasía e imaginación, pero la novela histórica, la crónica y la poesía nos muestran que no es así. Sus métodos creativos parten siempre de la observación minuciosa de la realidad. De ahí que sean entendidas como formas de recrear el pasado, sobre todo la novela y el relato histórico. Nos interesa destacar aquí el género *relación*, tan usual entre los escritores del barroco y, por razones correlativas al tema político y social que nos atañe, una escrita por don Carlos de Sigüenza

³⁷ Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 213-219.

³⁸ “La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en *una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado*.” Vasconcelos, *La raza cósmica*, 6. (*Énfasis nuestro*)

³⁹ Aunque Freyre nunca introdujo el concepto “democracia racial”, sí lo dejaba implícito en su defensa del mestizaje racial entre africanos, indígenas y europeos que prevaleció en Brasil desde el periodo colonial hasta después de la Independencia. Cfr. Freyre, *The masters and the slaves [Casa-grande & senzala]*, 46-48.

⁴⁰ Martínez refiere que “el término mestizo, que surgió (en México) en 1530, para la siguiente década era casi un sinónimo de ilegitimidad, significaba simplemente ‘mezclado’ y había sido usado en España principalmente para referirse a la mezcla de diferentes especies de animales”. Ver Martínez, *Genealogical Fictions*, 164.

y Góngora (1645-1700) titulada, *Alboroto y Motín de México del 8 de junio de 1692*. La relación tiene por lo general el esquema epistolar, aunque no necesariamente, pues llegó a presentarse incluso hasta en forma de poesía. Según María Dolores Bravo, “Las llamadas ‘relaciones’ han sido estudiadas como textos interdisciplinarios en los que colindan, con igual importancia, la literatura y la historia. En pocas obras podemos darnos una idea tan puntual de la ideología y la mentalidad imperantes en el siglo XVII como en ellas”.⁴¹ En su *relación* escrita a manera de carta, encomendada a su amigo el Capitán Andrés de Pez para que la publicara en España, Sigüenza relata lo que pasó en forma singular en la capital de la Nueva España, así como los motivos que causaron esa rebelión:

A nada, de cuanto he dicho que pasó esta tarde, me hallé presente, porque me estaba en casa sobre mis libros y aunque, yo había oído en la calle parte del ruido, siendo ordinario los que por **las continuas borracheras de los indios nos enfadan siempre**, ni aún se me ofreció abrir las vidrieras de la ventana de mi estudio para ver lo que era, hasta que, entrando un criado casi ahogando, se me dijo a grandes voces: «¡Señor, tumulto!» Abrí las ventanas a toda prisa y, viendo que corría hacia la plaza infinita gente, a medio vestir y casi corriendo, entre los que iban gritando. «¡Muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!» me fui a ella.⁴² (Énfasis nuestro)

Como él mismo refiere, mucho de lo que cuenta su relato viene de otras voces, aunque también fue testigo de la quema del palacio virreinal y pudo salvar de las llamas, como él refiere, “de la ciudad el mejor archivo” que se hallaba en la planta baja del palacio. La relación de Sigüenza empieza a principios de febrero de 1692 y su desenlace concluye el 11 de junio de ese mismo año. En su texto, el criollo y protegido del virrey conde de Galve describe las emociones y el vocerío de la masa popular en contra del virrey y los españoles. Desde nuestra percepción actual, la postura ideológica del letrado novohispano es dramática y clasista.⁴³ Como argumentan otros autores, este texto bien pudo haber sido un trabajo por encargo, para justificar las acciones del virrey de Galve ante su majestad Carlos II, ya que Sigüenza fungía como cronista y enviado diplomático del virrey. Su postura es en todo momento en defensa y encomio de su protector y en contra de “la plebe” de más de diez mil individuos que abarrotaron la plaza y las calles, prendiendo fuego

⁴¹ Bravo Arriaga, “Las *Glorias de Querétaro* como ‘relación’ de fiesta y su percepción del paraíso,” 27.

⁴² Sigüenza y Góngora, “Alboroto y Motín,” 129.

⁴³ Rivera Ayala, “En defensa de la nación criolla: Carlos de Sigüenza y Góngora y el *Alboroto y motín de los indios de México*,” 5-31.

a las oficinas, balcones y habitaciones del palacio. Sigüenza no sólo alude a “las continuas borracheras de los indios” que lo enfadan con su ruido ordinario, sino que incluye en su narración a los diferentes grupos étnicos y castas, compuestas: “de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatapapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre la ruin canalla.”⁴⁴

A quienes más culpa Sigüenza es a los “indios” y a las “indias”, pues más de doscientas mujeres indígenas llevaron a cuestas por toda la ciudad el cuerpo moribundo de una mujer embarazada, quien había sido golpeada en la trifulca por uno de los guardias de la alhóndiga donde se custodiaba el maíz. La cargaron hasta el palacio del arzobispo y por todo el mercado del Baratillo, incitando a la población a rebelarse contra la injusticia. El cosmógrafo y profesor de matemáticas de la Universidad de México parece no mostrar compasión ante el deterioro moral y económico que padecía la población nativa, denostada y hundida en el vicio, las enfermedades y el suicidio. Por el contrario, para él los indígenas y todas las mezclas de castas racializadas que se mencionan son “desagradecidos,” “supersticiosos” y viciosos adoradores del pulque.⁴⁵ Calificativos que notablemente distancian al intelectual criollo ilustrado de la ignorante multitud. Pero sería injusto condenar a este talentoso escritor novohispano, sabiendo tanto como se ha dicho sobre la extensión y magnitud de su obra. Sin embargo, aquí nos interesa conocer y analizar su discurso, sus intenciones y su punto de vista, en el contexto de la historia y la cultura de la segunda mitad del siglo XVII.

Sigüenza fue un humanista educado entre los Jesuitas. Obtuvo la cátedra de matemáticas y astronomía en la Universidad Nacional en 1672. Destacó como astrólogo y astrónomo. Además, fue poeta, narrador y traductor de lenguas indígenas. Su talento se conoció entre los intelectuales y la nobleza mexicana colonial durante su periodo más álgido y creativo. Desde entonces no ha dejado de despertar polémica y ser motivo de estudio su obra humanística y científica. Destaca en él un nacionalismo criollo que, paradójicamente defiende a los “indios” en otros contextos, sobre todo históricos, como conocedor de una herencia ancestral que llegó a él directamente a través de los escritos de cronistas de origen indígena, entre otros, de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, cuya obra, *Sumaria Relación*, fue retitulada por Sigüenza como *Historia de la nación chichimeca*. Esta obra fue entregada

⁴⁴ Sigüenza y Góngora, “Alboroto y Motín,” 113.

⁴⁵ Sigüenza y Góngora, 117-118.

por el hijo de Alva Ixtlilxóchitl al reconocido sabio mexicano alrededor de 1680.⁴⁶ Sigüenza cae en contradicción al replicar y fortalecer la apología jesuita sobre el pasado glorioso de los nativos mexicanos y, simultáneamente, ser partidario de la segregación social y racial rampante en su tiempo, “con su bulimia de saber y su voluntad de sumisión,” como lo define Jacques Lafaye.⁴⁷ Quizá éste sea uno de los deslices más contradictorios de la vida y trabajos de Sigüenza. Más que un trabajo por encargo, creemos que la relación, *Alboroto y Motín* es una obra bien pensada y diseñada por el autor. Ofrece no sólo su postura ideológica en defensa del virrey, sino la de la Corona y la Iglesia, ambas instituciones de poder de donde procede y afirma. En esa época, como refiere el historiador Iván Escamilla al contextualizar a Sigüenza y sus trabajos escritos bajo la protección del virrey conde de Galve, un intelectual talentoso de la primera mitad del siglo XVII que quisiera lograr una carrera propia, “se veía obligado a solicitar el apoyo de un patrocinador externo y a someterse en consecuencia a las reglas de conducta cortesana que regían a la élite novohispana”.⁴⁸ Creo que en vez de justificarlo, sería mejor ver a Sigüenza como un personaje de su tiempo, la voz y el pensamiento de una élite criolla, nacionalista, en congruencia con el sistema imperial y católico, voz implícita de una estela de prejuicios raciales heredera de la sociedad cortesana y colonial. Sociedad en la que, tanto criollos como peninsulares segregaban a la población mayoritaria con el elusivo calificativo de castas. Poco después de su muerte en 1700, Eguiara y Eguren en su *Bibliotheca mexicana*, llama con admiración a Sigüenza “un Edipo ingeniosísimo”,⁴⁹ por su amor a la patria mexicana. ¿Qué tipo de patria imaginaba Sigüenza? Alicia Mayer lo califica de “historiador providencialista,” su acendrado guadalupanismo no sólo exaltó a la Virgen del Tepeyac como símbolo de su patria a través de su discurso en obras como, *Primavera indiana* y las *Glorias de Querétaro*, entre otras, sino que “también trasluce la visión del mundo de toda una

⁴⁶ “Alrededor de 1680, el hijo de Alva Ixtlilxóchitl donó la biblioteca completa de su padre al influyente sabio criollo don Carlos de Sigüenza y Góngora. A su vez, Sigüenza adaptó el punto de vista de la historia mesoamericana de Alva Ixtlilxóchitl y la introdujo a su círculo de criollos eruditos, quienes devoraron sus relatos de intriga cortesana, príncipes heroicos y la población imperial del mundo azteca. Fue también a través de Sigüenza que los lectores europeos contemporáneos supieron sobre Alva Ixtlilxóchitl.” Brian *et al.* (eds.), *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*, 12.

⁴⁷ Lafaye, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cortesano y disconforme,” 16.

⁴⁸ Escamilla González, “El Siglo de Oro vindicado: Sigüenza y el Conde de Galve,” 184.

⁴⁹ “Para poder elaborar estas obras (Sigüenza) había aprendido el idioma náhuatl y la ciencia que ha menester un Edipo ingeniosísimo.” Eguiara y Eguren *apud* Rubial y Escamilla, “Un Edipo ingeniosísimo,” 218.

generación que vivió un proceso histórico fundamental para la creación de una identidad propia”.⁵⁰ Sin duda, la mitología bíblica y la griega ejercieron fuerte influencia en el pensamiento barroco y neoplatónico, pero Sigüenza se sentía atraído también por los arquetipos y los conocimientos astronómicos de los antiguos mexicanos, dándole a su estilo un barroco melifluido y alegórico en poesía, como en su *Oriental Planeta Evangélico*,⁵¹ mientras que en la prosa, va del largo relato que no escatima en detalles anecdóticos y descriptivos, al puntillismo histórico y referencial del erudito. La temática de aludir al glorioso pasado mexicano y sus mitologías reelaboradas con el santoral católico fue muy frecuente entre los escritores de formación jesuita. Recuérdese la pretendida presencia del apóstol Santo Tomás entre los antiguos nahuas quien les habría enseñado la escritura y el calendario, según Sigüenza.⁵² Sin embargo, su formación y sus compromisos con el poder virreinal lo alejan en *Alboroto y motín* de toda simpatía hacia la “plebe”, como él les llama. Atendamos a lo que describe Sigüenza cuando refiere la participación de negros, mulatos y de todos los diversos grupos sociales que participaron en el motín de 1692:

Por aquella calle donde yo estaba (y por cuantas otras desembocan a las plazas sería lo propio) venían atropellándose bandadas de hombres. Tratan desnudas sus espadas los españoles y, viendo lo mismo que allí me tenían suspenso, se detenían; **pero los negros, los mulatos y todo lo que es plebe gritando:** «¡Muera el virrey y cuantos lo defendieren!», y los indios: «¡Mueran los españoles y gachupines (son los venidos de España) que nos comen nuestro maíz!», y exhortándose unos a otros a tener valor, supuesto que ya no había otro Cortés que los sujetase, se arrojaban a la plaza a acompañar a los otros a tirar piedras. «¡Ea, señoras!», se decían las indias en su lengua unas a otras, «¡vamos con alegría a esta guerra y, como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión!» ¿No es nuestra esta tierra? Pues ¿qué quieren en ella los españoles?⁵³ (**Énfasis nuestro**)

La masa iracunda en la que se incluyen negros, mulatos “y todo lo que es plebe” representa la rebeldía explosiva que el autor reprocha. El narrador acentúa la presencia de voces distintas, incluso de las indias que hablan “en su lengua”, pero todas

⁵⁰ Mayer, “El guadalupanismo en Carlos de Sigüenza y Góngora,” 268.

⁵¹ Largo poema alegórico en homenaje al misionero jesuita San Francisco Xavier, compuesto de 100 octavas con versos alternados de once y siete sílabas. Sigüenza y Góngora, “Oriental Planeta evangélico,” 275-295.

⁵² Sigüenza y Góngora, “Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de la Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe en México,” 376.

⁵³ Sigüenza y Góngora, 129-130.

se diluyen entre el tumulto. Estamos entonces ante una estrategia discursiva para enfatizar su argumento, viéndolo desde diferentes enfoques e introduciendo voces anónimas. Intencionalmente, el autor se dirige a los inculpados:

... no les pareció a los indios que verían esto el que quedaban bien si no entraban a la parte en tan considerable despojo y, mancomunándose con aquéllos y con unos y otros cuantos **mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, así gachupines como criollos**, allí se hallaban, cayeron de golpe sobre los cajones donde había hierro y lo que de él se hace, así para tener hachas y barretas con qué romper los restantes, como para armarse de machetes y cuchillos, que no tenían.⁵⁴
(Énfasis nuestro)

La abigarrada multitud se describe con claridad. Aunque a los indios se atribuye principalmente haber iniciado el motín, tal vez por ser mayoría y los más afectados, también se hace alusión a “mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos,” e incluso “vilísimos españoles,” tanto “gachupines como criollos”. De los primeros ya hemos hablado, son las castas de este tiempo, cuyo principal motivo de sublevación era el hambre, pues se había escaseado el maíz, como dijimos, acaparado por el virrey y un reducido sector de la élite de la Ciudad de México. Pero el problema se complica para el historiador al ver que el autor menciona también a esos “vilísimos españoles, gachupines y criollos”. Esto hace suponer que no sólo se trataba de una rebelión de subordinados.⁵⁵ Junto a ellos habría que añadir a otros españoles descontentos, confundidos con la plebe, a quienes Sigüenza llama “zaramullos”. Según Irving Leonard, zaramullos eran “los numerosos españoles renegados en contra del virrey”,⁵⁶ con lo cual insinúa que había una conspiración de un grupo de renegados, que se hacían llamar “los vasallos mexicanos”, quienes vieron en ese tumulto la oportunidad de salir gananciosos. Ciertamente, la participación de españoles entre los amotinados pudo ser motivada por ataques contraídos entre bandos opuestos de

⁵⁴ Sigüenza y Góngora, 136.

⁵⁵ Otras opiniones añaden a esa primera causa, la presencia de un grupo de españoles y criollos descontentos con el virrey de Galve, los autodenominados ‘vasallos mexicanos’, quienes envían cartas a su majestad, una del 6 y otra del 31 de julio de 1692, acusando al conde de Galve de acaparar el maíz de Celaya, Atlixco y Chalco. Cfr. Escamilla González, “El Siglo de Oro vindicado,” 193-198.

⁵⁶ Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the Seventeenth Century*, 118.

españoles que se disputaban el poder, lo cual era frecuente, como lo describe también Vicente Riva Palacio en *Monja y casada, virgen y mártir*.⁵⁷

Como relata Sigüenza, esa noche no sólo fueron vanos los intentos de los religiosos y prelados de la curia católica para calmar la ira de los amotinados que incendiaron el Palacio de gobierno y la Casa del cabildo, sino que, además, el narrador refiere el intento fallido de éstos por tranquilizar a la multitud. Ante las piedras y palos que volaban de manos de los amotinados, las buenas intenciones de los prelados jesuitas y mercedarios se apagaron, quienes con imágenes sagradas y rezos salían a calmarlos, optando por la silenciosa huida tras los silbidos de la muchedumbre.⁵⁸ Con ello, el autor no sólo refiere la ingratitud anticristiana de la plebe, sino que exagera con intención culposa el tono dramático para informar al lector peninsular a quien va dirigida esta relación. En ese sentido, Sigüenza nos muestra en su relación, el lenguaje articulado del intelectual criollo en sus funciones como cronista y asesor del virrey. Finalmente, mediante el uso de las milicias, con la ayuda de varios españoles armados, lograron dispersar a los sublevados. Esto concluyó el miércoles 11 de junio, cuando los soldados del virrey, después de haber apresado a algunos el mismo día del motín, “ahorcaron a cinco o seis; quemaron a uno y azotaron a muchos en diferentes días”.⁵⁹ Comprometido con el poder virreinal, apenas tres semanas después de estos sucesos, Sigüenza envía una carta al Conde de Galve el 5 julio de 1692,⁶⁰ sugiriéndole lleve a efecto la segregación de los indios del centro de la ciudad y su reubicación en las afueras de la misma. Como hemos dicho, el virrey de Galve tenía en alta estima la opinión de Sigüenza, de manera que la sugerencia fue aceptada y ejecutada.

La estrategia segregacionista y geopolítica de la Corona, al crear la llamada “república de españoles” a diferencia de la “república de indios” tuvo muchos contratiempos para su efectiva realización, pero una vez establecida siguió funcionando sin mayores contratiempos en lo burocrático, lo jurídico y lo social. Finalmente, el virrey Conde de Galve logró controlar y pacificar las inconformidades, debido a que

⁵⁷ Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir*, 97-123. Aunque ésta es una novela histórica del siglo XIX, su argumento se sitúa entre 1613 y 1615. La información histórica que el autor proporciona en el segmento dedicado a la conspiración y castigo de 32 negros de la Ciudad de México en la Semana Santa de 1612 tiene parecido con el motín que describe Sigüenza a finales de ese siglo.

⁵⁸ Sigüenza y Góngora, “Alboroto y Motín,” 137.

⁵⁹ Sigüenza y Góngora, 148.

⁶⁰ “Los Ynconvenientes de vivir los Yndios en el Zentro de la Ciudad y la Reducción en sus Barrios y doctrinas... (México, 5 de julio de 1692).” Cit. en Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora*, 136.

su dictamen estuvo complementado con el suministro de alimento a la población indígena, medida también sugerida por Sigüenza. El criollo ilustrado Sigüenza y Góngora murió dos años después y no pudo ver ya su legado que influyó en las letras de México, sobre todo, el surgimiento de una academia mexicana y un arte barroco que, para el siglo XVIII, rivalizaba en esplendor y alcance con el de la metrópoli.

El texto de Sigüenza nos permite mirar la otra cara de la moneda de la sociedad novohispana. Sus palabras no sólo reflejan el pensamiento de la élite ilustrada de la colonia, sino que describen además a la sociedad de castas racializadas que confluían en esa violenta y vibrante Ciudad de México. Más allá de presenciar y encumbrar los destellos de ‘la ciudad letrada’, en términos de Ángel Rama,⁶¹ el análisis de las mentalidades requiere de la participación del subalterno para descolonizar su estigma racial y transformarlo en agencia para la construcción de la diferencia étnica y cultural. Como algunos autores sugieren, nuestra concepción actual de raza, racismo y violencia de género, tienen su origen en las infraestructuras coloniales.⁶² Una sociedad en la que la segregación en grupos jerarquizados y sus distintas designaciones (casta, calidad, raza, linaje, nación y otros) fueron tan fluidas e inestables, que hay quienes afirman que no existió realmente un ‘sistema de castas’ como tal.⁶³

Aunque la identidad femenina colonial fue casi siempre de subalternidad en relación con los varones de todos los grupos étnicos, las mujeres afrodescendientes e indígenas tuvieron un papel muy importante a nivel organizativo y devocional, tal fue el caso de las cofradías, donde muchas mujeres llegaron a ocupar puestos de dirección como mayordomas y “madres mayores.”⁶⁴ La violencia de género y el imaginario racializado que percibimos en *Alboroto y motín*, indudablemente indican una actitud de activismo y organización que se muestra como resistencia de género y de clase entre las vendedoras del mercado y otras que no sólo eran indias, sino negras, mulatas y mestizas.

⁶¹ De acuerdo con Rama, las causas que contribuyeron a la fortaleza de la *ciudad letrada* fueron dos principalmente: “las exigencias de una vasta administración colonial” y “las exigencias de la evangelización de la población indígena [...] Esas dos inmensas tareas reclamaban un elevadísimo número de letrados, los que se asentaron preferentemente en reductos urbanos.” Rama, *La ciudad letrada*, 27.

⁶² Nemser, *Infrastructures of race*, 16-23; Vinson III, *Before Mestizaje*, 184-202.

⁶³ Aizpuru, *Los muros invisibles*, 18-19.

⁶⁴ Castañeda, “Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII,” 42-49.

A manera de conclusión

Como hemos visto, la violencia de género y la racialización hacia los grupos étnicos e identidades de color latinoamericanas de nuestros días tienen su origen en el periodo colonial, sobre todo en sus expresiones culturales expresadas simbólicamente en diversas formas del discurso escrito. Este estudio arroja que los procesos y la manera en que esas formas de dominación se pudieron preservar después de tantos siglos son resultado del mantenimiento y continuidad de políticas erróneas que siguen mirando a Europa como el centro y origen del conocimiento, esa ‘colonialidad de poder’ que se trasmite hasta en el inconsciente de los colonizados, debe ser descolonizada. Valiéndonos del análisis de documentos históricos que reflejan los modos en que funciona los procesos, las mentalidades, las costumbres, los mitos, y la vida social de la época colonial aspiramos a interpretar esas formas, injustamente quizás desde los ojos contemporáneos, pero sin dejar de observar las opiniones y representaciones ideológicas, jurídicas, eclesiásticas, morales y religiosas de esa sociedad de los siglos XVI y XVII.

La segregación racial y clasista de las élites en el poder, al igual que en el presente, afectaron a la mujer de color de manera doble, al intersectar la segregación de género con la discriminación racial, pues fue claro el dominio patriarcal y la violencia en contra de las mujeres de todo tipo durante el periodo colonial. Pero era necesario distinguir otro eje, el de la condición del cuerpo esclavizado de la mujer afroamericana de ese tiempo, que no sufrieron las otras. Después de cinco siglos de su entrada a territorio americano, la raíz africana aún persiste en México, contándose, a 2015, 1 385 201 afroamericanos que constituyen aproximadamente el 1.3% del total de la población.⁶⁵ Su legado y presencia histórica se manifiestan en muchos aspectos de la cultura nacional.

No se puede elidir la postura política del discurso dominante de los peninsulares y criollos de la sociedad novohispana al hacer un análisis de las mentalidades de ese periodo. El nacionalismo que pregonaban los criollos novohispanos, aunque aparentemente escindido de la metrópoli, reflejaba en realidad una continuidad política excluyente y de clase heredera de la ideología religiosa y monárquica, la cual desfavoreció el desarrollo social de la población de color y fundó en cierta forma las bases para la articulación racializada y clasista de la sociedad de nuestros días.

El mestizaje biológico y cultural nacido con la conquista, sostenido como ideología desde comienzos de la Independencia y afirmado bajo el proyecto de nación demo-

⁶⁵ Lara Millán, “Visibilización en los censos. Afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 en México,” 119.

crática tras el cisma de la Revolución Mexicana, no sólo ha causado un espejismo de igualdad social (sin mencionar los anhelos de blanqueamiento), sino que ha enmascarado la racialización de millones de mujeres y hombres que hoy por hoy constituyen principalmente la población indígena y afrodescendiente. Más allá de la utopía racial planteada en las narrativas sobre el mestizaje desde su etnogénesis en el siglo XIX hasta el presente, nuevas teorías sobre raza y género anteponen la instauración legal del respeto a las diferencias culturales que se expresan y relacionan en una sociedad democrática, multiétnica y multicultural. —

Referencias

- AGN México. Regio Patronal Indiano, *Matrimonios* Vol. 5, 1606–1633.
- Aizpuru, Pilar Gonzalbo. *Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*. México: El Colegio de México, 2016.
- Alcoff, Linda. *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Alegre, Francisco Javier. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España*. Tomo II, Libro V. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Asher, Kiran. “Spivak and Rivera Cusicanqui on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms.” *Feminist Studies* 43, no. 3 (2017): 512–524.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Translated by Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press, 1969. https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/courses/ethnicidentity12/files/19389643.pdf Revisado el 17 de febrero, 2021.
- Bravo Arriaga, María Dolores. “Las Glorias de Querétaro como ‘relación’ de fiesta y su percepción del paraíso.” En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 21–34. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- Brian, Amber, Bradley Benton, Peter B. Villella, and Pablo García Loaeza, eds. *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2019.
- Butler, Judith. “Gender Trouble.” In *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, edited by Vincent B. Leitch. New York: W. W. Norton & Company, 2001.
- Castañeda García, Rafael. “Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII.” En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64478>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64478> Revisado el 17 de febrero, 2021.
- Castro Morales, Efraín. “Los cuadros de castas de la Nueva España.” *Anuario de Historia de América Latina* 20, no. 1 (1983): 671–690.
- Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España Peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- Cruz, Francisco Santiago. *La Nao de China*. México: Editorial Jus, 1962.
- De la Fuente, Alejandro, and George Reid Andrews, eds. *Afro-Latin American Studies: An Introduction*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2018.
- Duncan, Quince. *Contra el silencio. Afrodescendientes y racismo en el Caribe continental hispánico*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2001.
- Escamilla González, Iván. “El Siglo de Oro vindicado: Carlos de Sigüenza y Góngora, el Conde de Galve y el tumulto de 1662.” En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*,

- coordinación y presentación de Alicia Meyer, 179–204. Tomo II. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Florescano, Enrique. *La función social de la Historia*. México: FCE, 2012.
- Freyre, Gilberto. *The masters and the slaves [Casa-grande & senzala]: a study in the development of Brazilian civilization*. Translated by Samuel Putnam. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- Gilroy, Paul. “Cultural Studies and Ethnic Absolutism.” In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler. New York: Routledge, 1992.
- Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora.” In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 222–237. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Internet Archive. “Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, 1681.” <https://archive.org/details/recopilacindel01unseguat> Revisado el 16 de febrero, 2021.
- Katzew, Ilona. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Konetzke, Richard, ed. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493–1810*. Vol. I y II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.
- Lafaye, Jaques. “Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cortesano y disconforme.” *Signos históricos*, no. 6 (julio–diciembre 2001): 9–22.
- . “La sociedad de castas en la Nueva España.” *Artes de México*, no.8 (verano 1990): 24–35.
- Lara Millán, Laura. “Visibilización en los censos. Afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 en México.” *Legajos Boletín del Archivo General de la Nación*, no. 12 (enero–abril 2017): 95–129.
- Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Tomo 3: Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. <https://bit.ly/2ZDJb31> Revisado el 16 de febrero, 2021.
- Lavrin, Asunción. “La sexualidad y las normas de la moral sexual.” En *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, 489–517. Tomo II. México: El Colegio de México–FCE, 2005.
- Leonard, Irving A. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the Seventeenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1929.
- Lugones, María. “Toward a Decolonial Feminism.” *Hypatia* 25, no. 4 (fall 2010): 742–759.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Mayer, Alicia, coord. *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*. Tomo I y II. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000–2002.
- . “El guadalupanismo en Carlos de Sigüenza y Góngora.” En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 273–296. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- McKinley, Michelle. *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600–1700*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- McManus, Stuart M. “The art of being a colonial *letrado*: Late humanism, learned sociability and urban life in eighteenth-century Mexico City.” *Estudios de Historia Novohispana*, no. 56 (2017): 40–64.
- Miles, Robert, and Malcolm Brown. *Racism*. London: Routledge, 2003.
- Nemser, Daniel. *Infrastructures of race: concentration and biopolitics in colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2017.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.
- Pietschmann, Horst. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México: FCE, 1989.
- Proctor, Frank “Trey” III. “Slave Rebellion and Liberty in Colonial México.” In *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*, edited by Ben Vinson III y Matthew Restall, 21–50. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.

- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America." *International Sociology* 15, no. 2 (June 2000): 215-232.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Restall, Matthew. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Riva Palacio, Vicente. *Monja y casada, virgen y mártir*. Prólogo de Carlos Monsiváis. México: Océano, 2016.
- Rivera Ayala, Sergio. "En defensa de la nación criolla: Carlos de Sigüenza y Góngora y el Alboroto y motín de los indios de México." *Literatura Mexicana* xx, no. 2 (2009): 5-31.
- Rubial, Antonio, e Iván Escamilla. "Un Edipo ingeniosísimo. Carlos de Sigüenza y Góngora y su fama en el siglo XVIII." En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 205-222. Tomo II. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002.
- Schutte, Ofelia. "De la colonialidad del poder al feminismo decolonial en América Latina." En *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, editado por Mabel Moraña, 137-158. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2018.
- Schwartz, Stuart B. "Colonial identities and the *sociedad de castas*." *Colonial Latin American Review* 4, no. 1 (1995): 185-201. <https://doi.org/10.1080/10609169508569846> Revisado el 16 de febrero, 2021.
- Seijas, Tatiana. *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. "Alboroto y Motín." En *Relaciones Históricas*, selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros, 81-150. México: UNAM, 1940.
- . "Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de la Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe de México." En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 297-378. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- . "Oriental Planeta Evangélico." En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 273-296. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- Silva Vasconcellos, Christianne. "Fotografías de amas de leche en Bahía. Evidencia visual de los aportes africanos a la familia esclavista en Brasil." *Nómadas*, no. 35 (octubre 2011): 119-137.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "A Critic of Postcolonial Reason." In *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, edited by Vincent B. Leitch, 2197-2208. New York: W. W. Norton & Company, 2001.
- Stavig, Ward. "Ambiguous Visions: Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru." *Hispanic American Historical Review* 80, no. 1 (February 2000): 77-112. <https://doi.org/10.1215/00182168-80-1-77> Revisado el 16 de febrero, 2021.
- Trabulse, Elías. "La obra científica de don Carlos de Sigüenza y Góngora (1667-1700)." En *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, coordinación y presentación de Alicia Meyer, 93-124. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- Van Deusen, Nancy E. *Global Indios, The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham, London: Duke University Press, 2015.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH-UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2006.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México-El Colegio Nacional-FCE, 1998.
- Vinson III, Ben. *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Von Germeten, Nicole. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Wade, Peter. *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*. Durham, London: Duke University Press, 2017.
- . *Race and Ethnicity in Latin America*. London, New York: Pluto Press, 1997.