

Revista Histórica

Organo de la Academia Nacional de la Historia
(Instituto Histórico del Perú)

SUMARIO

CONGRESO SOBRE EL MESTIZAJE.—*Nota.*

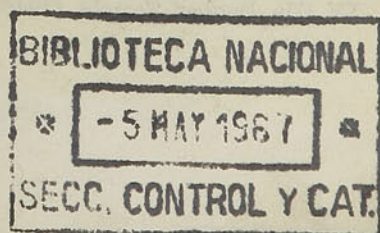
- I.—*Sesión Inaugural.*— Discurso del Presidente Dr. Aurelio Miró Quesada. Ideas y Proceso del Mestizaje en el Perú.
- II.—Planteamiento Cultural del Mestizaje.
- III.—Aspectos Históricos y Demográficos del Mestizaje Hispano-Indígena.
- IV.—Política y Legislación sobre el Mestizaje.
- V.—Aportaciones Africanas, Asiáticas y Europeas no Españolas.
- VI.—El Mestizaje y las Formas de Vida.
- VII.—El Mestizaje en el Perú y en América.
- VIII.—Sesión de Clausura.

Vida Institucional y resonancias del Congreso.

TOMO XXVIII

Lima-Perú

1965



JUNTA DIRECTIVA DE LA
ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA
(INSTITUTO HISTORICO DEL PERU)

1965

Presidente:

Aurelio Miró Quesada Sosa

Vicepresidente:

Luis E. Valcárcel

Secretario:

Evaristo San Cristóval

Tesorero:

Félix Denegri Luna

Director de la Revista:

Manuel Moreyra Paz Soldán

Inspector de Archivos y Museos:

Guillermo Lohmann Villena

Vocales:

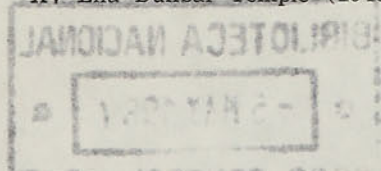
Ella Dunbar Temple

Alberto Tauro del Pino

José Agustín de la Puente Candamo

MIEMBROS DE NUMERO DE LA ACADEMIA NACIONAL
DE LA HISTORIA

- | | |
|--------------------------------------|--|
| I Víctor Andrés Belaúnde (1908). | XVI Jorge Basadre Grohmann (1946). |
| II Felipe Barreda Laos (1908). | XVII Manuel Moreyra Paz Soldán (1946). |
| III Juan Bautista de Lavalle (1911). | XVIII Aurelio Miró Quesada Sosa (1947). |
| IV Oscar Miró Quesada Guerra (1920). | XIX Oscar N. Torres (1947). |
| V Luis Alberto Sánchez (1928). | XX Emilio Romero (1947). |
| VI Rubén Vargas Ugarte (1931). | XXI Alberto Tauro del Pino (1948). |
| VII Luis E. Valcárcel (1932). | XXII Guillermo Lohmann Villena (1955). |
| VIII Evaristo San Cristóval (1935). | XXIII Juan C. Bromley Seminario (1955). |
| IX Pedro Villar Córdova (1935). | XXIV Félix Denegri Luna (1955). |
| X Luis Alayza Paz Soldán (1940). | XXV Jorge C. Muelle (1955). |
| XI Rafael Loredo Mendiivil (1941). | XXVI Carlos Camprubí Alcázar (1960). |
| XII Rafael Larco Hoyle (1945). | XXVII José A. de la Puente Candamo (1960). |
| XIII Pedro Ugarteche Tizón (1946). | XXVIII Gral. Felipe de la Barra U. (1963). |
| XIV Luis Antonio Eguiguren (1946). | XXIX Bolívar Ulloa Pasquette (1963). |
| XV Ella Dunbar Temple (1946). | XXX Alberto Ulloa Sotomayor. |



Revista Histórica

Organo de la Academia Nacional de la Historia
(Instituto Histórico del Perú)

MANUEL MOREYRA PAZ SOLDAN

DIRECTOR DE LA REVISTA

TOMO XXVIII

1965

La *ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA*, consagra el íntegro de este volumen de su Revista N° XXVIII (año de 1965) a insertar todos los trabajos que fueron expuestos o enviados al *Congreso sobre el Mestizaje* realizado en Lima, entre el 15 y 24 de setiembre de 1965. Celebra de esta manera, una fecha jubilar: el 60 aniversario de su fundación.

Congreso sobre el mestizaje

La Revista Histórica-órgano de la Academia Nacional de la Historia-dedica, este volumen XXVIII a insertar las ponencias o trabajos que se expusieron en el *Congreso sobre el Mestizaje*, celebrado en Lima, del 15 al 24 de setiembre de 1965 como homenaje recordatorio, a una fecha jubilar de nuestra institución, nacida sesenta años atrás. Ha creído hacerlo de la mejor manera, reuniendo a la intelectualidad interesada extranjera y nacional para, "estudiar, dialogar, debatir, descubrir" un tema de vital importancia, de significado esencialísimo en la realidad peruana, con raíces seculares y de convergencias que anudan y forjan el complejo de lo que al presente es el Perú y sobre él, ha recaído la mirada aguda de los concursantes, sin mayor ánimo polémico en las divergencias, sino, por el contrario, con objetivo sereno y esclarecedor. Quien examine este volumen confrontará en su mayoría, el buen espíritu, el científico ó técnico, en el ahondamiento de las múltiples incursiones que impuso como marco, la temática escogida.

Nuestro Presidente-Aurelio Miro Quesada Sosa-supuso enfocar con fortuna, el ideario, viendo con generosidad en la historia, a una hermosa forma de solidaridad humana trabada en lo actual como realización ineludible, pero que, se apoya en el pasado y se proyecta en la temporalidad del futuro, incierto, en cuanto lleva de contingente, mas previsible y explicable, en lo que mira a sus fundamentales estructuras. Y mucho de tal miraje se hallará en este volumen, que agrupa el temario desarrollado en ocho secciones.

A manera de pórtico, en la sesión inaugural, Miro Quesada lo fundamentó en su discurso: *Ideas sobre el Proceso del Mestizaje en el Perú*, al que ve, primero, en el Nuevo Mundo en su caracter panorámico, luego, con su particularidad genuina, presencia física y espiritual, por encima y aparte de las valoraciones y de los juicios, de las apreciaciones subjetivas. Afirmativamente cree en la insoslayable verdad del mestizaje; es hecho palpable, constante y estrechamente unido a todos los aspectos y manifestaciones de la vida nacional.

La invitación feliz que hizo a su estudio y a su estimativa, están patentes en estas páginas, cargadas del saber histórico, etnológico, lingüístico y sociológico, son los anales de lo que el Congreso discutió en las sesiones de trabajo y que presidieron, los Académicos Coordinadores: Dr. Luis E. Valcarcel, Dr. José Agustín de la Puente Candamo, Dra. Ella

Dunbar Temple, Dr. Emilio Romero, Dr. Alberto Tauro y Dr. Carlos Camprubí Alcazar.

Las ideologías mantenidas por los concursantes se dan clasificadas, con relación a las secciones previas y que, están referidas a los lineamientos que formuló la Academia en sus comisiones organizadoras. Este volumen comprende, además de las sesiones de inauguración y de clausura —ambas realizadas en la *Casa de la Cultura*— a seis, que son fundamentalmente las esenciales del Congreso y que, para claridad recordatoria las puntualizamos:

- I) Planteamiento Cultural del Mestizaje
- II) Aspectos Históricos y Demográficos del Mestizaje Hispano-Indiano.
- III) Política y Legislación sobre el Mestizaje.
- IV) Aportaciones Africanas, Asiáticas y Europeas no Españolas.
- V) El Mestizaje y las Formas de Vida.
- VI) El Mestizaje en el Perú y en América.

No es el caso hacer la crítica, ni mucho menos la valoración de esa suma integrada por cuarentidos trabajos, sobre materia tan sugestiva la que ha tenido —últimamente— antecedente de valía, nos referimos, al "*Estudio sobre el mestizaje en América*" contribución al XXVII Congreso de Americanistas. El Instituto Fernandez de Oviedo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, hizo un llamado, solicitando para ello la colaboración de personalidades eminentes en este campo. Las diez respuestas, ha constituido el cuerpo total que agrupa la *Revista de Indias* en sus números 95 y 96 y correspondiente al lapso julio-diciembre de 1964.

El Perú reposa sobre cimiento imborrable: el pasado milenario del Tiahuantinsuyo, al que le dio alterado rumbo, la virtuosidad forjadora que importó la civilización cristiana de Occidente. De estas confluencias nace y sigue gestándose una sociedad nueva, con gravitación propia, estilo de vida y sentido comunitario. Y es-precisamente-esta fusión y esta unidad de persona moral a lo que llamamos Perú, resultado de laborioso proceso de amalgamación de culturas y de sangres y que, al mirarlo en su perspectiva, en su fisonomía histórica, hallamos la síntesis integradora de muchos elementos fraccionados. Son éstos, desde sus concretos ángulos, los que aparecen reunidos en el presente volumen y se dan, como la cabal expresión de lo que fue el *Congreso sobre el mestizaje* reunido en Lima. Rezuman y traducen anteladas investigaciones-hipótesis o teorías-en casos, sinó definitivas, por lo menos, con valiosísimos puntos de vista y siempre, horizontes de luz, que han de servir para la sistematización intelectual y el perfil y la acústica de lo peruano.

M.M.

Ideas y proceso del mestizaje en el Perú

Por Aurelio Miró Quesada

I.—SESION INAUGURAL

- 1) *Ideas y proceso del mestizaje en el Perú. Por Aurelio Miró Quesada.*

Ideas y proceso del mestizaje en el Perú

Por Aurelio Miró Quesada

Hace 60 años, en 1905, el Presidente Constitucional de la República, catedrático y diplomático, José Pardo y Barreda, y su Ministro de Instrucción Pública, el ilustre Jorge Polar, firmaron el Decreto Supremo por el que se creó el Instituto Histórico del Perú, para profundizar, conservar y difundir la historia patria. A través de los años, con las vicisitudes que no sólo han sido nuestras sino de todas las instituciones culturales del país, pero también con los frutos auténticos de la obra individual de nuestros miembros y el lazo de unión común de la "Revista Histórica" (nuestra señal de presencia permanente), hemos ganado el nombre y la categoría de Academia, primero a través de los Estatutos de 1962, y luego por el Decreto Supremo de 18 de setiembre de 1964, firmado por el Presidente Constitucional de la República, arquitecto Fernando Belaúnde Terry, y su Ministro de Educación Pública de entonces, Francisco Miró Quesada. Al llegar ahora a esta fecha jubilar —sesenta años de investigaciones históricas en el país— hemos querido celebrarla de la mejor manera: con un Congreso en el que podamos libremente estudiar, dialogar, debatir, descubrir. Porque no queremos detenernos en un lujo erudito, ni en un academismo doctrinario, ni en una nostalgia pasadista —aunque la erudición, la doctrina, el pasado, son una parte esencial de nuestra obra— hemos buscado un tema que es vital y es actual y que se proyecta del pasado al futuro: "Ideas y proceso del mestizaje en el Perú". Y porque la Historia, con todas sus polémicas, es una hermosa forma de solidaridad humana y nos enseña que la vida es una sola, por encima del tiempo y las distancias, hemos resuelto que en nuestros debates no haya conclusiones, para mantener la más completa libertad de opinión, y hemos invitado a que alternen con nosotros a prestigiosos investigadores nacionales y extranjeros, a quienes en nombre de la Academia Nacional de la Historia me complace decir muy cordialmente que están en su casa.

Para facilitar la coordinación en la labor, pero sin propósito alguno limitativo ni excluyente, se han señalado cinco rubros, que serán ma-

teria de otras tantas sesiones y discusiones de mesa redonda: 1—*Planteamiento conceptual del mestizaje*; 2—*Aspectos históricos y demográficos del mestizaje hispano-indígena*; 3—*Política y legislación sobre el mestizaje*; 4—*Aportaciones africanas, asiáticas y europeas no españolas*; 5—*El mestizaje y las formas de vida*.

Los distinguidos investigadores que han tenido la gentileza de participar en este Congreso sabrán resolver muchas preguntas, pero al mismo tiempo abrirán el camino para otras interrogaciones y otros nuevos enfoques. En un asunto de interés tan vital, el descubrimiento y la interpretación son inagotables, como la vida misma. Permítaseme sólo proponer por mi parte algunas consideraciones generales, que sirvan como introducción a los debates que tan doctos maestros de peruanidad van a desarrollar en estos días.

El mestizaje en el Nuevo Mundo

Hay que tener en cuenta, en primer término, que muchos de los problemas del mestizaje habían sido ya planteados, en la realidad y en la teoría, antes de la conquista del Perú por España. El Descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492, y el asentamiento en las islas del Caribe y en lugares costeros de Tierra Firme, dieron por resultado una natural comunicación con las mujeres indias, que proporcionaban simultáneamente atracción nueva, placer y servicio. El tono pagano de la vida, la despreocupada poligamia del trópico, la larga distancia de la Corte y la falta inmediata de autoridades que lo reprimieran, así como la ampliación de poder personal y las ventajas económicas de amancebamiento con indias ricas, o con cacicas o hijas de cacicas, hicieron que los primeros hijos mestizos llegaran como un maduro fruto más de la vida en América.

El español, por otra parte, podía tener tal o cual actitud ante las mujeres aborígenes, pero carecía fundamentalmente del prejuicio racial; de un lado porque la larga lucha por la Reconquista lo había acostumbrado en varios siglos a las relaciones exogámicas, particularmente en las zonas fronterizas, y de otro por el noble sentido igualitario y de dignidad común del hombre, patente en los sermones de las iglesias como en el testamento de Isabel la Católica y reforzado en la concepción imperial de Carlos V de la "universitas christiana". De haber prejuicios, eran sólo formales y no de fondo: por gusto estético (subjetivo), por consideración social (el amancebamiento con indias, si eran comunes podía ser mal visto, pero si eran cacicas daba categoría), por falta del matrimonio solemne y cristiano (Oviedo no reprochaba a Soto, por ejemplo, su gusto por las indias, sino que no les advirtiera que ya estaba casado). En todo caso, la amplitud general de pensamientos y de sen-

timientos se vió correspondido por las mujeres indígenas; que a menudo sirvieron a los españoles con lealtad, ante el peligro de las sublevaciones, hasta el punto de que el ilustre Pedro Mártir escribiera en sus *Décadas*, a comienzos del siglo XVI, que las indias “aman más a los cristianos”.

La consolidación de posesiones en Tierra Firme, y luego en el Darién y en Castilla del Oro, y el paso del ambiente predominantemente rural y de playa al de las concentraciones urbanas nacientes, marcó una nueva etapa en la relación con los indígenas. Alberto Mario Salas, en su sugestiva *Crónica florida del mestizaje en América*, hace notar cómo la situación inicial de libertad y hasta de libertinaje evolucionó insensiblemente hacia formas de orden y de policía de costumbres. Los pobladores indígenas fueron llevados a vivir en las ciudades, inducidos a vestirse, obligados a bautizarse; en tanto que los españoles por su parte fueron compelidos a casarse, principalmente desde luego con blancas, pero en la teoría con cualquiera siempre que se cumplieran los ritos de la Iglesia.

El matrimonio con indias bautizadas estuvo efectivamente autorizado por las leyes desde el comienzo del siglo XVI. Richard Konetzke ha citado una instrucción a Fray Nicolás de Ovando, de 1504, que aclara solamente que “si con las indias se quisiesen casar sea de voluntad de las partes y no por la fuerza”. Otra instrucción a Ovando, también citada por Konetzke, establece quizá la razón básica para esta autorización: “y que asimismo procure que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias y las mujeres cristianas con indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen”. Una Real Cédula de 1512, citada por Lewis Hanke, revela sin embargo un retroceso de esta orientación, porque tiene a mal que los españoles se casen “con indias que son gente tan apartada de razón”; pero que sólo se trataba de vacilaciones transitorias lo demuestra otra Real Cédula de 1514, de Fernando el Católico, que autoriza con toda claridad, con referencia a la Isla Española, “a cualesquier personas naturales destos dichos Reinos para que libremente se puedan casar con mujeres naturales desa dicha isla sin caer ni incurrir en pena alguna”. Y aunque una cosa fuera la autorización oficial, y otra el ejemplo real y la consideración o desestima social que ello acarrearía, y aunque haya que distinguir entre los matrimonios con indias nobles —que fueron favorecidos— y los enlaces con indias comunes —que simplemente fueron tolerados con condiciones—, lo cierto es que el permiso para los matrimonios mixtos se incorporó en las Leyes de Indias, Libro VI, título 1, Ley II.

Posteriormente, la conquista de México, o Nueva España, trajo otros caracteres diferentes. Ya no se trataba de pueblos bárbaros, ni de indios de servicio para los centros urbanos nacientes, sino de poblaciones con larga y robusta tradición de cultura, con sentido imperial y ordenador, con estructuras políticas, sociales y económicas definidas. El

matrimonio mixto no podía ser por ello una condescendencia generosa del español dominador con la indígena dominada; sino en ciertos casos, al contrario, un ascenso del conquistador aventurero y en la inopia en España, con mujeres cobrizas de condición social y material notoriamente superior. El propio Hernán Cortés refrenda esta valoración y este prestigio de la nueva tierra conquistada, cuando en 1522 escribe a Carlos V: "Vuestra Alteza se puede intitular Emperador de ella y con título y no menos mérito que el de Alemaña, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee". Y Bernal Díaz del Castillo cuenta parejamente que los indios llegaron a decir a Cortés, con todo orgullo, que "pues éramos ya sus amigos, que nos quieren tener por hermanos, que será bien que tomásemos de sus hijas y parientes para hacer generación"; es decir, el matrimonio mixto visto del lado indio.

El mestizaje en el Perú

Es así largo el repertorio de ideas y de ejemplos que había ya planteado el mestizaje hispano-indígena antes de la llegada de Pizarro al Perú. No es de extrañar por eso que entre los primeros episodios novelescos del viaje de Descubrimiento que han pasado a las crónicas, se encuentren el banquete ofrecido a Pizarro por la Capullana de Lambayeque, la pasión de amor de Pedro Alcón y la leyenda de Alonso de Molina que quedó en tierra en Tumbes, atraído por las bellezas cobrizas del lugar, y desapareció después sin dejar huellas. En el viaje posterior, ya de Conquista, los episodios reveladores son frecuentes. De que la aceptación no era sólo por fuerza, sino también de grado, o tal vez por razones animistas, hay un reflejo expresivo en la escena que recogen Gómara y Zárate, y a través de ellos Garcilaso, de las mujeres de Rumiñahui que se sonríen livianamente al oír hablar de los españoles, y a las que el jefe indio ordena matar, como castigo. Y de que no había entonces ningún prejuicio de inferioridad hay una prueba aún más saltante en el hecho de que, entre el torbellino de las guerras civiles, el primer gobernante rebelde del Perú fue Diego de Almagro el Mozo, hijo mestizo del Capitán Diego de Almagro y de una india panameña.

Como es fácil suponer, puede decirse que casi no hay conquistador español de quien no conste que tuvo hijos mestizos en el Perú. El Inca Garcilaso de la Vega (Gómez Suárez de Figueroa en sus años del Cuzco), hijo del Capitán Garcilaso y de la Palla Chimpu Ocllo, recuerda en varias partes de los *Comentarios Reales* a sus condiscípulos de juegos y de estudios en la imperial ciudad cuzqueña: Juan Serra, hijo de Mancio Serra y de Beatriz Coya, o sea nieto de Huayna Cápac; Juan Balsa, hijo de Juan Balsa y de otra hija de Huayna Cápac, Leonor Coya; Juan Arias Maldonado, hijo de Diego Maldonado "el Rico"; Gaspar Cen-

teno, hijo de Diego Centeno; los hijos de Pedro del Barco, de su ayo Juan de Alcobaza, del extremeño Antonio Altamirano; o Francisco Pizarro, hijo del Marqués Don Francisco y de Doña Angelina, a su vez hija de Atahualpa. El canónigo Juan de Cuéllar, preceptor de latinidad de esos retoños, decía conmovido, como el mejor elogio a la capacidad intelectual de los mestizos: "¡Oh hijos, y cómo quisiera ver una docena de vosotros en la Universidad de Salamanca!".

Las relaciones de maridaje hispano-indígena fueron, como es también de suponer, sumamente variadas según las personas y las circunstancias. Pero, como se ha observado con acierto, hay una nota que diferencia al Perú de los antiguos ejemplos del Caribe. La organización imperial del Tahuantinsuyo había creado una casta socialmente dominante, de un lado; y de otro, no había aquí la propiedad privada que en otras partes podía hacer económicamente atractivas a las cacicas ricas. En el Perú, la atracción no fue económica; sino, en todo caso —aparte de la vinculación de gustos—, de carácter político y social. Como señala Salas, "los Pizarros y los capitanes españoles no engendraron sus hijos en cualquier indígena común, sino en las hermanas de Atahualpa, en las descendientes de Huayna Cápac", en las mujeres escogidas del Acllahuasi, etc. La razón política llegó a operar de tal manera que cuando se buscó la reconciliación con los últimos Incas, salidos de su refugio de Vilcabamba, fue un motivo de júbilo oficial la solemnidad del matrimonio de Martín García de Loyola, sobrino de San Ignacio, con Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac; enlace del que nació la hija mestiza que casó después en España con Juan Enríquez de Borja, hijo del Marqués de Alcañices y deudo de otra ilustre figura jesuita: San Francisco de Borja.

Caso menos frecuente por su signo contrario, como matrimonio de indio y española, fue el de Carlos Inca Yupanqui, nieto de Huayna Cápac, quien casó con Doña María Amarilla de Esquivel, de distinguida familia extremeña.

Pero por encima de las referencias anecdóticas, de las vicisitudes de carácter político y del mestizaje simplemente biológico, lo que se produjo desde el primer instante, más que con nombres propios con centenares de ejemplos anónimos, fue un fecundo y creciente mestizaje de orden cultural (sea cual sea el nombre que se prefiera dar a este proceso). Los españoles que llegaron al Perú encontraron aquí, no una región de tribus bárbaras sin cohesión interna ni conciencia de sí, sino culturas con miles de años, patentes en la organización rural, en la papa domesticada, en el maíz, en la coca, en la llama, en los tejidos admirables, en la cerámica, en el oro; y con un vigoroso Imperio, al mismo tiempo paternal y guerrero, que implantaba sus normas por la fuerza y enseñaba a tejer con alegría, que dominó su medio geográfico con irrigaciones y caminos, y donde no había holgazanes ni mendigos, se

equilibraban el hombre y la tierra y se observaba una auténtica justicia social. Los indígenas, por su parte, no sólo sufrieron el impacto de la codicia y de las armas, sino descubrieron a través de España la fe de Cristo, la escritura y el libro, el caballo que enlaza horizontes y los bueyes que labran la tierra, la vid, el trigo, la caña de azúcar, el olivo, el arroz, el laurel y la rosa, el derecho de viajar, el derecho de pensar, el ansia de libertad, la individual afirmación de los derechos inalienables de la persona humana. Fue así un doble y auroral descubrimiento, del Perú por el mundo y del mundo occidental por el Perú. Más allá de los Reyes y las leyes, fue éste el hecho fundamental y decisivo en la tierra que no era ya el Tahuantinsuyo, ni fue tampoco la Nueva Castilla, sino quedó bautizada con el nombre imprevisto y mestizo de "Perú".

De la espontaneidad a los recelos

La inicial liberalidad de este proceso no duró sin embargo mucho tiempo. La creciente centralización política y la reiterada instancia a los "vecinos" para que contrajeran enlace con mujeres peninsulares, hizo que declinara la estimación de las mancebas o esposas indígenas. Por otro lado, si en el primer momento cuando los hijos mestizos eran pocos, eran por lo común absorbidos por el padre, le servían de contento y de ayuda, y de "lenguas" o intérpretes, en cambio cuando su número se multiplicó comenzaron a convertirse en un problema.

El primer toque de alarma parece haberlo dado el astuto La Gasca cuando, al enviar a España en 1549 al pequeño hijo de Gonzalo Pizarro, insinúa la posibilidad de que la gente suelta que había en el Perú, "amiga de novedades, bullicios y desasosiego", buscara en el muchacho el arrimo que hallaron —dice— "en el otro mestizo, que dejó el Adelantado Don Diego de Almagro". El Virrey Conde de Nieva desconfía también de los mestizos, de los que afirma que sólo se puede esperar "bullicios e inquietudes en el Reino". Una carta al monarca, de 4 de marzo de 1562, observa un naciente sentimiento que podría llamarse de formación de una conciencia nacional cuando dice, con inesperada rotundidad y uniendo a mestizos y criollos, que los nacidos en el Perú "no tenían amor a los Reyes ni Reinos de España, ni a las cosas de ellos, por no los haber conocido, y nacido acá, ... aunque sean descendientes de españoles, y porque el amor que por nacimiento y naturaleza de nacer el hombre en la tierra se adquiere es muy grande".

En el mismo sentido avanzó el Licenciado Lope García de Castro, quien en enero de 1567, como Presidente de la Audiencia, tuvo que debelar un motín de mestizos que iba a estallar en el Cuzco y Los Reyes. En carta al Rey afirma con alarma que "hay tantos mestizos en estos Reinos y nacen cada hora, que es menester que V.M. mande enviar

Cédula que ningún mestizo ni mulato pueda traer arma alguna ni tener arcabuz en su poder, so pena de muerte, porque ésta es una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y muy perniciosa en esta tierra". El Rey no le escuchó del todo; pero que la tendencia desde entonces iba a ser restrictiva lo demuestra que el mismo Felipe II, que en 1559 autorizaba que se dejara volver sin más licencia a "los mestizos, hijos de Christianos e Indias, que vinieren a estos Reinos (España) a estudiar u otras cosas de su aprovechamiento", más tarde difirió los permisos, y en 1589 decidió que los oficiales de Sevilla no dejaran volver a "los nacidos en las Indias", sin expresa licencia del Rey.

Es verdad que, entre tanto, se había producido en el Perú el audaz y frustrado movimiento de recuperación imperial de Túpac Amaru y la sangrienta y ruda represión del Virrey. Don Francisco de Toledo había elogiado en 1574 a los mestizos como "trabajadores en el campo, grande arcabuceros, (gente que) sufren el trabajo sin comodidad", pero observaba al mismo tiempo que se multiplicaban en el número y que "por su naturaleza son belicosos". Su temor fue después que los mestizos descontentos se unieran a los descendientes de los Incas para atacar a las autoridades españolas y dominar la tierra, ya que su posible comunidad de intenciones se basaba en que esos rebeldes mestizos juzgaban "que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron"; es decir, un doble derecho sobre ella.

Restricciones y rehabilitación

Si se analiza bien, las restricciones contra los mestizos no se originan por lo tanto en un prejuicio racial, que fundamentalmente no existía—había un sentido de superioridad personal, que es diferente—, sino en razones externas determinadas sobre todo por la irregularidad habitual de su origen. Si los mestizos eran belicosos era, no sólo por jóvenes, sino porque habían crecido desordenadamente, entre los alborotos de las guerras civiles. Si se les tachaba de ambiciosos, era porque por sus padres y sus madres se sentían con derecho a la tierra; con más derecho, desde luego, que los colonizadores de la segunda hora, los mercaderes o los fríos burócratas. Si estaban descontentos, era por su situación económica insegura y por los obstáculos que se les oponían ante los oficios públicos y los bienes privados. No era su culpa la situación periférica o marginal a que los condenaba entonces ser producto de uniones ocasionales, o el hecho de haber perdido sus padres o su asiento por los constantes disturbios del Perú.

Por eso, las restricciones a los mestizos, que no fueran políticas, tuvieron por lo común un carácter relativo. La prohibición de cargar indios, por ejemplo, era sólo para el mestizo "que no sea hijo legítimo

de vecino, o vecino" (*Recopilación*, Libro VI, Título VII, Ley 13). Si se les negaba los oficios, se abría la puerta para que a quienes comprobaran calidad "les podáis legitimar, habilitar y hacer capaces para tener los dichos oficios, honras y dignidades" (R.C. de 1º de noviembre de 1591, dirigida al Marqués de Cañete). Si en 1562, como recuerda Rosenblat, se pedía que los mestizos en ninguna manera fueran admitidos para clérigos, dos Reales Cédulas, de 31 de agosto y 28 de setiembre de 1588, dispusieron "que los Prelados ordenen de sacerdotes a los mestizos, con información de vida y costumbres" y si hallan "que son bien instruidos, hábiles, capaces y de legítimo matrimonio nacidos"; y con menos dificultad en cuanto a las monjas, el III Sínodo Provincial de Lima se pronunció a favor de las mestizas, "pues delante del Señor la virtud es la que tiene estima y no el linaje". La ilegitimidad misma quedó en segundo plano junto a la calidad; y así el Inca Garcilaso, por ejemplo, no tuvo inconveniente en obtener despachos de Capitán de Su Majestad en la campaña contra los moriscos en las Alpujarras de Granada.

Con estos indicios de rehabilitación y mejora social coincide la reivindicación del nombre de "mestizos" hecha por ellos mismos. En los primeros tiempos, por un mecanismo de defensa o de desconfianza, lo habitual era usar el eufemismo de "montañeses", o el de "genízaros" (literalmente "milicia nueva" y arcaicamente "hijo de padres de diversa nación"). Pero el nuevo vocablo se extendió; y como abanderado de todos los suyos, el Inca Garcilaso (a quien hay que citar a menudo como ejemplo) pudo exclamar con digno orgullo: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él" (*Comentarios Reales*, Libro IX, cap. 31).

El mestizaje en el siglo XVII

El ascenso de los mestizos, por encima de las consideraciones o las discriminaciones de orden teórico, se vió favorecido con el aumento de los centros poblados y por las nuevas formas de vida, de comercio, de industria y de trabajo que se fueron afirmando en el Perú. Desde el punto de vista cultural, si el español en el campo se indigenizaba en cierto modo, los indígenas se hispanizaban u occidentalizaban en las ciudades. Y en lo que se refiere a la mezcla de sangres, si en las haciendas o en las poblaciones de la Sierra era difícil distinguir a los mestizos de los indios porque predominaban la forma de vida y la densidad demográfica de éstos, en los núcleos urbanos más desarrollados, y par-

ticularmente en las ciudades de la costa, lo que predominaba en cambio era el tono español, que absorbía y daba su finalidad a los mestizos.

Por eso, si en la segunda mitad del siglo XVI lo que más preocupaba era que los mestizos se pudieran unir a las reivindicaciones de tipo político y social de los descendientes de los Incas, al comenzar el siglo XVII la preocupación fue hacia el lado contrario: los abusos y las explotaciones que podían cometer con los indígenas. En su Memoria de gobierno, de 1615, el Virrey Marqués de Montesclaros dice que los mulatos y mestizos son “rayo contra los indios”; y aunque hace la salvedad de que muchas veces los mestizos viven en casa de sus madres indias, beneficiando sus haciendas y sin perjuicio para los naturales, se inclina a prohibir que ellos y los mulatos vivan entre los indios, “así por el mal tratamiento que les hacen, como por las ruines costumbres que aprenden de su compañía”. El ponderado Solórzano y Pereyra elogia a los mestizos como “la mejor mezcla que hay en las Indias” y opina que las prohibiciones eclesiásticas y militares, por ejemplo, sólo se entiendan con los ilegítimos, pero en su *Política indiana* (Libro II, cap. XXX) se pronuncia por “ir en ello con mucho tiento, porque vemos que los más salen de viciosas y depravadas costumbres, y son los que más daños y vejaciones suelen hacer a los mismos indios”.

El mismo criterio restrictivo, de acuerdo con la política “segregacionista” de protección a los “naturales”, se patentiza en varias disposiciones de las Leyes de Indias: “que en pueblos de indios no vivan españoles, negros, mestizos y mulatos”, porque los que andan entre indios son por lo común “hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida” (*Recopilación*, Libro VI, Título III, Ley 21); “que no se den Protectorías (de indios) a mestizos” (Libro VI, Título VI, Ley 7); “que los caciques no sean mestizos” (Libro VI, Título VII, Ley 6); “que no se admitan informaciones para que mestizos y mulatos sean escribanos” (Libro V, Título VIII, Ley 40); “que entre los indios no vivan españoles, mestizos ni mulatos, aunque hayan comprado tierras en sus pueblos” (Libro VI, Título III, Ley 22); “que los Alcaldes indios puedan prender a negros y mestizos” que les causaran agravios o molestias, hasta que llegue la justicia ordinaria (Libro VI, Título III, Ley 17).

La equiparación de mestizos (hispano-indígenas por antonomasia) y de mulatos (mezcla de blanco y negro), iniciada en el siglo XVI, se acentúa en el siglo XVII con el gran incremento de los negros, tanto en las faenas agrícolas de la costa, cuanto en el servicio doméstico de las ciudades como Lima. De una población calculada para el Perú en 1.600,000 habitantes, hacia 1650, Rosenblat ha estimado que se podía contar 40,000 mestizos, 60,000 negros y 30,000 mulatos, zambos o zambahígos y otras “castas de mezcla”. La Relación del Virrey Arzobispo Liñán y Cisneros, de 1681, agrupa indiferenciadamente a unos y a otros

cuando dice: "Conviene mucho limpiar la ciudad y el Reino de pecados públicos, que son los que irritan la justicia divina..., mayormente cuando en esta ciudad los Negros, Mulatos, Mestizos y otros que por la mezcla de la sangre tienen diferentes nombres, son muchos"; y los ejemplos son comunes en Reales Cédulas y disposiciones virreinales.

El mestizaje en el siglo XVIII

En el siglo XVIII, la proporción de mestizos y mulatos fue en aumento. Don Pedro de Peralta, que como nacido en el Perú tenía más perspicacia para observar los varios grupos, identifica con precisión a los mestizos hispano-indígenas en la Memoria que preparó para el Virrey Marqués de Castelfuerte (1736): "Y porque los mismos pueblos están todos de mestizos (gente que son mas de embarazo que de abundancia, porque ni respectan a los unos, ni aman los otros, ni obedecen, ni tributan...)". Y con su barroco estilo añade que "algunos mestizos turbulentos... han sido nieblas de inquietud que, disipadas con el castigo merecido, no han podido impedir la luz".

Pero lo común en los documentos oficiales es confundir a mestizos y mulatos, diferentes en su composición racial, aunque unidos en su consideración social y legal (podría decirse desconsideración) y en sus condiciones económicas. "Los mestizos, negros, mulatos y demás castas son muchos, pero su número es inaveriguable", declara la Memoria del Conde de Superunda. Al terminar el siglo, la Memoria del Virrey Gil de Taboada, que escribió el insigne criollo Hipólito Unanue, distingue tres naciones "primarias": Españoles, Indios y Negros, y luego otras "secundarias" derivadas, que forman las "castas mixtas". El "Estado" de la población del Virreinato, incorporado como Anexo a la *Memoria*, ofrece datos más precisos. De una población de 1.076,122 habitantes (con exclusión de Chile y Buenos Aires), 135,755 eran españoles, 608,894 indios, 244,436 mestizos, 41,256 castas libres y 40,336 negros esclavos; es decir, que los indios, que hacia 1570 formaban como es lógico el 95% de la población y hacia 1650 el 88%, habían ya descendido a menos del 60%, en tanto que los mestizos habían subido al 23%. La distribución por Intendencias ofrece mayores pormenores. En la costa había 36,000 mestizos, contra 209,000 en la sierra. De los 62,910 pobladores del Cercado de Lima había 17,881 esclavos negros y 10,231 castas libres, frente a 18,219 españoles, 9,744 indios y 4,879 mestizos; en tanto que en el partido de Ica, por ejemplo, había 4,004 esclavos negros y 4,305 castas libres en una población de 20,000. Podía decirse así que en Lima y los valles cercanos había predominio negro en las clases populares (entre negros esclavos, negros horros, mulatos, cuarterones, quinterones, zambos prietos y las pintorescas denominaciones de albarazados, tente-

en-el aire, salta atrás, no-te-entiendo), y que en el resto del Perú el predominio era indio y mestizo, mientras que los blancos en promedio no llegaban al 13 por ciento.

Sin embargo, en los últimos años del Virreinato, el problema había pasado de la consideración de carácter étnico (con la calificación preferida de "castas") a la de imprecisa estratificación en grupos o clases sociales y económicas. Ni los blancos eran sólo españoles como al comienzo, sino en número mucho mayor españoles-americanos, o criollos; ni se podía distinguir bien a los mestizos, que según sus condiciones de trabajo o de vida podían adscribirse a los blancos o a los indios; ni los negros quedaban tan aparte, porque podían aparecer eventualmente como blancos por el sistema de "gracias al sacar"; ni a los indios se les censaba siempre como tales, porque, como cuenta el sabroso "Concolorcorvo" en su *Lazarillo de ciegos caminantes* (capítulo XX), bastaba lavar, vestir, calzar y dar un oficio útil a los indios para que a los dos meses pasaran por "cholos" y fueran "mestizos en el nombre". Había así una diferenciación racial determinada por el pigmento; y otra que podría llamarse fluctuante o evolutiva, por razones geográficas o de espacio (paso del campo a la ciudad, de la sierra a la costa, o viceversa), o por razones de tiempo o sociales (cambio de circunstancias en un mismo individuo).

El mestizaje en la Emancipación

Esta imprecisión de las fronteras, más allá de las convenciones sociales oficiales, debe tenerse muy en cuenta cuando se interpreta el proceso de la Emancipación, que no puede considerarse simplistamente como una lucha entre peninsulares y criollos, ni entre españoles e indios, ni entre hispanismo predominante en Lima y autoctonismo resurgente en la sierra, como se ha dicho con frecuencia. Mayor razón tiene Gabriel Escobar en un reciente estudio sobre el mestizaje en los Andes del Perú, al señalar que hay una "condición marginal manifiesta o velada" que agrupa durante la Colonia a elementos étnicamente diferentes: mestizos propiamente dichos, españoles de clase media y baja (curas, funcionarios, comerciantes, artesanos, sirvientes), e indios desafiados de sus comunidades por la servidumbre, las mitas urbanas y el yanacónaje. En todo caso, no es de un cuadro de "buenos" y de "malos", ni de los peones blancos y negros del ajedrez de que ironizaba León Gautier, de lo que puede hablarse en la Revolución por la Independencia en el Perú: hay predominio indígena en la reivindicación de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, predominio mestizo en la rebelión de Pumacahua, predominio criollo en las conspiraciones limeñas de Riva-Agüero.

En el momento de la Independencia, por encima de los prejuicios de color o de casta, hubo coincidencias de signo negativo en los diversos grupos: descontento, desmedro económico, desencaje espiritual, resentimiento por la falta de acceso a oficios públicos, a estimación social o a granjerías, rebelión contra la autoridad, no conformismo. Pero hubo también otra comunidad de signo positivo: sentimiento de patria, emoción de la tierra, creciente conciencia nacional, ansia de libertad, urgencia de auto-determinación, concepto filosófico-político de la soberanía popular, afianzamiento de la dignidad humana, igualdad de las razas, fe en sí mismos. Por eso, si el Libertador Simón Bolívar había declarado en Angostura que “no somos europeos, ni somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”, cuando el Generalísimo José de San Martín proclama la Independencia del Perú en la Plaza Mayor de Lima el 28 de julio de 1821, no habla restrictivamente de los indios, ni incita a venganzas anacrónicas, ni preconiza una vuelta al Incario, sino alude con integradora razón a la “voluntad general de los pueblos”; y como para borrar fronteras étnicas, unos días después decreta que “en adelante no se denominará a los aborígenes, indios o naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú, y con el nombre de peruanos deben ser conocidos”, porque peruanos son todos los nacidos en el Perú, sin distinción de sangres, de color o dinero.

El mestizaje en la República

Dentro del igualitarismo democrático republicano, sin legislación a favor ni en contra y sólo con la realidad de la misma vida, que ha dado su voto irreversible por la integración por vacilante o imperfecta que sea, los mestizos fueron multiplicándose y ascendiendo durante todo el siglo XIX. No sólo ocuparon con legítima naturalidad toda clase de posiciones en la magistratura, en la milicia, en la religión, en la industria, en el comercio o en el arte, sino que llegaron hasta la Presidencia de la República. Mestizos fueron por ejemplo el Mariscal Andrés de Santa Cruz (boliviano y peruano) y el Mariscal Ramón Castilla (el más insigne forjador de la conciencia política del Perú en el siglo pasado). Y nuestro más alto representante de las letras en la primera centuria de vida independiente, el tradicionista limeño y genial Ricardo Palma, fue —como un símbolo de nuestra integración— hijo de un mestizo hispano-indígena de Cajabamba y de una cuarterona de Cañete. Por solidaridad social, o simplemente por afectos humanos, ha habido un lazo sentimental que ha vinculado, más allá de todos los prejuicios, a los distintos grupos étnicos; y así el norteamericano John Gillin ha podido anotar muy seriamente que en el Perú se dice “negra” o “negrita” por cariño, cuando en buena parte de los Estados Unidos este tratamiento

lo consideraría ofensivo una blanca; y lo mismo podría decirse de términos como "zambita" o "cholata", o el "chino lindo" documentado en entremeses de Peralta y de Segura.

Desde el punto de vista demográfico, el periódico oficial "El Peruano" calculaba en 1826 una población total en el Perú de 1.320,000 habitantes; y de éstos 41,432 mestizos en la costa y 252,000 en la sierra, o sea una proporción de 24 por ciento. El censo de 1876 dió una población de 2.699,106 habitantes; de los cuales, entre blancos y mestizos se contó ya un millón. Por imperfecto que fuera este censo (que sin embargo significó un gran avance frente a los recuentos de 1836 y 1850, hechos sobre la base de las matrículas actuadas para el cobro de las contribuciones), la tendencia marcada en el incremento del mestizaje es indudable; como en sentido inverso se mantuvo también la tendencia notoria a la disminución de los elementos negros y negroides, que carecieron de nuevos aportes.

El censo de 1940 elimina la distinción entre blancos y mestizos hispano-indígenas, o euro-indios, a los que reunió en la clasificación oficial en un solo grupo, no sin vencer aisladas e intransigentes objeciones. Entre unos y otros alcanzaron entonces a 3.283,360, o sea casi el 53% de la población empadronada de 6.207,967 habitantes (oficialmente aprobada en 7 millones, con el cálculo de población selvática y deficiencias técnicas). Los blancos seguramente no pasaban de 400,000; y en cuanto a los indios, que al terminar el Virreinato eran todavía el 57%, su proporción se redujo al 46%, en tanto que los negros y mulatos ya no llegaban ni al uno y medio por ciento.

El censo de 1961 ha dado otro paso trascendental al hacer caso omiso de la clasificación por grupos étnicos; con lo cual, si avanza en sentido igualitario, olvida un importante elemento estadístico y en cierto modo mantiene una especie de prejuicio al revés, o subconsciente. La cifra global registrada es de 10.420,000 habitantes. Y si en 1940 el número de mestizos fluctuaba alrededor del 45%, el cálculo puede intentarse ahora no sobre bases étnicas sino sobre un dato indirecto: el de los idiomas hablados en el Perú. Los datos del censo de 1961 dan como cifras monolingües: 65% de español, 33% de quechua o "runa simi" y 2% de otros idiomas (inclusive 0,8% de aimara). Quiere decir que, no biológicamente sino desde el punto de vista cultural, el número de mestizos ha crecido ya abrumadoramente en el Perú, con desmedro del blanco puro, del negro casi desaparecido y del indio que, al incorporarse a la órbita vital del castellano (como signo de su incorporación a la cultura espiritual y material contemporánea), ha dejado de ser sólo indio aunque por sus elementos somáticos lo sea, y ha abandonado su actitud de aislamiento para integrarse con más fuerza dentro de la vida nacional.

Mestizaje e integración

Y así, a través de los años, no a favor de las leyes sino a favor del impulso decisivo de la realidad y de la vida, el mestizaje ha ido creciendo en el número y ascendiendo en la consideración y en la conciencia del Perú. Su presencia física y espiritual está aquí, en todo y en todos, por encima y aparte de las valoraciones y los juicios. Más allá y más acá de las apreciaciones subjetivas, con un interés que se desplaza de la formación histórica a la actuación social y cultural, está la verdad palpable y objetiva del mestizaje constante y solidario en todos los aspectos de la vida nacional.

Cuando recorremos la costa del Perú, y junto a las ciudades florecientes, las chimeneas de las fábricas, los pozos de petróleo, los ingenios de azúcar, vemos los caballitos de totora, las casas de pajas o de adobe y la chicha ritual, hay mestizaje. Cuando por los caminos de la sierra, junto a la "apacheta" y los andenes, el maíz y la quinua, la llama grácil y el cóndor soberbio, vemos caballos braceadores, ovejas, bueyes que aran, eras de trigo, casas con tejas y balcones, plazas con soportales, torres en las iglesias y cruces de Cristo en las torres, hay mestizaje. Cuando en los templos barrocos de Cuzco o Puno, en las columnas salomónicas se enreda la flor de la cantuta; cuando el Apóstol Santiago, la capa al viento y el caballo blanco, no grita en las serranías: "Cierra España", sino blande una espada que parece el "illapa"; o cuando la guitarra se convierte en "charango", y el "harauí" rural, anónimo y en quechua se convierte en el canto de ciudad, personal y en verso castellano de Mariano Melgar, hay mestizaje. Cuando los mismos indios usan sombreros que se llaman "monteras", visten "tabla" o casaca, cantan "mulizas", hay también mestizaje. Cuando los hispanistas más cerrados viven en "pampa" y "chacra", trasquilan alpacas en la "puna", se alegran con un "huayno" o lloran con un "yaraví", hay mestizaje. Cuando los indigenistas más violentos vituperan la obra de España con letras de imprenta y en español, hay mestizaje. Y cuando en estos mismos días, en el Ande y la aldea, se impulsa con técnicas modernas la cooperación comunal, no con arbitrarios modelos extranjeros, sino sobre la base tradicional de la "minka" y el "ayni", hay mestizaje.

Por todo ello, el Congreso que hoy se inicia, con la participación de prestigiosos investigadores a quienes la Academia Nacional de la Historia reitera su agradecimiento y su saludo, ha de servir como un centro fecundo de debates y un foco urgente de esclarecimientos. Quienes intervienen en este Congreso nos dirán libremente lo que conocen de los hechos, lo que piensan de las ideas, lo que opinan sobre el pasado y el presente del mestizaje en el Perú. Tal vez si haya quien llegue a pensar que en el futuro no será necesario hablar de mestizaje, porque,

por el crecimiento demográfico y por nuestra “propia y reflexiva voluntad de asimilación”, se habrán resuelto problemas aún pendientes, como han quedado ya relegados muchos de los problemas raciales, psicológicos, legales, sociales, económicos, que nos han preocupado en cuatro siglos. De ser así, el mestizaje habría perdido el nombre, pero habría ganado su batalla en el proceso de la integración. Y entonces el calificativo de “mestizo” se confundiría totalmente con el nombre global y común de “peruano”, para que con uno u otro —como en la frase del Inca Garcilaso— nos llamemos a boca llena y nos estimulemos y honremos con él.

II.—PLANTEAMIENTO CULTURAL DEL MESTIZAJE

- 1) *Mestizaje y Aculturación. Por Fernando Silva Santisteban.*
- 2) *Indigenismo, indianismo y mestizaje en las artes visuales, como tradición americana clásica y medieval. Por George Kubler (Universidad de Yale U.S.A.)*
- 3) *Algunas características antropológicas, físicas y culturales del aborígen puneño presentes en el mestizo sud-peruano. Por el Dr. José Marroquín.*
- 4) *Algunas consideraciones acerca del uso del vocablo Mestizo. Por José Matos Mar.*

Mestizaje y Aculturación

Por Fernando Silva Santisteban

Como una consecuencia inevitable del contacto hispano-indígena, sujeta a las contingencias de su desarrollo espontáneo y acondicionada por los patrones culturales del grupo occidental dominante, emerge la población *mestiza* en el plano histórico de Hispanoamérica. Desde los momentos iniciales de la conquista española, con elementos de ambas filiaciones —occidental e indígena— se viene integrando el bagaje cultural de esta población en un proceso que ha sido denominado “mestizaje”, dentro de cuyo significado se comprende, además, todo aquel conjunto de fenómenos que resultaron del impacto que produjo la cultura occidental, evolucionada y agresiva, sobre el subdesarrollado mundo aborígen.

La importancia del estudio del “mestizaje” es mucho mayor de lo que comúnmente puede suponerse y radica no sólo en el conocimiento del fenómeno en sí mismo, sino en el aporte que este conocimiento puede ofrecer en la ejecución de los programas que en el orden social deben emprenderse. Del análisis cuidadoso de la realidad que implica el contacto entre los procesos mentales autóctonos y occidentales —con la consiguiente imposición, aceptación o rechazo de ciertos módulos o patrones culturales— se pueden señalar cuáles han sido los contactos útiles y cuáles los perjudiciales y contraproducentes, de tal manera que es posible proporcionar a nuestros programas de integración una orientación antropológica funcional, estimulando la influencia de los contactos provechosos e incorporando en la mentalidad de los grupos indígenas, apropiados conceptos de tipo occidental, conjugándolos armoniosamente con los tradicionales de origen precolombino o bien sustituyéndolos por otros más funcionales y ventajosos.

La necesidad de comprender lo más racionalmente posible este proceso y luego establecer el procedimiento metodológico que nos guíe en la realización de nuestros programas de integración social, nos lleva a plantear en esta oportunidad, la revisión de lo que se entiende por mestizaje y a intentar la delimitación de sus connotaciones.

El término *mestizo* se aplica a la mezcla o al resultado de la mezcla de dos “razas” o de dos culturas diferentes; pero, científicamente, de acuerdo a los conceptos establecidos por la antropología moderna, no

es posible hablar de mezcla racial ni cultural, puesto que ya no cabe entender las "razas" como entidades biogenéticas definidas, ni la cultura como solamente el desarrollo intelectual y artístico de las sociedades.

Se emplea el vocablo "mestizaje" fundamentalmente relacionado con los siguientes aspectos: a) biológico, b) social y c) cultural.

a) *Aspecto Biológico*

En un diccionario sociológico ⁽¹⁾ encontramos la definición siguiente: "*Mestizo*". Persona de sangre mezclada (sic); especialmente en Hispanoamérica, el vástago de un europeo y de una india americana". Como se ve, hasta en publicaciones como ésta, persiste el mito de la sangre como un criterio decisivo para establecer conceptos; se sigue refiriendo a la sangre como vínculo de la herencia y de esta manera se dice "sangre mezclada", "la voz de la sangre", "media sangre", etc., y en el caso de descendencia de familia aristocrática o del pueblo se dice "sangre azul" o, despectivamente, "sangre plebeya"; también se usa referirse a la sangre en el sentido de nacionalidad, "sangre española" o "sangre india". A nadie escapa que estas referencias sólo son formas de decir, pero aún hay quienes desconocen el hecho de que la sangre nada tiene que hacer con el proceso genético y que, inclusive, se ha demostrado que ni siquiera la madre proporciona sangre al feto, sino que éste desde un principio elabora la suya propia ⁽²⁾.

Es evidente que los hombres presentan físicamente caracteres distintos; una serie de variaciones que se transmiten de padres a hijos y que si estas diferencias estuviesen distribuidas entre todos los pueblos del mundo no serían consideradas sino como muestras de una variación individual entre los seres humanos, pero el hecho es que ciertos rasgos se agrupan notablemente entre poblaciones que viven en determinadas regiones del mundo, de manera que cuando hablamos de "razas" nos estamos refiriendo, implícitamente, a estas poblaciones o a los individuos que derivan de ellas. De modo que se entiende por *raza* un grupo humano arbitrariamente designado como tal, que puede diferenciarse por el color de la piel, la forma del cabello, de los ojos, de los labios o por otras muchas variaciones físicas. A estas referencias están unidas otras afirmaciones afectadas por una serie de prejuicios que nos han inducido por mucho tiempo a interpretar erróneamente las variantes producidas en cada grupo como diferencias esenciales que lo separan de los demás y, como en el caso de la "sangre", varias comunidades nacionales, geográficas o culturales son, frecuentemente, calificadas de "razas".

1. **Diccionario de Sociología.**— Buenos Aires.— México, 1960. Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición en español (reimpresión). México, 1957. pp. 171 ad.

2. Comas, Juan. **Manual de Antropología Física**, México, 1957. Fondo de Cultura Económica. Véase en particular en la parte tercera, sus conceptos sobre **El, prejuicio contra los mestizos**. pág. 169 adelante.

“una raza no es, en el mejor de los casos, una entidad biogénica definida, se ve ahora que tiene una definición transitoria, es plástica, maleable, variable con el tiempo, con el lugar y con las circunstancias” (W. M. Krogman). (3)

Las diferencias raciales resultan ser la expresión de variaciones en la distribución genética entre las poblaciones relativamente aisladas. En general, los especialistas están de acuerdo en reconocer que todos los hombres pertenecemos a una sola especie, *Homo sapiens*, y que no se puede hablar de raza entre la especie humana con el mismo sentido que entre las variedades animales. Siempre han existido confusiones vinculadas al concepto de raza por el hecho de que los grupos humanos desarrollan rasgos culturales característicos y naturalmente asociados con sus rasgos físicos peculiares, por lo que una gran variedad de manifestaciones culturales han sido, y vienen siéndolo todavía, enunciadas en términos raciales. Este es un error común derivado de la observación superficial de los pueblos, error que ha dado origen a una pretendida superioridad o diferenciación racial. No existe la menor certidumbre de que una raza sea más avanzada ni en el grado de evolución biológica. De otro lado, podemos afirmar categóricamente que jamás se ha demostrado que las diferencias genéticas hereditarias constituyen factores de importancia entre las culturas de los pueblos. Los antropólogos, sin excepción alguna, están de acuerdo en que todas las razas son igualmente capaces de desarrollo cultural y que la cultura actúa con absoluta independencia de la herencia racial. ¿Cómo, entonces, existen “razas” culturalmente más avanzadas que otras? Aunque todas las culturas son, en principio, fundamentalmente semejantes, la naturaleza ha impuesto a cada grupo humano límites físicos muy marcados; las variaciones de la cultura resultan de su peculiar desarrollo dentro de estos límites. Las mismas poblaciones ofrecen actitudes sorprendentes y variaciones muy notables en cada etapa de su historia.

Las diferencias somáticas que pueden advertirse entre los individuos de los distintos grupos étnicos, son la expresión de las variaciones en la distribución genética entre poblaciones semi-aisladas. El aislamiento es un resultado de factores geográficos y culturales (4).

El hecho de que el color de la piel, la textura del cabello o la forma de los párpados y de los labios y otros rasgos físicos persistan inconfundiblemente durante generaciones, no significa que los individuos que heredan y transmiten esas variaciones comparten también sus capacidades

3. Beals, Ralph L. y Hoijer, Harry. **An introduction to Anthropology**. The Mac Millan Co. New York, 1958. Véase principalmente el cap. 6. Tipos raciales en los hombres modernos, la concepción genética de raza, etc. pág. 165-200.

4. Hoebel, Adamson. **El hombre en el mundo primitivo**. Barcelona, 1961. Ed. Omega. Véase, tercera parte. Cap. 8, “Las razas de la humanidad y cap. 9, Razas y capacidad cultural. pág. 133 a 157 y 168 respectivamente.

emotivas e intelectuales. Ni el carácter, ni la personalidad, ni la cultura provienen de la raza.

Tenemos que distinguir claramente entre el hecho biológico y el mito de la raza. Este mito, fomentado siempre por determinados intereses de casta o de grupos, ha causado ya incalculables males a través de la historia, impidiendo el desarrollo natural de muchas sociedades. El prejuicio racial no es otra cosa que el resultado de opiniones y actitudes enteramente falsas y arbitrarias. En su interesante libro *An American Dilemma*, el profesor Gunnar Myrdal esboza una teoría sobre la "causación acumulativa" según la cual el prejuicio de la raza surge cuando un temor o sospecha inicial, o una ventaja económica, lleva a un grupo a discriminar y segregar a otro. La discriminación y segregación, si continúa, acarrearán una inferioridad social y económica efectivas en el grupo hacia el cual van dirigidas (5).

El "mestizaje" supone la existencia de "razas" definidas; pero no hay base científica para una diferencia fundamental entre las razas humanas. Por otra parte, la mezcla de razas se viene realizando desde la aparición de la especie humana y en casi todas las regiones de la Tierra. Todas las razas son incuestionablemente de origen híbrido, es decir, mestizas de naturaleza. Sólo por un convencionalismo muy circunstancial se continúa insistiendo en el "mestizaje" de Hispanoamérica. Sobre el particular expresa Juan Comas:

"Si nos parece que en América postcolombina la mezcla de razas ha llegado al extremo, se debe sencillamente a que el fenómeno del mestizaje se desarrolla ante nuestra vista, sin necesidad de recurrir a la historia; pero debe recordarse que la población americana precolombina fue también, desde un principio, de carácter heterogéneo". (6)

De tal manera que, en este aspecto, el mestizaje sólo debe ser tenido en cuenta para señalar determinado producto del cruzamiento de individuos o de grupos con características somáticas más o menos persistentes, sin relación alguna con el desarrollo de la sociedad o con el progreso de la cultura.

En el sentido biológico, el mestizaje no es bueno ni malo y, en todo caso, depende de las características individuales de quienes estén sujetos a la hibridación (7); pero cabe hacer notar que los cruzamientos

5. Myrdal, Gunnar. *An American Dilemma* New York, Harper and Brothers, 1944.

6. Comas, Juan. *ob. cit.* pág. 172.

7. Benediot, Ruth, *Raza, Ciencia y Política*, México, 1941. Hay que agregar además que el mestizaje biológico resulta beneficioso, puesto que del cruce entre grupos distintos se produce genéticamente, una mayor robustez denominada el "vigor híbrido". El cruce entre híbridos produce la disgregación de caracteres, apareciendo todos los resultados posibles de las combinaciones.

de grupos, algunos de ellos señalados como castas, se realizan con mayor frecuencia entre individuos de estratos sociales inferiores, de economía y cultura deficientes, en consecuencia, es a este hecho y no al "mestizaje" al que hay que atribuir las causas de las limitaciones y otras situaciones anómalas que han podido observarse.

b) *La Realidad Social del Mestizaje.*

El sistema español de castas limitó la aspiración ascendente de los estratos inferiores de la sociedad y reguló sus relaciones, impidiendo la movilidad social; no obstante, algunos individuos "mestizos" lograron escapar a esta rigidez, lo que conjuntamente con otros factores de la situación social, hacen del grupo "mestizo" una casta en proceso dinámico. Hablar de casta, refiriéndose a este grupo resulta en cierto modo contradictorio, puesto que una de las características condicionantes de la casta estriba en que sus límites están cerrados a la movilidad vertical. Pero, el crecimiento del mestizaje y el aumento de las actividades económicas que le eran peculiares, no sólo venció los límites de esta casta sino que los amplió considerablemente, ya que dentro de ellos se incluyeron muchos españoles pobres, indios con determinadas ocupaciones y, en algunos casos, negros libertos. Aunque muchos mestizos participaban en actividades de los españoles, ocupaciones propias de la *casta mestiza* eran el comercio, las artesanías, la agricultura y el arriero. Estas actividades estaban acondicionadas, naturalmente, por la estructura socioeconómica de la época; los mestizos no gozaban de los privilegios de los españoles, pero tampoco estaban compelidos a la servidumbre, como los indios. Aunque las actividades a las que tenían acceso, por los patrones culturales de entonces, significaban, en muchos casos, humillación, frente a los españoles y criollos, de manera general era una situación ventajosa no sólo frente al indígena sino, en muchas circunstancias, a los españoles pobres. La mayor ventaja que podían tener los mestizos fueron las posibilidades de movilidad social, tanto ascendente como horizontal, es decir, la posibilidad de mejorar su *status* y la facilidad de desplazarse, sin mayores problemas, hacia otros lugares.

En su importante artículo sobre el mestizaje en el Perú, Gabriel Escobar⁽⁸⁾ destaca un aspecto fundamental acerca de ese proceso: la relativa libertad de los mestizos frente a los convencionalismos sociales. En su condición dinámica y con sus posibilidades de viajar a ferias y mercados, los mestizos, tanto hombres como mujeres, tenían relativa libertad para el comercio sexual, así como para consumir alcohol y podían

8. Escobar, Gabriel "El Mestizaje en la Región Andina" En: *Revista de Indias*. Año XXIV, Nos. 95-96. Instituto Fernández de Oviedo. Madrid.— Enero-Junio, 1964, pp. 201.

dedicarse, también libremente, al ejercicio de manifestaciones más edificantes como el arte y otros géneros de expresión anímica.

El aspecto social más importante del mestizaje en la época colonial fue el relativamente amplio margen de movilidad. Tanto hombres como mujeres mestizos, por la naturaleza misma de sus actividades económicas, podían alcanzar *status* de superioridad en relación al indígena y a los medios mestizos, y hasta aspiraban a igualar y superar a los españoles, en la competencia por el prestigio económico o en el lujo de la vestimenta y otras preeminencias en las festividades religiosas. De otro lado, como ya se dijo, los mestizos podían dejar sus lugares de origen e ir hacia otros, donde tenían posibilidades de encajar en niveles más altos de su casta, —efectuándose, en este caso, los dos aspectos de la movilidad —o simplemente para llevar una vida más aceptable en el mismo *status*.

Al implantarse, con el advenimiento de la República, el nuevo régimen político, se adoptó un sistema administrativo que fue permitiendo gradualmente la mayor participación de los mestizos en los diversos aspectos de la vida social y económica del país. La abolición del sistema de castas, la apertura del comercio al exterior, la separación de la Iglesia del Estado, la abolición del tributo indígena, el establecimiento de escuelas, las universidades, la construcción de carreteras y el aumento de la burocracia, han ido borrando los límites de la “casta mestiza” y han hecho surgir, en cambio, nuestra gran *clase media*.

El proceso de desarrollo del mestizaje consiste, pues, en el paso de una casta social a una clase media económica. Pero no se trata de un proceso homogéneo, regular, en toda el área cotradicional andina. Muestra diversas etapas y distintos matices de acuerdo a la mayor o menor integración cultural de los grupos. La insularidad de algunas regiones, por la falta de vías de comunicación, determinó en la colonia profundas diferencias entre las distintas regiones de la costa y de la sierra; las mayores relaciones de la costa con el mundo occidental y el más crecido número de indígenas en la sierra; acrecentaron estas diferencias, que se manifiestan en actitudes hostiles y de recíproca desconfianza.

Una de las características del proceso del mestizaje es la imposibilidad de determinar con exactitud el grado de “mestización”.

Hemos visto muy sucintamente en qué consiste el proceso social de “mestización”; no obstante, hay que agregar que si bien es cierto que los criterios operantes en el entendimiento de lo social son objetivos (mejor dicho, objetivados), en relación con los mecanismos de producción, su origen es totalmente subjetivo. *No existen clases ni castas sociales, sino que es la mente la que las crea.* Uno de los más distinguidos sociólogos contemporáneos, R. M. MacIver, afirma:

Entendemos por clase social cualquier parte de una comunidad que se diferencia del resto principalmente por un sentido

de distancia social. Este carácter subjetivo incluye, regularmente diferencias objetivas dentro de la sociedad, como diferencia en el nivel de ingresos, diferencias profesionales y así por el estilo. Pero estas diferencias, aparte de un orden reconocido de superioridad o inferioridad, no establecerían por sí solas grupos cohesivos. Es el sentido de categoría, sustentado por el poder económico, político o eclesiástico, y por los diferentes modos de vida y expresiones culturales que con él se relacionan, lo que establece la separación de las clases, les da cohesión y determina la estratificación de toda sociedad". (9)

La separación de la sociedad en clases es consecuencia de la creciente complejidad de la cultura, de las diferencias de funciones y del privilegio que éstas determinan. La Conquista produjo una nueva organización en castas. La emergencia del mestizo y su concomitante cambio de *status*, al modificar las actitudes de tipo feudal, originaron una acción unificadora en la heterogénea sociedad colonial.

c) *Aspecto Cultural.*

Es un error común suponer que la cultura puede mestizarse y en innumerables publicaciones hallamos referencias al "mestizaje cultural" como a la fusión o mezcla de dos culturas distintas. Este error deriva del entendimiento parcial del significado de la cultura.

Tanto los mecanismos de relación como la manera de interrelacionarse de los individuos de una sociedad constituyen la cultura. En otras palabras, cultura es el nombre con el cual se designan todos los tipos de conducta socialmente adquiridos; por eso es el nombre adecuado para significar, en conjunto, todas las realizaciones de los grupos humanos. Dentro de la cultura se comprende no sólo el lenguaje, la fabricación de artefactos, la industria, el arte, la ciencia, el derecho, el gobierno, la moral y la religión, sino también las cosas en las que se materializan los aspectos intelectuales, como son las máquinas, los objetos de arte, utensilios, edificios, artificios para las comunicaciones, etc. "Una cultura" es, fundamentalmente, una manera de pensar, de sentir, creer y actuar, es decir, la manera total de vivir de una sociedad. Todos los individuos de una cultura comparten la interpretación común del mundo, son afectados por una visión convencional de la vida y, aunque las formas culturales están restringidas por las leyes naturales, la cultura no radica, en modo alguno, en la naturaleza biológica del hombre. La cultura, que se transmite en procesos de enseñanza y aprendizaje comprende por lo tanto todo lo que es aprendido mediante la comunicación entre los hombres, esto es, está constituida por los conocimientos del grupo, perpetuados en la memoria de los hombres en objetos y docu-

9. Maclver R. M. *Society: Its Structure and Changes*. New York, 1931.

mentos diversos. La cultura no se trasmite pues en los genes sino que se aprende; existe gracias y mediante la comunicación por medio de símbolos. El conjunto de símbolos constituye el lenguaje. Se puede afirmar, entonces, que el hombre es la única criatura capaz de producir cultura. La cultura radica en la abstracción; antes que nada es una idea y luego una actitud, por consiguiente *no* es una entidad que pueda mezclarse, combinarse o mestizarse.

El contacto de los mundos occidental y aborígen fue un choque violento, después del cual el grupo occidental, poseedor de una cultura evolucionada y agresiva, prevaleció como dominante. Desde el primer momento el hispano trató de imponer sus formas de vida social y sus sistemas de valores. Esta imposición se llevó a cabo sistemáticamente en lo que concierne al aspecto religioso y al control social, fue menos compulsiva en los demás aspectos. Sin embargo, aún en aquellos aspectos en que la acción fue coercitiva, la imposición fue más de forma que de contenido. Es decir, la cultura indígena siguió conservando sus patrones originales, modificados en apariencia, hasta que se realizó la sustitución de muchos de sus elementos, impuesta por la nueva realidad social. Aparecen entonces —como una consecuencia del fenómeno de *aculturación*, por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a otro tipo de cultura— las primeras manifestaciones de una nueva cultura, de la llamada “cultura mestiza”, como un fenómeno distinto de las culturas que la originan. La génesis de esta cultura explica las similitudes que presenta en muchos aspectos, tanto con la cultura occidental española como con la aborígen, puesto que está *integrada* por elementos de ambas ⁽¹⁰⁾.

No es pues, como se piensa, la “cultura mestiza” una cultura profundamente vinculada a las culturas occidental o aborígen, madre, sino que se trata de una nueva entidad, que si bien presenta elementos culturales de ambas, sus módulos son diferentes, propios, en función de la sociedad que la sustenta.

En consecuencia, la cultura no se mezcla, sino se integra en un proceso que ha sido denominado *proceso de Aculturación* y que involucre un conjunto infinito de procesos entre elementos opuestos de dos culturas.

Aguirre Beltrán define *aculturación* como el proceso de cambio que resulta del contacto de grupos que participan de culturas distintas y agrega: “Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción” ⁽¹¹⁾.

10. Aguirre Beltrán, Gonzalo.— *El Proceso de Aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México.

11. *Ibid.*

El proceso de aculturación no constituye el traspaso mecánico de los elementos de una cultura a otra, sino que, en éste necesariamente se produce la elaboración y reinterpretación de tales elementos, para encajar funcionalmente en la estructura social, originando con ello una reestructuración total.

Cuando un grupo que participa de una determinada cultura impone sus patrones culturales coercitivamente, quebrando los mecanismos de resistencia psicológica del grupo dominado, se realiza lo que se llama antropológicamente, *inducción cultural*. En la Colonia, los intereses del grupo hispano dominante obligaron a la inducción unilateral de ciertos aspectos de su cultura, tratando de evitar la intromisión de elementos culturales procedentes del grupo bajo asedio ⁽¹²⁾. La acción hispana de aculturación inducida se limitó a la organización política y al aspecto religioso; pero como los distintos aspectos de la cultura —idioma, organización política, social y económica, ciencia, religión, tecnología, etc. están integrados en un sistema que funciona como unidad, la concatenación de las partes hizo inevitable la inducción de la cultura hispana en todo el contexto cultural. Esta es la razón por la cual las culturas aborígenes se presentan, hoy en día, diferentes a las precolombinas de donde originalmente proceden.

12. Ibid.

Indigenismo, indianismo y mestizaje en las artes visuales como tradición americana clásica y medieval

Por *Georges Kubler*

Nuestro conocimiento del pasado acude a los estereotipos. El arquetipo para nuestro conocimiento de la antigüedad mediterránea fue congelado hace más de 500 años por la relación (semejante a la del fénix) de Europa con la antigüedad clásica. Estas proporciones comienzan ahora a hacer su reaparición en la relación entre el presente americano y la antigüedad pre-colombina.

En las artes visuales de la arquitectura, la escultura y la pintura, el *Indianismo* trata de reconstruir el pasado con las ciencias históricas. El *indigenismo* significa usualmente una actitud contemporánea de preocupación por la retención de los estilos de la pre-conquista, como en los murales de Diego de Rivera. El *Arte Mestizo*, por el contrario, significa una mezcla colonial de material indígena y extranjero, como en los laqueados vasos o *keros* de la parte central de los Andes ⁽¹⁾.

Los estilos de la pre-conquista, sin embargo, se extinguieron, con excepción de unas pocas débiles imágenes ⁽²⁾ accidentales durante el siglo XVI. Reaparecieron después de 1850 cuando sus restos empezaron a ser exhumados por los arqueólogos. Los artefactos de la post-conquista, a su vez, constituyen, usualmente, prolongaciones provinciales de los estilos europeos. En ellos la presencia de *formas* indígenas (a distinción de los *temas*,) es esporádica, casual e infrecuente.

1. S. L. Catlin, "Some Sources and Uses of Pre-Columbian Art in the Cuernavaca Frescoes of Diego Rivera", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, III, 1964, 439-49.

John Rowe, "The Chronology of Inca Wooden Cups", *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Cambridge, (Mass.), 1961, 317-341.

2. G. Kubler, "On the Colonial Extinction of the Motifs of Pre-Columbian Art and Archaeology", Cambridge (Mass.), 1961, 14-34.

De aquí que el arte *indigenista*, sea un fenómeno reciente que no antedata al siglo veinte, mientras que el arte llamado *mestizo* es más antiguo y pertenece a la era colonial y al siglo diecinueve. El arte *indigenista* no caracteriza la era colonial, ni tampoco el arte *mestizo* define el período moderno. Más adelante habré de hablar de lo inadecuado del término *mestizo*, como una expresión racista, y como una designación incorrecta para obras de arte visual.

Cuando dividimos el tiempo en épocas: pre-conquista, colonial y moderna, esta laminación de la historia americana tiene semejanza con la de la Europa clásica, la antigüedad, la Edad Media y la era Moderna —con algunas diferencias importantes. La etapa de la pre-conquista, análoga a la antigüedad clásica, duró hasta el siglo XVI; los siglos coloniales constituyen la época medieval, que hubo de durar hasta entrado el siglo diecinueve; y el estrato moderno es mucho más tenue que en Europa.

Como en la Edad Media, la era colonial comenzó con invasiones extranjeras, seguidas por el derrumbamiento de estados anteriores y terminó con el surgimiento de nuevos estados que reclamaban en América alguna continuidad con el pasado pre-conquista.

En Europa, sin embargo, el Renacimiento del siglo quince siguió a otros episodios de *renovatio* y renascencia, tanto en el período Caroliniano como en las eras Románica y Gótica.

El *indigenismo* americano es comparable con la *renovatio* de la erudición clásica del Caroliniano siglo nueve. La antigüedad americana, probablemente, nunca habrá de nutrir un Renacimiento a plenitud. La expansión en el siglo veinte de conocimientos exactos acerca de la antigüedad americana, tiene cierta semejanza con el redescubrimiento Caroliniano de la erudición y el arte antiguo, más que con el humanismo del Renacimiento seiscientos años más tarde. El arte *Quattrocento* y la erudición, finalmente dotaron a Europa de formas de clasicismo cuya autoridad no fué quebrantada hasta después de la primera Guerra Mundial.

América hubo de recibir esta formación en el siglo dieciseis, pero en América, el Renacimiento tardío fué una cultura intrusa, echando abajo las civilizaciones de la pre-conquista, que el *indigenismo* ahora trata de restaurar con una autoridad simbólica. Con este plan la era colonial puede llamarse la Edad Media americana, cuando muchos rasgos del arte y la sociedad medievales fueron continuados en variantes americanas hasta bien avanzado el siglo diecinueve.

Por largo tiempo he sostenido que la aplicación de la palabra "mestizo" a obras de arte es un solecismo ⁽³⁾. En todas sus aplicaciones y sinónimos, *mestizo* es una palabra con connotación racial. Significa el producto híbrido, media-casta de la unión de los españoles con los indios americanos. Los apologistas del *mestizaje* siempre insisten en su contextura racial; el origen de este uso, como habremos de notar, está en los escritos de los pensadores políticos del siglo diecinueve en América Latina.

Ha existido una confusión desde la Conquista entre indio y mestizo. Con frecuencia los dos son identificados; algunas veces uno de los términos es intercambiable con el otro. En la vida colonial, sin embargo, el hijo *mestizo* de las uniones de españoles con indias estaba exento de tributos, y los mestizos poco después emergieron como una casta de vagabundos de estado deprimido sin vínculos con ninguna comunidad ⁽⁴⁾. B. Konetzke ha señalado que este aliento inicial en el cruce de razas muy pronto hubo de revertirse al definir a los mestizos como *gente de color*, con las ideas medievales de *limpieza de sangre*, para evitar que los nativos tuvieran acceso a la clase dirigente ⁽⁵⁾.

En lo que respecta a *indianismo*, ha sido difícil separar el estudio de la gente nativa de las sociedades de *mestizos*. Los primeros escritores políticos, como Ricardo Rojas o José Vasconcelos, simplemente pusieron en desfile nombres tribales al evocar el pasado nativo de la América pre-colombina. Rojas propuso seriamente ⁽⁶⁾ que la Independencia fue un levantamiento indio contra el extranjero intruso. Solamente después de la Revolución Mexicana pudieron hombres como Manuel Gamio tratar de construir una política indianista sobre bases más firmes en arqueología y etnología ⁽⁷⁾.

En los años de la década de 1930, los indianistas se dieron cuenta de cómo tribus no afectadas por la colonización estaban marginadas o habían quedado extintas, y cómo todas las colonias fácilmente accesibles habían adquirido una cultura más o menos profunda a través de siglos de gobierno hispánico y

3. Se publicó primero en G. Kubler y Martin Soria, *Art and Architecture of Spain and Portugal and their American Dominions*, Baltimore, 1959, 91-2.

4. C. E. Marshall, "The Birth of the Mestizo in New Spain", *Hispanic-American Historical Review*, XIX (1939), 161-84.

5. "La legislación española y el mestizaje en América," condensada en A. Lipschutz, "Der Indigenismus und die Kulturrenaissance Amerikas," *Lattein-amerika Zwischen Emanzipation und Imperialismus*, (Studien zur Kolonialgeschichte, ed. W. Markov), Berlín del Este 1961, 287.

6. Ricardo Rojas, *Eurindia*, Buenos Aires, 1924, 18.

7. Manuel Gamio, *La Población del Valle de Teotihuacan*, México, 1922.

por el adoctrinamiento católico. Así Moisés Sáenz⁽⁸⁾ siguiendo a J. Uriel García⁽⁹⁾, pidió un "renacimiento indígena en una tierra de mestizos, un alma india dentro de un cuerpo de mestizo". En 1963, Miguel León Portilla⁽¹⁰⁾ identificó el *mestizaje* como parte del proceso de formación cultural para la gente nativa de América. Con esta comprensión, la idea de una cultura híbrida o "sociedad mestiza", ha adquirido vigencia hasta llegar a competir con el concepto indianista o con la política indigenista, que sólo estaba encaminada originalmente al descubrimiento, la salvación y la perpetuación de los "valores aborígenes" puros.

El *mestizaje*, (como ha señalado Beate Salz,⁽¹¹⁾ fué invocado originalmente como válvula de escape del racismo de la teoría indígena. Finalmente, fue reconocido como otra denominación racista. Fue la obra de *pensadores*,⁽¹²⁾ como Ricardo Rojas, José Carlos Mariátegui, José Bomfim y José Vasconcelos,⁽¹³⁾ la que forjó la teoría conjunta del indianismo y del *mestizaje* (en la cual Vasconcelos estuvo especialmente involucrado), mucho antes de que los historiadores y críticos de arte iniciaran la cuestión.

José Vasconcelos fue el propugnador más elocuente del *mestizaje*. Identificó la *raza mixta* con el comienzo de una nueva era, producto del mejor linaje, en que se escogía lo mejor, y resultaba el producto de la primera raza realmente nueva que la historia haya conocido, "la sola única esperanza del mundo", que profetizaba el futuro *mestizaje* en una escala global: la raza cósmica; el hombre total.

Tal parece que él, como muchos otros después de él, no se había dado cuenta que la era del *mestizaje* ya había tocado a su fin; que la historia colonial era el teatro histórico del *mestizaje*; y que el futuro no habrá de ser dominado por el *mestizo*, si no por los economistas, los expertos agrarios, los ingenieros y los técnicos en computadores, de todas las razas y de ninguna raza en particular.

8. Moisés Sáenz, *Sobre el indio peruano*, México, 1933.

9. J. Uriel García, *El Nuevo Indio*, Cuzco, 1930.

10. Miguel León Portilla, "Mestizaje Cultural y étnico en México," *América Indígena*, 23, 1963, 183-99.

11. Beate Salz, "Indianismo," *Social Research*, XI, 1944, 441-69.

12. Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, Cambridge, (Mass.), 1961.

13. Ricardo Rojas (1882-1957), *Eurindia*, Buenos Aires, 1924; Jose do Manuel Bomfim (1868-1902), *La América Latina*, 1905.

José Vasconcelos (1882-1959), *Indología*, Barcelona (1927).

José Carlos Mariátegui (1895-1930), *Siete Ensayos*, Lima, 1928.

Contrario a los anteriores, Luis Valcárcel, en *Mirador Indio*, Lima 1937-41, tenía la esperanza de proteger al indio del mestizo por medio de la segregación basándose en el modelo de los Estados Unidos del Blanco y el Negro, en una época cuando el indio y el mestizo en sus intereses podrían ser separados.

Los historiadores de arte, Martin Noel y Angel Guido, más tarde se dedicaron a la faena dentro de los límites, que los pensadores primero habían definido más por introspección que por investigación exterior, y más con respecto a la acción política eventual que a la definición y descripción precisa.

Martín Noel, de Argentina sostenía que él, ya para el año 1914 ⁽¹⁴⁾ había venido usando el término *hispano-indígena*. Hubo de alterarlo por el de *ibero-andino* en 1936, restringiendo su aplicación geográfica y ampliando su contexto europeo ⁽¹⁵⁾. Un chileno contemporáneo de Noel, Alfredo Benavides, teniendo en mente condiciones chilenas, introdujo el término *hispano-aborigen*, como sinónimo de la arquitectura Barroca, en 1936 ⁽¹⁶⁾. En 1938 Noel hizo una tentativa con el término *indo-peruano*, ⁽¹⁷⁾ pero en ese año esos términos unidos por guión fueron desplazados por la sugerencia de Angel Guido de que se usara la palabra *mestizo* o *criollo* ⁽¹⁸⁾. Muchos matices enriquecen la palabra *criollo*, que significa la tradición europea en el suelo americano, pero el término se usa poco en arte. Un ejemplo lo constituye un estudio de tapices peruanos, designados en 1939 por Adele Coulin Weibel ⁽¹⁹⁾ como *criolloría*. Tiene la ventaja de poner mayor énfasis en la geografía y en la tradición más que en la raza, colocando el énfasis en los orígenes europeos para el lenguaje formal del arte colonial.

Por desgracia, el término *mestizo* entró en uso general para expresiones provinciales en todas partes de la América Latina cuando Alfredo Neumeyer lo usó en ese sentido en 1948 ⁽²⁰⁾. De entonces para acá los historiadores de las artes en los Estados Unidos y en la América Latina han canonizado el término. Es posible que ya sea demasiado tarde para reemplazarlo por *criollo*, o cualesquiera otra palabra menos racial, un ejemplo es la palabra *planiforme*, creada por Enrique Marco Dorta ⁽²¹⁾, para describir el ornamento arquitectónico andino.

14. Vasconcelos, *op. cit.*, y *Raza Cósmica* (Barcelona, 1922). En *Indología*, p. 37, escogió las misiones franciscanas de California como "acaso la primera de ese híbrido, discutido mestizaje," más bien que un ejemplo del siglo dieciséis.

15. En *Handbook of Latin-American Studies*, 3, 1938, 515. Véase también su *Teoría histórica de la arquitectura virreinal*, Buenos Aires, 1932, capítulo 3.

16. Véase la nota 6.

17. "Un aspecto técnico del barroco en general y, en especial, del arte hispano aborigen," *Revista de Arte* (Santiago), II, 1936, Nº 19.

18. Nota 19.

19. Nota 6.

20. "Creolerie," a Peruvian tapestry," *Art Quarterly*, II, 1939, 27-48.

También S. Cammann, "Chinese Influence in Colonial Peruvian Tapestries," *Textile Museum Journal*, 1, 1964, Número 3 (Washington).

21. "The Indian Contribution to Architectural Decoration in Spanish Colonial America," *Art Bulletin*, 30, 1948, 104-21.

Diego Angulo Iniguez, *Historia del arte hispano-americano*, II, 1950, 146.

On Criollo, J. J. Arrom, *Certidumbre de América*, La Habana, 1959, 9-26.

Harold Wethey, al describir la arquitectura peruana en 1949⁽²²⁾, prefirió describir los edificios provinciales como *mestizos*, igual que Pal Kelemen en 1951⁽²³⁾; y en 1952 el mismo Martin Noel⁽²⁴⁾ dió su apoyo al término, siguiéndole en 1955 José Mesa y Teresa Gisbert de Mesa⁽²⁵⁾. En sus inicios hube de criticar su uso en 1959⁽²⁶⁾. En 1964, Graziano Gasparini envió un cuestionario sobre la palabra a una docena de arquitectos e historiadores de arte⁽²⁷⁾. Solo dos de ellos (Robina y Kuller) hubieron de disentir con respecto a su uso; ocho le dieron su aprobación y las respuestas de dos se situaron en la cerca.

Habiendo sugerido cierta similitud entre la Edad Media y la América Latina colonial, podríamos ahora ir adelante con el examen de la idea del *mestizaje* a la luz de esa similaridad. Un tema recurrente en los escritos recientes sobre la historia de las artes ha sido la separación de forma y su significado en el arte medieval. Panofsky⁽²⁸⁾ tratando de retratos medievales de Virgilio y Aristóteles hubo de notar lo siguiente "donde quiera que en la Edad Media una obra de arte obtiene su forma de un modelo clásico, esta forma está casi invariablemente, investida de un significado no-clásico,

22. *Colonial Architecture and Sculpture in Peru*, Cambridge (Mass.), 1949. También "Mestizo Architecture in Bolivia," *Art Quarterly*, 1951, 283-304.

23. *Baroque and Rococo in Latin America*, New York, 1951.

24. "La Arquitectura mestiza de las riberas del Titikaca," *Documentos de arte colonial sudamericano*, 8, 1952.

25. "El Estilo mestizo en la arquitectura virreinal boliviana", *Khana*, 4, 1955, 9-26.

26. Nota 2. También *Latin-American Art and the Baroque Period in Europe, Studies in Western Art. Acts of the Twentieth International Congress of the History of Art*, Princeton, III, 1963, 145-46.

27. "Encuesta sobre la significación de la arquitectura barroca hispano-americana, "Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas", I, 1964 (Caracas), 9-42.

28. Adolf Goldschmidt, "Die Badetung der Formenspaltung in der Kunstentwicklung, "Independence. Convergence, and Borrowing," Cambridge (Mass.) 1937.

E. Panofsky, *Renaissance and Renascences*, Stockholm, 1960, 8, Observes of "Renaissance" (se usó primeramente en 1829), que... es sólo en la superposición de un intervalo entre un pasado que ha quedado sumergido y un presente que se supone ha rescatado este pasado de la sumersión, que tales términos como *media aetas* o *medio aevum* pudieran encontrar existencia", (a mediados del siglo quince), Panofsky ha distinguido el "Renacimiento" de sus predecesores, llamados "renascencias". Sería también útil distinguir la Edad Media de otros períodos "intrusivos", bien sean priores o subsiguientes a la era generalmente llamada "medieval".

Para el caso general de las épocas que tienen relación pasado y presente, separados por una era intrusiva, no tenemos ningún término a menos que inventemos uno, tal como "mediaetal", de *media aetas*. Con toda seguridad, su definición habría de depender más de la posición que del contenido, más de su lugar en una secuencia, que en cualesquiera "estilo" o "apariciencia".

Diferentes viajes son similares en el sentido de que tienen una duración media pero no son, por ese motivo viajes idénticos. La "intrusion" es medida, por supuesto, tanto por la renuencia de las víctimas como por el deseo vehemente de los restauradores de la continuidad quebrantada.

normalmente cristiano; donde quiera que en la Edad Media una obra de arte obtiene su tema de la poesía clásica, de la leyenda, de la historia o de la mitología, este tema está completa e invariablemente presentado en forma contemporánea, no clásica". Según Panofsky, es este el principio de disyunción o disyuntiva.

Mucho antes, Adolf Goldschmidt hizo notar otro fenómeno: que el ornamento clásico en manos medievales hubo de sufrir *Formenspaltungen* o una disociación morfológica. Esta "descomposición de forma" ocurrió cuando los artistas usaban artefactos más que la naturaleza como sus modelos para nuevas obras. Consecuencia de esto fué la liberación de los ornamentos de ubicaciones convencionales (a saber, la esquematización de elementos de perspectiva, relieves, luces reflejadas y sombras, aplicadas a usos meramente ornamentales), lográndose un valor positivo para perfiles negativos o una igualación de formas positivas y negativas, como en el arte Cóptico o islámico. Otra consecuencia de tal *Formenspaltungen* consistía en disociar los detalles de su ambiente pictórico y liberar las formas estructurales de sus funciones, como cuando la pared absorbía la columna para fines de decoración. Goldschmidt de tal modo pudo describir nuevas fuerzas en situaciones de destrucción de las formas clásicas.

La descomposición de forma es frecuente en los hábitos compositivos de la América Latina, especialmente en ambientes distantes y periféricos. Allí la transmisión de las modas metropolitanas ocurre con deformaciones y recombinaciones, como las estudiadas por Goldschmidt en el arte medieval. Un ejemplo lo es la proliferación como zarcillos, de adornos de voluta de Plateresco en manos provincialistas, cuando comparamos a Acolman (1560) con Yuriria en México, un decenio mas tarde.

La disyunción es más rara. Se trata de la separación del significado de pre-conquista y el re-uso de ese significado en diseños pictóricos europeos. Sin embargo, todos los ejemplos de significado pre-conquista articulados en formas coloniales obedecen a la regla de la disyunción, como en el arte medieval. Un ejemplo lo constituyen los retratos de los nobles incas alrededor del año 1700, en la parte central de los Andes. Allí, el gobierno hispano nunca truncó la autoridad nativa de una manera tan concluyente como en la Nueva España. En México la comunidad fué la unidad social más grande que se permitió sobreviviera (29). En el Perú colonial,

29. Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford, 1964.

sin embargo, una nobleza nativa retuvo el sistema inferior de la jerarquía administrativa inca sobre líneas hereditarias y como *caciques* ⁽³⁰⁾. Ejemplos de retratos en los siglos diecisiete y dieciocho de estos indios nobles de la colonia están preservados en el Museo Arqueológico de Cuzco y todos aquellos que se hicieron retratar hubieron de posar con sus distintivos incaicos. También mostraban sus blasones españoles y se les concedían títulos de *caciques principales* y de *alférez real*. Como decía Rowe, "recibían honores, pero el gobierno español no depositaba confianza en ellos", preservando ellos, según Rowe "aun doscientos años después de la Conquista la mayor parte de los trajes de corte inca y el simbolismo." ⁽³¹⁾

Tales retratos son europeos en forma e indios en significado. Se combinan europeos con súbditos incas en vestimenta india; heráldica europea con trajes incas. Es disyuntivo, como en el arte medieval, donde las formas clásicas están revestidas de significados medievales, y los significados clásicos reciben formas medievales. Como en la Europa medieval, los artesanos de la América Latina colonial revistieron las formas antiguas con significados contemporáneos; pero la antigüedad era americana más que mediterránea, e india más bien que "antigua".

En 1959 pensé que la antigüedad americana había quedado "extinguida más allá de su reanudación" ⁽³²⁾. Todavía creo en ésto. Añado la reservación de que, casi cómo una antigüedad greco-romana igualmente extinguida, el profundo pasado americano permanece lo suficientemente tangible para excitar una especulación prolongada y aun interminable con respecto a su recuperación. El esfuerzo científico por reconstituir así se convierte en una medida del valor efectivo de los mismos restos antiguos.

Quedan inalterables varias diferencias profundas entre la antigüedad mediterránea y la americana, con respecto a sus civilizaciones sucesoras. Pero las relaciones principales, como culturas anteriores y sucesoras, no pueden negarse, aún en aquellos casos en que el suelo de la antigüedad americana no sea apropiado para más que un *renovatio*. Ni una renascencia o un Renacimiento de la antigüedad americana es posible que ocurra, aunque sea probable que los estudios india-

30. John Rowe, "Movimiento Nacional Inca del Siglo XVIII", "Revista Universitaria del Cuzco", LXIII, N° 107, 1954, 4-6.

31. John Rowe, "Colonial Portraits of Inca Nobles", XXIX International Congress of Americanists, Chicago, 1951, 258-68 (Papeles Seleccionados).

32. Nota 2.

nistas en muchos frentes habrán de continuar por tanto tiempo como los esfuerzos científicos sean posibles.

En lo que respecta todo el complejo del *mestizaje* en el arte, sugiero que se le considere como perteneciente a la Edad Media americana de la vida colonial más bien que al presente, con sus centros, que ya están desapareciendo, de la cultura mestiza. América Latina hace mucho tiempo que dejó atrás su Edad Media, y ésta requiere un estudio intenso de la misma clase que el pasado antiguo ha recibido ya, durante los últimos cien años.

Universidad de Yale (Junio, 1965).

Algunas características antropológicas físicas y culturales del aborígen puneño, presentes en el mestizo sudperuano

Por José Marroquín

SUMARIO: 1. La raza aborígen que encontraron los españoles. — 2. Dinámica del mestizaje en el Departamento de Puno. — 3. Características antropológicas físicas del cráneo aborígen. — 4. Características e índices somatométricos del indígena. — 5. Tipos morfológicos de los aborígenes. — 6. Constitución y salud física del aborígen. — 7. Otras características físicas del aborígen (color de la piel, mancha y ojos mongólicos, grupos sanguíneos, cuero cabelludo encefaloide y cisura perpendicular externa. — 8. Características fisiológicas del biotipo indígena. — 9. Faseta psicológica y temperamento del biotipo aborígen puneño. — 10. Trazos culturales del aborígen (culinaria, vestimenta, matrimonio, vida hogareña, alcoholismo, cocaismo, festividades, actitud migratoria, educación, léxico, hábitos higiénicos). — 11. Enfermedad y medicina entre los aborígenes, (creencias sobre el origen, diagnóstico, tratamiento y prevención de las enfermedades; los "curanderos" indígenas, prácticas materno-infantiles, supersticiones y actitud del indígena frente al médico, los medicamentos y el hospital).

Introducción.

Es indudable que el estudio del mestizaje en el Perú requiere del conocimiento de las razas que han intervenido en su formación, tanto en sus características antropológicas físicas y funcionales como en las culturales; ya que muchas de ellas han de aparecer en el mestizo, sea intactas, sea modificadas como características intermedias, sea completamente distintas a las de los progenitores.

Es por ello que, en el presente trabajo, vamos a consignar las características antropológicas físicas y culturales del aborígen puneño, ya que él constituye la mayoría de la población indígena del Perú y permanece aún incontaminado racialmente en una buena parte, debido a que no

han podido afincar en su suelo otras razas, dados los rigores climáticos de la región de altitud, —entre los 3,500 y los 5,500 metros sobre el nivel del mar—, en que vive perfectamente el indígena desde hace muchos miles de años, por lo que su estudio antropológico, tanto físico como cultural, resulta un valioso instrumento para reconocer en el mestizo las características que pertenecen a su legado aborígen; lo cual, si bien es interesante desde el punto de vista especulativo puramente científico, lo es también prácticamente desde el ángulo médico, ya que la raza aborígen presenta una resistencia a determinadas enfermedades y, específicamente, para no citar sino un solo ejemplo, no posee el factor Rh negativo, que lo trajeron los españoles; y, por consiguiente, entre los aborígenes no hay eritroblastosis fetal; y siendo la raza aborígen en su casi totalidad del grupo sanguíneo O, es un magnífico dador universal en las transfusiones sanguíneas. Y estas cualidades, cuando se presentan en el mestizo, se las debe a sus ancestros aborígenes.

Igualmente, hay muchos signos clínicos (como modificaciones en el electrocardiograma) normales en el aborígen y que, cuando aparecen en el mestizo, podrían ser tomados como patológicos, si no se tuviera este conocimiento por los médicos.

Y lo que pasa en lo físico, ocurre también en lo cultural, ya que muchas de las creencias (en su mayoría sobre el origen y tratamiento de las enfermedades), costumbres (alimentación, vestimenta, festividades, etc.) y actitudes (frente al médico, al hospital, al blanco), se hacen presentes en el mestizo, de preferencia en el que se halla más próximo a él; de ahí que sea de la mayor importancia para el conocimiento y evaluación cualitativa del mestizaje, el que describamos junto con los rasgos antropológicos físicos, los patrones culturales de los indígenas de Puno, en especial, de aquellos que han influido decisivamente en las expresiones antropológico-sociales de los mestizos

Finalmente, el estudio de todas estas características en el indígena permite comprender e interpretar el proceso muy sui generis del mestizaje ocurrido en la parte Sur del territorio, donde no ha habido mezcla del indígena con otras razas que no haya sido la española, desde el inicio de la Conquista y hasta nuestros días, en que la mezcla continúa entre el indígena y el mestizo de aborígen y español, en una creciente mestización del mestizo con el indígena.

1. La raza aborígen que encontraron los españoles

Si es verdad que, por el momento, no se acepta el autoctonismo antropológico del poblador andino, hay que pensar que es un habitante

muy antiguo para haberse aclimatado a regiones geográficas de tanta altitud.

Según Hrdlicka ⁽¹⁾, "el hombre que llegó a América recorrió un único camino, el estrecho de Behring; y su raza, que es también única, es una imagen perfecta de la que ha poblado y habita todavía las regiones septentrionales del Asia Oriental; estimando este poblamiento entre los 10,000 y los 15,000 años atrás".

Para Horkheimer ⁽²⁾, a la llegada a América por el estrecho de Behring hace 40,000 años de una raza de cráneo dolicocefalo, sucedieron 20,000 años después, invasiones de otra raza de cráneo braquicefalo, afín a la mongoloide; las que, con la deshielización en el período glacial, pasan el istmo de Panamá y entran a la América del Sur, subiendo muy pocas a las regiones serranas de altitud (cuyo representante estaría en el cráneo de Punín (encontrado en el Ecuador) y empujando a los dolicocefalos al Sur de la América Meridional y concentrándose los braquicefalos en las regiones altas (desde las Montañas Rocallosas hasta los Andes de la América del Sur).

Para Rivet ⁽¹⁾, "la población indígena americana fué el resultado de un cierto número de migraciones, de las que identifica las cuatro siguientes, según el orden cronológico en que llegaron: 1º, un elemento australiano; 2º, un elemento oceánico, físicamente melanésico y de lenguaje malayopolinesio; 3º, un elemento asiático mongoloide, numéricamente más importante; y 4º, un elemento urálico llegado el último, representado por esquimales".

Imbelloni ⁽¹⁾, acepta entre las 8 migraciones que se operaron en América, "un contingente aún más intensamente mongolizado, de estatura baja y braquicefalo, representado por los pueblos andinos; culturalmente portador de la agricultura superior o intensiva y, según parece, de las instituciones patrilineares".

Si es verdad que en la región andina peruana, se han operado estas sucesivas inmigraciones raciales en dilatados períodos de tiempo; los aborígenes que encontraron los españoles a su conquista, constituía una unidad racial, de características antropológicas predominantemente mongoloides; sin perder algunos rasgos peculiares de las otras razas que poblaron su suelo.

2. *Dinámica del mestizaje en el Departamento de Puno*

El mestizaje de aborígen y español, tanto en el aspecto biológico como en el cultural, comenzó en cuanto los Conquistadores pisaron

1. José Imbelloni. "El poblamiento primitivo de América".

2. Hans Horkheimer. "Origen del hombre americano". "El Deber". Arequipa, Noviembre de 1947.

tierra americana; y en el Perú, el cruce fué diverso en intensidad y extensión según las regiones donde afincaron los peninsulares por más tiempo. En Puno, por razones de clima de altitud, no vivieron sino escasos extremeños dedicados a la explotación de las minas, lo que explica el que aún una densa masa de aborígenes no se haya mezclado con otras razas y que el proceso de mestizaje no se haya hecho masivo ni exabruptamente y hoy continúe en igual forma, más bien por la mezcla racial fuera de su terruño, como consecuencia de la marcada actitud migratoria del indígena puneño; como está ocurriendo en la actualidad en la ciudad de Arequipa, donde desde hace algunos años, está llegando y afincándose apreciable población aborígen procedente de Puno y Cuzco; y la reversión o regreso del mestizo a sus lares, para mezclarse con el elemento aborígen. Al lado de este proceso extrapolar, lejos del terruño, se observa la mestización tangencial, en la periferia de la población indígena, donde roza con el elemento mestizo o blanco; como si el mestizaje invadiera, avanzando cual la mancha de aceite, hacia el interior de la masa aborígen (mestizaje centrípeto); o de ésta, hacia la población mestiza o blanca (mestizaje centrífugo). En los valles de Sandia (Puno), ha afincado desde tiempos de la Colonia, una población de blancos, que se está mestizando con los aborígenes; los que desde hace muchos años llegan a estos valles en plan de colonización. Han habido también trasplantes de población aborígen (con pésimos resultados) a regiones tropicales de otros Departamentos. Finalmente, hay un mestizaje por inmigración del elemento blanco a la población indígena (mestizaje intrapolar), por razones comerciales, en su mayor parte. De otro lado, en el Departamento de Puno, el indígena vive en el campo, en el ayllu; y el mestizo vive en el medio urbano, en las ciudades. Los mestizos de las ciudades provienen del proceso que hemos enunciado anteriormente y como elemento importado (mestizaje importado), que hizo la mezcla racial en otros Departamentos (tal el caso de la ciudad de Puno, capital del Departamento, donde muchos de los mestizos proceden de Arequipa, Tacna y Moquegua; los que se unen con mestizos o blancos y, esporádicamente, con indígenas).

El proceso biológico del mestizaje sigue las leyes genéticas de la herencia de los caracteres geno típicos (dominantes y recesivos); sin dejar de influir los factores del medio ambiente físico y social tan especial donde vive el indígena y el mestizo puneño. Los caracteres genéticos de los progenitores o se cruzan en el mestizo (salen intermedios en relación con ellos, como el color de la piel, forma y color de los ojos, abundancia y distribución pilosa, grupos sanguíneos, dimensiones antropométricas, etc.) o se mantienen intactos en el mestizo las características de una u otra raza de los progenitores (mancha mongólica, por ejemplo). Por otra parte, los caracteres dominantes son capaces de anular fenotípicamente el carácter recesivo perjudicial; o sea que el mes-

tizaje tiende a anular o por lo menos a contrarrestar las anomalías y defectos de tipo recesivo de las razas progenitoras. Según Comas ⁽³⁾, el "mismo razonamiento puede aplicarse a las cualidades, características o aptitudes psíquicas que sean de tipo hereditario".

3. Características antropológicas físicas del cráneo aborigen

En un estudio que hemos realizado en antiguos cráneos recogidos de la Chullpas del Altiplano Puneño ⁽⁴⁾, nos ha sido posible encontrar las siguientes características: Forma ovoide, acentuada fenozigia (prominencia de las arcadas zigomáticas), forma exagonal de la cara, frente deprimida, glabella prominente, arcos superciliares fuertes, forma cuadrangular de la órbita, la misma que tiene una dirección horizontal, huesos nasales elevados, reborde nasal neto, forma acorazonada de la abertura nasal, mediano desarrollo de la espina nasal, fuerte eminencia canina, lo mismo que los maxilares superiores y los huesos malares, acentuado prognatismo sub-nasal, bregma, lambda e inión prominentes, mastoides y pteriogoides fuertes, pterion en forma de H y agujero occipital elipsoide, cóndilos medianos, así como los dientes, forma del paladar parabólico en el hombre y upsiloide en la mujer, forma posterior del cráneo piramidal, líneas occipitales fuertes, cresta occipital interna mediana y presencia de agujeros parietales bilaterales. Se encontró la foseta aymara y la sutura metópica en el 30% de los cráneos y los huesos supernumerarios (ptéricos, lámpdicos y coroneales) en el 61% de los cráneos. El conducto auditivo externo del indígena ⁽⁵⁾, presenta su pared anterior recta, en tanto que la pared posterior en su fondo hace una leve saliente; "justamente el reverso de lo que ocurre en la raza blanca eurolatina".

Las medidas del cráneo, en el hombre y en la mujer, han dado las siguientes medidas en mm., respectivamente: diámetro longitudinal 173 y 161, transversal 128 y 125, vertical 146 y 144, frontal mínimo 91 y 80, frontal máximo 106 y 101, bizigomático 130 y 124, ofrio-alveolar 93 y 91, naso-alveolar 72 y 66, naso-basilar 84 y 81, basio-alveolar 93 y 88, naso-espinal 51, transverso de las fosas nasales 23, vertical de la órbita 38, transversal de la órbita 38, longitudinal del paladar 46 y 42, transversal del paladar 38, longitudinal de agujero occipital 33, transversal 29, prognatismo facial superior 60, proyección anterior del cráneo 95 y 90, proyección posterior 76 y 68, cuerda naso-bragmática 134 y 125.

3. Juan Comas. "Otra vez el racismo científico". "América Indígena", Abril-1964.

4. José Marroquín. "El cráneo deformado de los antiguos aimaras". "Revista del Museo Nacional", Tomo III-1944.

5. J.M. Mato y Colab. "Estudio otoaudiológico de una muestra de población aimara de la Altiplanicie del Perú". "Revista de Otorrinolaringología". Nº 3-1964.

bregma-lámbdica 133 y 123, labda-piston 125 y 119, arco frontal 146, parietal 101 y 99, occipital 118 y 115, circunsferencia horizontal 494 y 476, transversal 474 y 464, curva sagital 288 y 276, transversal 374 y 362, capacidad craneana en c.c. 1,224 y 1,142 y peso del cráneo en grs. 527 y 464. De estas cifras, resaltan la la igualdad de los diámetros de la órbita y el marcado prognatismo facial superior perteneciendo por su proyección a las razas frontales.

Los índices promedio en mm. son los siguientes, cefálico 74.7, nasal 48 (mesorrino), orbitario 101.5 (ipsiconchio), altura y longitud 84.5 (hipsocéfalo), altura y anchura 88.7 agujero occipital 89, frontal 88.7, curvatura frontal 86.7, parietal 79.2, occipital 96, facial superior 49 (comoprosopio) y palatino 86 (braquiestafilino). De estas cifras, resaltan los elevados índices vertical orbitario, frontal y del agujero occipital, y el reducido índice facial superior y el índice nasal mesorriniano (al que Broca dió tanta importancia para distinguir las razas humanas), con los que se asemejaría el cráneo de los antiguos aborígenes de Puno al de los mongoles y chinos.

4. Características somatométricas del indígena Puneño

Las medidas somatométricas en promedio del indígena puneño (tanto quechua como aimara), son las siguientes: talla 1.62 m., peso 60 ks., distancia biacromial 40 cms., distancia biaxilar 26 cms., longitud del esternón 19 cms., diámetro torácico —transverso 27 cms., diámetro torácico ántero-posterior 21 cms., distancia xifo-epigástrica 25 cms., distancia hipocondriaco-transversa 26 cms., diámetro hipocondriaco ántero-posterior 20 cms., distancia epigastro-púbica 16 cms., diámetro bicrestoiliaco 30 cms., longitud del miembro superior 53 cms. y longitud del miembro inferior 86 cms.

Los índices somatométricos promedios, son: valor del tórax 9 a 9.9 litros, valor del abdomen superior 13 á 13.9 lts., valor del abdomen inferior 9 a 9.9 lts., valor total del abdomen 22 á 22.9 lts., valor del tronco 33 á 33.9 lts. y valor de los miembros 140 cms. De estas medidas, resaltan, —en comparación con sujetos de otros lugares del orbe—, los valores altos del tórax, del abdomen superior y la longitud de los miembros inferiores.

5. Tipos morfológicos de los indígenas de Puno

Según la Clasificación de Viola, los indígenas de Puno pertenecen a los siguientes biotipos: el 58.9% son longitipos o microespláncnicos (en

que el valor del tronco es menor que el de los miembros); el 35.7% son braquiotipos o megaloesplácnicos (en que el valor del tronco es mayor que el de los miembros); y el 5.4% son normotipos o normoesplácnicos (en que el valor del tronco es igual al de los miembros).

Según la Clasificación de Kretschmer, los indígenas de Puno pertenecen al tipo muscular o atlético; y según la Clasificación de Sigaud y Mc Auliffe, los indígenas de Puno pertenecen al tipo respiratorio, subtipo muscular.

6. *Constitución y salud física del aborígen*

Desde la antigüedad (como lo apreciaron los Cronistas), el indígena gozó de una fortaleza y salud física envidiables (el P. Morúa decía "que eran en su mayor parte recios y fuertes y que vivían largo tiempo"). Hoy mismo, son fornidos mozos de cordel y obreros de las minas y carreteras y magníficos soldados en nuestro Ejército; y en cuanto a salud, tienen una excelente dentadura hasta la vejez, no presentan raquitismo y hasta la mayor edad no necesitan de anteojos. Y en lo que respecta a enfermedades, son resistentes a las formas paralíticas de la poliomiелitis y a otras parálisis; no hacen infartos, cáncer, úlcera gástrica, asma, litiasis, diabetes y reumatismo; las que constituyen una rareza dentro de su habitual patología. Igualmente, no se encuentra ni canicie ni calvicie entre los aborígenes, sino excepcionalmente.

7. *Otras características físicas del aborígen*

En cuanto al color de la tez, es característico el moreno oliváceo; el de los ojos, negros y oscuros; el del cabello, negro, a la vez que abundante y lacio; el de las conjuntivas oculares, amarillo claro (subictérico). Y en cuanto al olor, es sui generis.

La mayoría de los indígenas y desde el nacimiento, presentan la "*marcha mongólica*", caracterizada por una mancha moreno-verdusca en la piel de la región sacro-coxígea (debido a la presencia de las células de Boels); la misma que se hace presente entre los mestizos con mucha frecuencia (el 88% de los niños entre las edades de 0 á 3 años, que concurrieron al Centro Materno-Infantil de Puno). Esta mancha es característica de la raza amarilla y raramente se presenta entre los europeos. Se trasmite por herencia, siendo un carácter dominante, según las leyes de Mendel.

Igualmente, el indígena presenta el "ojo mongólico" (incluso se le encuentra graficado en sus huacos y monolitos antropomorfos); caracterizado "por el replegamiento o retroversión del párpado superior en su parte inferior visible, tendiendo a ocultar el borde ciliar y, a menudo, —con su dobladura falciforme—, a cubrir en todo o en parte la carúncula lagrimal; de donde resulta el carácter de la fisura palpebral más angosta que en el europeo; y, además, su forma geométrica, que, en lugar de asemejarse a una almendra, asume la imagen de un triángulo escaleno, con la base en la parte medial del ojo y el vértice en el ángulo lateral" (6).

Los *grupos sanguíneos* constituyen otro de los elementos antropológicos que caracteriza a los aborígenes, ya que la dominancia del factor O es casi absoluta (96%); siendo los factores A y B apenas de 3% y 1%, respectivamente. Esta fórmula se presenta en los mestizos siguiendo la Ley de Bernstein, ya que el grupo O es homocigoto; siendo grande la preponderancia del genotipo aborígen sobre el europeo, ya que aparece el grupo O en alto porcentaje en el mestizo (Arce Larreta en 1931, halló en la población mestiza de Lima el 75% del grupo O, el 15% del A, el 8% del B y el 2% del AB); no obstante de que el gene O es mendelianamente recesivo y los A y B, dominantes (Ley de Hirsfeld); justificándose el aserto de que, "cuando una raza se cruza en proporción insignificante (en este caso la española) con otras, las frecuencias relativas de los grupos sanguíneos se mantienen constantes a lo largo del tiempo" (7). Y en cuanto al factor RH negativo, Reynafarje (8) ha encontrado en los aborígenes de Junín, Huancavelica y Ayacucho solamente el 0.125%; lo que indicaría que su presencia en el mestizo, se debe al cruzamiento con los españoles (los vascos presentan Rh negativo en el 36%). En este sentido, los aborígenes peruanos se comportan como los chinos y japoneses, los que tampoco son Rh negativo; así como por la presencia del subgrupo A2 (ausente en los indios mejicanos) y del subgrupo Rz (raro entre las razas caucasoide y negroide y frecuente entre los indígenas australianos y papúas, mejicanos y brasileros, que también tienen origen mongoloide). Reynafarje, cita también las siguientes características grupales propias de los aborígenes: presencia de genes Rh¹ y Rh² y ausencia de genes r', r'' y rv; y en cuanto al sistema MNS y s: existencia del grupo M en el 43.2%, del grupo N en el 11.8%, del grupo MN en el 45% (siendo en el grupo asiático M y N iguales; en el grupo del Pacífico M es mayor que N; y en el grupo Americano alta frecuencia del gene M (0.6570) y baja del N (0.3430).

6. José Imbelloni. "Los Yámana y el llamado ojo mongólico". 1944.

7. M. M. Salazar. "Los grupos sanguíneos humanos". "La Prensa Médica Mexicana". 1951.

8. César Reynafarje. "El factor Rh negativo y otros grupos sanguíneos en los indios de la zona central de los Andes Peruanos". "Anales de la Facultad de Medicina". Tomo XL, Nº 3 - Tercer Trimestre de 1957.

En cuanto a los factores S y s, hay un amplio predominio del s sobre el S). Como se vé, las constataciones de los grupos y subgrupos sanguíneos, abren un filón de la mayor importancia en los estudios que sobre el proceso del mestizaje se viene realizando.

El “cuero cabelludo encefaloide” (llamado “Chacrahuma” por los indígenas, de las voces quechuas chacra y huma-cabeza en forma de chacra), es otro de los caracteres antropológicos casi exclusivos de los aborígenes puneños, tanto por su frecuencia (20%) como por el pronunciamiento de los pliegues que presenta el cuero cabelludo, que semejan las circunvoluciones cerebrales. Cuando se presenta en el mestizo, trasunta su ascendencia aborígen.

Existe otro carácter antropológico en el cerebro de los aborígenes, la presencia de la *cisura perpendicular externa*; ausente en los cerebros de los blancos; por lo que, si aparece en los mestizos, es heredado de los aborígenes.

8. Características fisiológicas del biotipo indígena

Según el Dr. Corzo Masías ⁽⁹⁾, las características del corazón del andino son propias de la raza más que de la adaptación a la altura; presentando una cuerda ventricular izquierda muy grande (con un límite normal por encima de 10 cms.), mientras que en el europeo es de sólo 8.5 cms. La cuerda ventricular derecha es al contrario muy chica (rara vez pasa de 13 cms.), mientras que en la raza blanca puede llegar a 14.7 cms. Las características anotadas, no se presentan en los blancos aún cuando vivan en la altura.

A. Rotta, encontró en los aborígenes de la altura, mayor trabajo cardiaco en un 20% que en la costa, con aumento del volumen cardiaco. Torres ⁽¹⁰⁾ ha descrito en los andinos bradicardia y baja de la presión arterial máxima y diferencial y variaciones de la presión en los nativos al descender, iguales a las encontradas en los costeños durante la ascensión.

En cuanto al aparato respiratorio, el Dr. Hurtado ⁽¹¹⁾, encontró que el indígena de la altura tiene una amplitud torácica mayor, un tórax más amplio y un mayor diámetro ántero-posterior, que el individuo de raza blanca; y que su capacidad vital es de 2,600 cc., muy superior

9. Gustavo Corzo Masías. “El corazón del habitante andino (Estudio radiológico)”. Primeras Jornadas Médico-Quirúrgicas del Sur”. 1943.

10. Hernán Torres. “La presión arterial en hombres a nivel del Mar y en las altiplanicies andinas”. “Anales de la Facultad de Medicina”. Tomo XX - 1937.

11. Alberto Hurtado. “Estudios sobre el volumen del tórax, capacidad vital y metabolismo básico en la altura”. “Anales de la Facultad de Medicina”. Abril-Julio de 1928.

a la de la raza blanca y mucho mayor todavía a la del hombre de la costa.

El mismo Dr. Hurtado ⁽¹²⁾, refiere que los nativos de la altura presentan una gran capacidad para el trabajo físico y un mayor tiempo de rendimiento en realizar un trabajo físico pesado, que el costeño (ésto nos recuerda el proverbial rendimiento físico del mestizo arequipeño).

En cuanto a los órganos digestivos, se ha encontrado un fuerte porcentaje de indígenas con megalocolon, como una característica racial.

En lo que respecta a los órganos endocrinos, los indígenas presentan una mengua en la funcionalidad suprarrenal, caracterizada por baja de la presión arterial, limitada capacidad para fijar grasas (no se vé indios gordos), escasa pilosidad, bradicardia, vagotonismo, mala distribución de los pigmentos en la piel (manchas en la cara) y en las mucosas (cara interna de los carrillos, encías y sobre la lengua). Igualmente, presentarían un hipogenitalismo, que se traduciría por infantilismo genital, ausencia de pilosidad púbica y retardo en la menarquia (a veces a los 16 ó más años de edad).

En cuanto al sistema nervioso autónomo, el aborigen presenta una hiperanfotonía con predominio vagal (constitución ortosimpática) ⁽¹³⁾.

Tiene muy agusado el sentido de la vista y una sorprendente capacidad cromática. (Encinas).

9. *Fasea psicológica y temperamento del aborigen*

En cuanto a su comportamiento psicológico, al indígena hay que considerarlo cuando trata con los extraños (ante los que se presenta como introvertido, poco comunicativo, obstinado, pleitómano, conservador, desconfiado, supersticioso, triste e hipobólico) y cuando se halla entre los suyos (ante los que "es hospitalario, comunicativo, franco, leal, afectuoso, dócil, asequible, amante de la broma, irónico y mordaz en sus críticas; a veces es obsequioso, pero esto implica un interés concreto, una retribución casi inmediata; despliega abiertamente sus energías y está dispuesto a la cooperación; demuestra sus afectos y expresa sus opiniones sin reserva; gusta de las fiestas y es alegre en ellas; cuando está ebrio es impulsivo y valiente en la pelea; rencoroso y vengativo; astuto y frecuentemente burlón; tranquilo cotidianamente") ⁽¹⁴⁾. Tiene una

12. A. Hurtado y Colab. "Mecanismos de aclimatación natural". "Revista de la Escuela de Medicina de Aviación". USAF, Texas, Marzo - 1956.

13. Carlos Monge y Hugo Pesce. "El tono del sistema neurovegetativo en el hombre de los Andes". "Anales de la Facultad de Medicina". Tomo XVII - 1935.

14. José Portugal Catacora. "Organización de las nuevas escuelas rurales". 1946.

aguda atención y observación analítica; dispone de una gran paciencia (sabe esperar) y de un elevado sentido utilitarista (exagerada apreciación de la propiedad). Es inteligente y desde la más tierna edad. Aprende con facilidad y a perfección. Tiene un gran sentido de responsabilidad cuando se le dá autoridad; y, a su vez, es respetuoso de la autoridad.

En correspondencia con su biotipo dominante (atlético), la mayoría de los indígenas es de temperamento viscoso. Su reacción emocional más frecuente, es la explosión de cólera; observándose también sujetos muy reposados. Su propiedad central es la tenacidad con falta de elasticidad y presteza; y en el aspecto psicomotor, "las notas principales son la tranquilidad, la lentitud, hasta la extrema pesadez, salvo en las crisis de cólera, y su cualidad mejor, la templanza" (15). Una menor proporción de aborígenes, es de temperamento esquizotímico; caracterizado (en el aspecto hipoestésico) "por su falta de vivacidad y su reacción psicomotriz perezosa, con largo período latente, peculiar sobre todo en los indios de los Andes; que son tranquilos, medrosos, tímidos y dóciles" (16).

10. Patrones culturales del aborígen

En materia de *culinaria*, hay platos indígenas que sin modificación prepara el mestizo; tales, por ejemplo: el "chaque" (caldo en el que se mezclan papas amargas machacadas, tripas partidas, carne de oveja del pecho o de las costillas; aderezado con ají, cebolla, perejil y manteca); el "chairo" (caldo en el que se ponen habas, arvejas, perejil, hierba buena, zanahoria, carne, papas, chuño, cebollas, col, ají, manteca, sal, trigo y hierbas aromáticas); el "chupe" (es como la cazuela de los mestizos); el "pesque" (mazamorra en la que se mezclan quinua lavada, leche, sal y manteca); el "tímpe" (plato preparado con carne en pedazos, arroz, chuño, repollo, cebolla, ají, zapallo, duraznos, papas, sal, garbanzos, comino, ajos, perejil, tomate, camote y pimienta; y para servirlo, se escurre el caldo, que se sirve por separado, se le agrega cebolla picada, orégano, perejil y tomate. El plato seco de "tímpe" se come mezclando sus ingredientes con ají tostado y molido con cebolla asada, ajos, cominos, sal, perejil y tomate); el "queso umachi" (queso derretido con papas y leche, habas o arvejas verdes, huevos, manteca, cebolla, rocoto, tomates, sal, pimienta y perejil); el "Chuño pasa" (chuño hervido); la "huatia" (papas cocidas dentro de un horno de barro); la "chanfaina" (hecha de pulmón de cordero) y otros muchos platos; que, en una encuesta que

15. Honorio Delgado. "La Personalidad y el Carácter". 1943.

16. Carlos Gutiérrez Noriega. "Biotipología del Perú Antiguo". "Actualidad Médica Peruana". Julio de 1936.

hemos realizado, alcanzan a 60 clases de sancochados, 35 de mazamoras, 12 tostados y 35 diversos potajes. En cuanto a vajilla, el indígena emplea ollas, jarras y platos de barro calcinado; y como combustible, la yareta (planta umbilífera) y el excremento de la vaca (bosta) y del carnero y la llama (taquia).

La *vestimenta*, es un patrón cultural que, con ligeras modificaciones, se conserva entre los mestizos; especialmente en los que residen cerca de los aborígenes. El indígena, en los primeros meses de la vida, es arropado abundante y enérgicamente por la madre; en la niñez, el vestido del aborigen es sencillo; y en la edad adulta, consta en la mujer de una camisa de tocuyo ("lluco" o "cutuna"), un faldellín ("ppistuna"), sujetado por una faja ("chumpi"), una especie de chal un tanto largo con el que sujetan al hijo o algunos objetos a la espalda ("aguayo" o "llijlla"), otro más pequeño ("phullo"), un manto azul largo ("chuco"), infinidad de polleras de bayeta de los más vivos y variados colores y un sombrero que varía en su forma; en el varón, subsiste la camisa de tocuyo o de bayeta ("Alamilla"), el chaleco, el pantalón, el poncho y el "chullo" o sombrero de lana. El indígena camina descalzo o con sandalias ("ojotas") y raramente con zapatos.

El *matrimonio indígena* ("sirvinacuy"), adopta una modalidad especial de unión marital sin las formalidades del matrimonio civil o religioso; situación que puede durar muchos años o toda la vida; aún cuando esta unión, en la mayoría de los casos, termina con el matrimonio civil y religioso, en ceremonia con variantes de la fórmula ritual católica, en que los asistentes traen presentes a los desposados ("apjata") y aún préstamos en dinero ("aynes"), al esilo del pandero mestizo; amén del obsequio de terreno y ganado que les hacen los padres. Según el Dr. M. Julio Delgado, el sirvinacuy fué una institución que existió en el incanato y que mereciera su proscripción por el Virrey Toledo en una de sus Ordenanzas, "por nociva y perniciosa costumbre". El concubinato del mestizo, es el equivalente del "sirvinacuy" del indígena; sólo que en aquél es un acto irregular y mal visto socialmente; lo que no ocurre entre los indígenas.

En cuanto a la *vida hogareña del indígena*, la madre alimenta al niño y trabaja hasta momentos antes de dar a luz; y como esposa, es fiel y acompaña al marido a todas partes y lo ayuda en sus labores; guardándole mucho respeto y acatamiento (incluso llega a castigarla, sobre todo cuando está bajo la acción del alcohol). En cuanto a parentesco espiritual, "el compadre o el padrino, son personas a quienes se guarda especial estimación y deferencia, siendo difícil negarles algo que solicitan; y existe la creencia de que los ahijados adquieren las virtudes y la suerte de los padrinos" (17).

17. José Matos. "La propiedad en la isla de Taquile". 1957.

En lo que respecta al uso del alcohol, el indígena lo emplea no diariamente, sino con motivo de celebrar algunos acontecimientos: un compromiso con sus divinidades (desentierro de huacas), en los actos de hechicería, al estrenar o conjurar una casa, al tomar posesión de una propiedad, e inclusive derrama previamente alcohol en el suelo ("ttinka"), como pago que hace a la tierra. Estas prácticas también las realizan los mestizos.

Los incas emplearon la *chicha*, como bebida en sus grandes solemnidades; hoy usada corrientemente por los mestizos. En las lenguas nativas se llama "akja", "ilape" y "tecte" (ya que el nombre de chicha fué dado por los españoles, tomándolo de las Antillas) y se preparaba haciendo fermentar el maíz, previamente triturado, macerado y cocido; hoy se utiliza el maíz germinado ("guñapo").

En cuanto al *coqueo* o hábito de masticar coca, puede considerarse como otro trazo cultural del indígena, que ha pasado al mestizo en alguna proporción, con la creencia de que aumenta las energías y ahorra la ingestión de alimentos, ya que suprime el apetito. El indígena mantiene un bolo de hojas de coca en la boca ("pijcho") y mastica una sustancia especial llamada "llucta" o "llipta", hecha de las cenizas de la quinua, la que le permite una mayor extracción de cocaína de la hoja.

Las *festividades indígenas*, constituyen otro de los patrones culturales de esta raza, y pueden clasificarse en paganas (las que celebran el sembrío, la cosecha, la marca del ganado, las inauguraciones de casas, etc.) y católicas (de la Virgen de la Candelaria, Santa Cruz, San Juan, etc.), en las que se designa al "dueño de la fiesta" (Alferado), el que debe correr con la mayor parte de los gastos.

Un trazo cultural saltante de los aborígenes, es su *actitud migratoria*. Según Kuczynski, entre los indígenas "hay un nomadismo, una verdadera migración y trasplantación de hombres y familias; hay las oscilaciones, flujo y reflujo, de hombres y de familias". Esta actitud migratoria, aparece en el mestizo, en un alto porcentaje.

En materia de *educación*, hay una marcada preocupación del indígena por mandar a sus hijos a las escuelas, para que aprendan a leer y escribir y se familiaricen con el castellano; porque con ello creen elevar su nivel social en la consideración de los demás; y, con este criterio, dan gran valor a la escuela y al maestro, al que prodigan las mayores atenciones.

En lo que se refiere a *vocablos indígenas* usados por los mestizos, pueden contarse por centenares, bastándonos citar las siguientes voces quechuas que se emplean corrientemente en Arequipa: güisgüi (sucio), tajpi (torcido), chojñi (legaña), chuma (falto de azúcar o sal), quencha (mala suerte) y guarojlla (hablador). Nosotros acabamos de ver los nombres de muchos platos indígenas que con su mismo nombre se usan por los mestizos (chupe, chairó, chaque, timpo, pesque, huatia, charqui, cha-

lona, cesina, chuño, papa, etc.) y en cuanto a enfermedades, son usados los vocablos "irijua", uta, "surumpi", "tictes", etc.

En cuanto a instrumentos de música, han pasado a los mestizos la quena y el bombo indígena; y como *instrumentos de guerra*, la honda y el mazo.

Como *hábitos incorrectos del indígena*, pueden mencionarse el hecho de que no se lava las manos ni la cara sino muy contadas veces; no se asea la dentadura; no se corta ni alinea el cabello, el cual acostumbra lavarlo con orina; no usa pañuelo para sonarse las narices (lo hacen con las manos o con la falda o manto de su vestido); no usa la mujer paños para su menstruación; tiene por entretenimiento realizar el despioje de la cabeza; usa las manos para comer.

11. Enfermedades y medicina entre los aborígenes

El indígena tiene las siguientes *creencias sobre el origen de las enfermedades*: a) porque la tierra les ha sustraído el alma; o les ha dado "aire", "sereno", "frío" o "calor"; b) porque han tenido un "susto", al pisar un sapo, un ratón o una porción ya masticada de coca; c) porque han sido "ojeados"; d) porque han visto un muerto (llamando a la enfermedad "Ayahuaira", de las voces quechuas "aya-muerto" y "huaira"-aire o viento; para significar que el aire o viento del muerto se ha introducido en el cuerpo del enfermo); e) porque han sufrido un golpe o caída, que les ha sacado de su sitio el hígado o el corazón; f) porque les han hecho "daño" o "maleficio" mediante una toma, que los azonza o idiotiza, aloca o los paraliza en sus miembros; g) porque se ha besado en la boca a los lactantes; h) por pena o celos de la criatura cuando ha nacido un hermanito que es objeto de mimos; i) por haber comido algunos alimentos; j) por haber pisado el suelo donde cayó el rayo; k) porque el arcoiris les ha penetrado en el vientre; l) porque la embarazada ha visto el eclipse que hace que el hijo le nasca con labio leporino ("cajillo"); ll) por haber recibido las emanaciones de los manantiales o haber tomado "agua embrujada".

La manera como se *diagnostica* la enfermedad entre los indígenas, es consultando a las hojas de la coca, a una sustancia a base de sulfato de fierro ("collpa"), o a las vísceras de un cuy con el que se friccionó el cuerpo del enfermo; a la vez que haciendo preguntas al paciente o allegados, hasta descubrir que tiene un enemigo oculto, que en cierta ocasión experimentó un susto o una caída, que le ha alejado el espíritu, le ha descentrado el corazón o lo ha agarrado a la tierra. Los signos que presenta el paciente, le permite identificar la enfermedad: si tiene una erupción pequeña en todo el cuerpo, padece de "mal de aire" ("Huay-

rasca") o de "mal de viento" ("Ppirun-ccapirun"); si tiene fiebre de noche, está "agarrado por la tierra" ("Jappeccasca" en quechua y "Catjju" en aimara); si tiene llanto de noche y deposiciones verdes, tiene el mal del "sereno" ("Ccaiccasca"), por haber usado el bebe pañales "serenados"; si tiene sobresaltos al dormir, padece de "mal de susto" ("Urañasca"); si tiene caído el párpado de uno de los ojos y fiebre, padece de "corazón o hígado descentrado" ("Kjichuascca" en quechua o "Chuymajaccsuta" en aymara); si tiene tristeza y excitabilidad, padece de celos por haber nacido un hermanito ("Irijua"); si presenta diarreas, tiene los "intestinos volteados" ("Chunchulpasca" en quechua o "Hipill-jalenta" en aimara), por haberse caído el niño cuando comenzaba a andar; si presenta erupción en la piel, tiene "mal de susto" ("Ttiuka"), por haber pasado junto a un sapo o a un ratón, animales que le han chupado la sangre.

El *tratamiento de las enfermedades* está de acuerdo con la causa que les atribuye el indígena. Con la idea de que la tierra sustrae el alma de los enfermos, el tratamiento empleado consiste en "pagar a la tierra" ("cuchu"), mediante el enterramiento de un envoltorio con incienso, copal y otras sustancias, que previamente se pusieron en contacto con el paciente. En el caso del "mal de aire", usan las planas y sustancias que lo contrarrestan (ruda o azufre), quemándolas o poniéndolas en la región afecta o empleándola en actos brujeriles de pases y ceremonias de media noche. En el caso de padecer de "descentramiento del hígado o del corazón", emplean el procedimiento de darle tirones a las diferentes partes del cuerpo del enfermo, con el objeto de que vuelvan a su sitio estas vísceras. En las dolencias originadas por "el frío" o por "el calor" (entre las que consideran a las venéreas), usan las plantas que neutralizan su acción (ruda, etc.). En las enfermedades febriles (tifus exantemático, tifoidea), usan el "trueque" de la enfermedad, poniendo un alimento en diferentes partes del cuerpo del paciente, a fin de que recoja el mal; el mismo que arrojado lejos, llevará la enfermedad al que coma el alimento. En las enfermedades intestinales de los niños, acostumbran "llamar a la criatura" ("jayapo"), a la vez que recogen la basura de las cuatro esquinas del patio en que se "serenaron los pañales", la mezclan con incienso y salvia y luego la hacen arder dentro de la habitación, a fin de que sirva de sahumerio a los pañales y a la misma criatura. En las diarreas infantiles, atribuidas a golpes, acostumbran curarlas con maniobras de sacudidas, puesto el niño sobre una manta, con el objeto de volver a su sitio los intestinos, que luego se mantienen con una faja.

En cuanto a *medicamentos* usados por los indígenas, su principal arsenal terapéutico está constituido por las plantas, de las que son innumerables en el Departamento de Puno que tienen acción medicinal (18).

18. José Marroquín. "Flora medicinal del Departamento de Puno". "Primeras Jornadas Médico-Quirúrgicas del Sur". 1943.

Pero también usan sustancias de origen animal (cuerno quemado de venado como diaforético; "laccato" o larva de un gusano, tostado, contra la neumonía; la piel de la rana, en la erisipela; el excremento humano o de los animales, en la colerina, cólicos intestinales, viruela, disentería, difteria, etc.; la orina de llama en el paludismo; el pulmón de la llama o un cuy abierto puestos sobre el vientre del enfermo, en las fiebres; la sangre de la rana, del cóndor o del murciélago, en la epilepsia; el lagarto molido, puesto externamente, en las fracturas; la sangre de la golondrina, en los ataques nerviosos de las criaturas; la piel sangrante de la vicuña, puesta externamente, en la irritación retiniana por el reflejo del sol en la nieve ("surumpi"); la sangre del cerdo, en las afecciones del corazón. También usan como medicamentos algunas sustancias minerales, como el "azulacho", el polvo de carbón, la "collpa", el "chacco" (silicato de alúmina) y el lacre rojo.

El indígena emplea también algunas medidas preventivas, como la de llevarse a la boca un poco de tierra del lugar donde se ha tenido una caída o la de llamar al espíritu de la persona que ha tenido un "susto"; y para evitar que el muerto contagie la enfermedad, realizan la maniobra de "tapar la sepultura", enterrando en la habitación una mezcla de coca, alcohol y kerosene. Asimismo, para evitar que se edematice la puérpara, acostumbran enterrar la placenta; para evitar la hipogalactia en la madre, cuidan de que los paños que se coloca en los senos no se pongan a secar al sol; y para evitar "el ojeo" en los niños, les ponen pulseras o collares de colores brillantes.

Aun cuando el arte de curar lo ejerce el indígena en una gran mayoría, es casi siempre potestativo de un cierto sector de la masa aborigen, que procede de pueblos de "curanderos" o que fueron adiestrados por sus padres. Los *curanderos indígenas* reciben en quechua los nombres de Paccos o Hatum-Paccos (videntes o gran videntes), Ccamiles (portadores de remedios y amuletos), Pururey (curanderos), Sonccoyoc (que tiene corazón), Ñauyoc (que tiene ojos) y Huatocc (el que piensa mucho); y en aimara: Laycca (brujo), Yatiri (adivino), Colliri (curandero), Callahuayo (portador de remedios y amuletos).

En cuanto a *supersticiones* y en relación con las enfermedades, los indígenas creen que un hijo les nace con seis dedos, porque la madre cuando estuvo embarazada miró el arcoiris; o que les nace con labio leporino, porque a la madre le cayó un rayo. En Sandia (Puno), hay la creencia de que la enfermedad llamada "Chiquimachu" (anquilostomiasis), es provocada por un fantasma pequeño que sale detrás del árbol del mismo nombre y a la persona que se quedó dormida a su pié, le exprime el jugo del plátano que dá este árbol y le inocular la enfermedad. Entre los indígenas que trabajan en minas, existe el mito del "chancho verde"; según el que, quien lo vé en los socavones, tiene que morir.

En relación con la madre y el niño existen también algunas supersticiones: al dar a luz, la madre indígena es fuertemente fajada en el vientre y hasta por 21 días, para que no se suba la matriz. Cuando no sale la placenta, recurren a soplar una botella. El cordón umbilical, es cortado por el padre si el niño es varón y por la madre, si es mujer; dejándole 6 cms. de longitud en este último caso y 8 á 10 cms., en el primero, para que sea fuerte y con el mismo cordón le pasan por los pómulos al recién nacido para que más tarde goce de buenos colores; y lo guardan (sobre todo del primer hijo varón), para utilizarlo en el tratamiento de la conjuntivitis. La parturienta no toma leche en su alimentación, "para evitar se le paralice la sangre y le sobrevenga el sobreparto" (19). Existe la ceremonia del primer corte de cabello ("rutuchi"), para lo cual nombran padrino a una persona acomodada, quien les obsequia por tal hecho.

Referente a la *actitud* del indígena frente al *médico*, las medicinas y el hospital, considera que el médico no sabe sobre el origen de sus enfermedades ni menos sobre la manera de curarlas; como ocurre con su "Paco" o "Colliri"; cree que sólo es cirujano, que todo lo cura cortando; por lo que le tiene temor. Considera que tampoco debe cobrar, porque es mandado por el Gobierno, el mismo que también les envía medicinas. Igualmente, cree que el médico sólo sirve para dar el certificado de defunción, por lo que llegan a él cuando ha fracasado el "curandero".

En cuanto a los *medicamentos* que prescribe el médico, el indígena es refractario a la mayor parte de ellos, por considerarlos nocivos; ya que sus enfermedades son de origen mágico y tienen que ser curadas con elementos de igual naturaleza.

En lo que se relaciona con el *hospital*, el aborígen lo considera como un lugar a donde se vá ya para morir; y donde sólo se hacen intervenciones quirúrgicas, y por ello tiene cierto temor de concurrir a él; a lo que se agrega, el que en estos establecimientos no emplean sus medicinas y la gente que trabaja en él le es extraña y, por lo mismo, le tienen vergüenza y desconfianza, por lo que prefieren atenderse en sus casas, donde además puede vigilar a sus hijos y recibir la atención de sus familiares.

19. Héctor Martínez. "Enfermedad y Medicina en Pillapi". 1958.

Algunas consideraciones acerca del uso del vocablo mestizo

Por José Matos Mar

1. Como categoría analítica el uso del vocablo mestizo implica la consagración de una idea impuesta como norma o patrón cultural de una organización social inconveniente y heredada del pasado colonial, que no da cuenta de la situación contemporánea.

Considerado en este sentido el vocablo mestizo mixtifica y oculta el real sentido y las características sociales y culturales de la organización social actual, porque va cargado de discriminación de racismo, de prejuicios y de dominación.

2. Como grupo o clase mestiza, supuesta portadora de culturas mixtas asumidas como afirmación nacional, postula una nueva discriminación. Al mismo tiempo que discrimina social y culturalmente a los componentes de una sociedad y mantiene consciente o inconscientemente la grave discriminación racista, significa la renuncia a la auténtica creación de cultura, la cual como lo demuestra la historia nunca es mestiza, cualesquiera que sean sus componentes. Porque la creación cultural siempre es sintética, irreversible y emergente mientras que el mestizaje es conservador, inestable y disyuntivo. Significa, además, una abdicación al sentido universal de toda cultura contemporánea cualesquiera que fuesen o pudiesen ser sus características originales.

Olvida que lo sustantivo es la capacidad de una sociedad o cultura de organizar un sistema eficaz de vida y que en esta organización, cuyo parámetro es la búsqueda del bienestar humano, los diversos grupos o clases forman parte de una totalidad que adquieren dinamismo y función en un momento determinado y de acuerdo a un plan. Olvidar esto es pensar prejuiciosamente, con discriminación, no se puede otorgar la posibilidad de desarrollo solamente a una parte del todo. El uso del vocablo mestizo olvida, asimismo, que lo importante en la situación actual es la especificidad dentro de la universalidad. Pero esa especificidad es solo positiva y valedera en tanto que mantenga su equilibrio, en cuanto signifique solamente afirmación de una personalidad pero dentro de un sentido universal de creación y de búsqueda de la verdad.

3. *Lo mestizo como explicación de la integración nacional*, correlato de la afirmación anterior, tampoco es cierto. Se dice que la integración nacional es producto del mestizaje. Parte de la idea del enfrentamiento de dos grupos étnicos o dos culturas cuya simbiosis fecunda representa un mestizaje a la vez biológico y cultural que lleva a la integración nacional. Es así como postula que el mestizo, llámese cholo o ladino, constituirá la base de la nueva nacionalidad. Idea prejuiciosa, racista y mantenedora de dominación. El mestizo, como estereotipo o tipo social o como clase o categoría, aparece así marginando a una minoría dominante que se supone sea blanca y a una mayoría oprimida denominada campesino indígena, afirmación nada científica. El mestizo aparece así como una clase o sector o estereotipo que da paso a una cultura intermedia específica que lleva en sí por su carácter mestizo la esencia de la nacionalidad y por consiguiente representa el progreso. Olvida que el mestizaje, sea biológico o cultural, no constituye en sí mismo una alteración de la estructura social vigente y si ésta se produce es por la acción de la reestructuración de toda la sociedad. Por otra parte va cargado de un tremendo prejuicio racista al otorgar a una categoría social la posibilidad de integración. Por sí mismo representa de hecho la desaparición de las culturas indígenas; aceptar el mestizaje como fórmula salvadora es actuar no racionalmente.

4. En todo sentido, utilizar o dar significados especiales al vocablo indígena, significa actualmente una anomia porque:

1. Mantiene un estereotipo social y cultural cargado de prejuicios, cargado de dominación y símbolo de un proceso colonial;
2. postula un nuevo tipo de racismo, como tal, peligroso e inaceptable; olvida que la creación cultural es obra de conjuntos orgánicos denominados culturas o sociedades y que este proceso nada tiene que ver con la mezcla de tipos sociales o culturales sino con la conformación de grupos organizados en una sociedad según un plan.
3. impide descubrir, analizar, interpretar y definir la verdadera situación de la sociedad nacional.

III.—ASPECTOS HISTORICOS Y DEMOGRAFICOS DEL MESTIZAJE HISPANO-INDIGENA

- 1) *La primera generación mestiza del Perú y una causa de su mal renombre. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 2) *Un motivo de la fama negativa de los primeros mestizos. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 3) *El apóstrofe canino y su relación con los mestizos peruleros. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 4) *Martinillo de Poecho. Por José Antonio del Busto D.*
- 5) *Una huérfana mestiza: La hija de Juan Pizarro. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 6) *Hernando de Aldana: El primer quechuista. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 7) *La mestiza del Capitán Hernando de Soto, su familia y los lienzos del Virrey Francisco de Toledo. Por José Antonio del Busto Duthurburu.*
- 8) *Miguel Belalcázar, Mestizo Rebelde (Quito 1583). Por Héctor López Martínez.*
- 9) *El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti. Por Franklin Pease G.I.*

- 10) *El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima. Por Emilio Harth-Terré.*
- 11) *Un intento de mestizaje cultural en la selva del Perú. Por Séfano Varese.*
- 12) *Contribución de las mestizas a la Emancipación del Perú. Por Judith Prieto de Zegarra.*
- 13) *Algunos aspectos del mestizaje en el Perú durante el siglo XVIII. Por Carlos Deustua Pimentel.*
- 14) *Notas para el estudio del mestizaje en el Perú en el tiempo de la Independencia. Por José Agustín de la Puente Candamo.*
- 15) *Los mestizos y el malestar social a comienzos del siglo XVII. Por Pedro Rodríguez Crespo.*
- 16) *Carácter mestizo de la institución de la moneda en el Perú Colonial. Por Manuel Moreyra Paz-Soldán.*

La primera generación mestiza del Perú y una causa de su mal renombre

Por José Antonio del Busto Duthurburu

Siempre que hallamos una opinión quinientista sobre los primeros mestizos, sabemos de antemano que tal juicio no los favorece, más aún, que los denigra. No se trata sólo del Perú, la mala fama de los primeros mestizos se extiende a todas las Indias del Mar Océano. El investigador decepcionado se pregunta el por qué, mas su curiosidad no obtiene ninguna respuesta. Cuando mucho percibe opiniones que partiendo de la mezcla de razas —en su sentido arcaico, negativo y derrotista, vale decir, en su sentido equívoco— evitan cimentarse en José Arturo de Gobineau y su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. No citan a este autor para no identificarse con una escuela caduca, pero los planteamientos nos llevan a reconocer por padre de las opiniones al diplomático francés. Lo cierto es que, además de falsa, tal corriente no ha explicado nada, excepto el orgullo de la raza aria. La realidad mestiza indiana, más concretamente, la del Perú del Siglo XVI, exige una investigación moderna, profunda y seria que nos adentre en el espinoso terreno. Nosotros, tratando de alcanzar parcialmente la verdad —pues lograrla plenamente sería mucha ambición dada la magnitud del problema— creemos que gran parte del mal radicó en el ambiente social de ese Siglo, ambiente al que no pudieron escapar los mestizos. No pretendemos justificar, solamente explicar. Queremos hacer ver que los mestizos peruleros del XVI tuvieron muchísimos defectos, pero que todos ellos —más que del hombre— brotaron de la realidad que lo rodeaba. Una causa ambiental, pues, sería la culpable de casi todo.

El asunto, si queremos darle nombre técnico, pertenece a la psicología. Hagamos historia y nos acercaremos al núcleo. El padre del mestizo perulero es casi siempre un soldado español que está de paso,

la madre una india del lugar, que permanece. En estas condiciones el niño crece y se logra con todas las características de un hijo "abandonico" (1). Es ni más ni menos que un huérfano de padre, pero con el padre vivo. En los peores casos, como en los tiempos primitivos de la promiscuidad sexual, el niño no sabe quien fue su padre. Y decimos "fue", porque aunque el progenitor vive, es como si estuviera muerto, no lo ha visto nunca o no lo vuelve a ver más. De estos mestizos existieron muchos, nos atrevemos a decir que fueron la mayoría. No hay que dejarse impresionar por los *Comentarios Reales de los Incas* y sus mestizos privilegiados. De éstos nos ocuparemos después. Nos referimos ahora a esos mestizos regados por el camino que siguió la hueste, hijos de tentación y pecado, frutos de lujuria y de violencia. Si fueron mestizos de raza, jamás lo fueron de pensamiento. Murieron como tantos indios más, sus hermanos uterinos de generación. Estos, pues, casi no hicieron historia. Nacieron, vivieron y finaron sin dejar huella de sí. Ningún documento los menciona; su descendencia se confunde con la raza aborígen. Su cultura es india, también su personalidad, salvo algún rasgo imperceptible e inútil que el tiempo y el ambiente se encargaron de borrar. Esta primera clase de mestizos termina sin pena ni gloria. Y no se olvide que fueron los más (2).

Pasemos a la segunda clase, la de los mestizos privilegiados. Estos tienen padre y madre conocidos, pero que no han llegado a casar. La madre se cree esposa, el padre la sabe su manceba. Casi puede decirse que han formado un hogar. Ella no es una forzada sino una seducida. Muchas veces empezó creyendo al español un dios y se entregó

1. Guex, Germaine... *La neurosis de abandono*.— Buenos Aires, imprenta de La Prensa Médica Argentina, 1964.— Cap. I, pp. 49 a 60.— Según este autor, "abandonico" no es sólo el que carece del afecto paterno o materno, sino el que teme perder el amor que le brindan los pocos seres que le quedan en su vida afectiva. Este es el motivo por el que los mestizos que historiamos se aferran al amor de la madre, por ser el único que les queda, aunque en este primer grupo de mestizos todavía juega un papel nivelador la familia avuncular, quien presenta como modelo viril al tío materno. Sobre estos sustitutos paternos véase: Flugel, J. C... *Psicoanálisis de la Familia*.— Buenos Aires, imprenta Macland, 1961. caps. X y XI.

2. Los soldados españoles, tan austeros y hasta respetables en la senectud, fueron grandes pecadores en materia de mujeres. No incurrieron en aberraciones sexuales, pero su pecar fue prematuro y continuo. El único freno ajeno a un principio superior lo constituyó el temor a las bubas, pero esto no fue óbice para que siempre vivieran amancebados con indias. Poseemos un documento que marcaría la edad en que éstas, a juicio de los soldados españoles, podían ya ser iniciadas en la práctica sexual. Es una edad que no se da en años sino que se mide por la firmeza de las extremidades inferiores, golpeadas por detrás sorpresivamente con una capa plegada. Si la muchacha no resistía el golpe y caía, aún no estaba apta para el trato carnal; pero si sometida a la prueba permanecía de pie, acusaba la madurez anatómica necesaria para ser manceba. La "prueba de la capa" parece venida desde Nueva Granada con los segundos conquistadores, pues con anterioridad nadie la menciona en el Perú. Los soldados de Pizarro raptaban directamente a las mujeres, guiándose por el apetito natural, siendo a partir de Cajamarca que a las muy hermosas las conservan prisioneras. Todas las demás volvieron donde sus padres y maridos. Estas son, y no las cautivas, las madres mayoritarias y desconocidas a quienes atrás nos referimos.

a él sin reparos. ¿Qué mujer no quiere tener por hijo a un semidios? En otros casos, más frecuentes en la realidad perulera, la india, a la par que la atracción física, ve en el blanco un hombre de cultura superior. Finalmente, será él quien la escoja para luego guardarla recluida y ella acepta el cautiverio con la alegre resignación de saberse la elegida. Hoy día entendemos todo esto a través de la psicología, pero los renacentistas —como el docto Pedro Mártir de Anglería— lo vieron a través de la concupiscencia: era tan pobre la mentalidad de la mujer, que —aún en materia de maridos— siempre prefería lo ajeno a lo propio ⁽³⁾.

Y los semidioses nacieron. No sacaron el color blanco de los padres ni el caoba oscuro de sus madres. Nacieron blanquecinos, como suele acontecer a los mestizos, después se oscurecieron a la luz del sol. Su advenimiento fue rodeado de admiración y respeto. Garcilaso cuenta *“que en aquellos principios, viendo los indios alguna india parida de español toda la parentela se juntava a respetar y servir al español como a su ídolo, porque había emparentado con ellos”* ⁽⁴⁾.

Efectivamente, los primeros mestizos nacieron rodeados de curiosidad. Luego crecieron con el nombre de “mesticicos”, mostrando ser, desde un comienzo: inteligentes, astutos, traviosos, osados, aunque no propensos a la hilaridad. Circunscribiéndonos a la realidad del Cusco —la única conocida, mas no por eso válida para todo el Perú— tendríamos que la escuelita de primeras letras del canónigo Cuéllar les repartió azotes y lecciones mientras cantaban el *beaba*. Al final el maestro los encuentra hábiles y se lamenta de que tales alumnos no puedan continuar sus estudios en la universidad de Salamanca. Pero a los muchachos les importa poco. Prefieren vestir como españoles y cabalgar el equino de sus padres. Más tarde observarán los primeros bueyes traídos de Castilla, correrán temerariamente por los pasadizos secretos de Sacsahuamán, hundirán su dedo índice en el muslo podrido del Demonio de los Andes... Y todo esto dejando de acudir a la escuela. Los mestizos privilegiados del Cusco se sienten importantes por el mero hecho de no ser indios: llevan en sus venas sangre de español vencedor. Todo parece que los ayuda a vivir como españoles: hablan la lengua de Castilla, gustan carne de vaca y de carnero, prueban el salpicón, los duelos y los quebrantos, conocen las lentejas los viernes y saborean un palomino los domingos. En otras palabras, se tratan como hidalgos; por esto mismo no quieren trabajar. La guerra sí que les gusta, pero sus padres los mantienen lejos de las armas; a pesar de ello, todos saben apuntar

3. Martir de Anglería, Pedro... *Décadas del Nuevo Mundo*.— Buenos Aires imprenta de Bartolomé U. Chiesino, 1944.— Década VIII, lib. VIII, cap. II, p. 612.

4. Garcilaso Inca de la Vega. *Los Comentarios Reales de los Incas*, en: Salas, Alberto Mario... *Crónica Florida del Mestizaje de las Indias*.— Buenos Aires, imprenta Americalee, 1960.— Cap. IV, p. 120.

el arcabuz. Y continúan su vida muy contentos, proclamándose “*mestizcos*” a boca llena, por ser nombre impuesto por sus padres ⁽⁵⁾.

Pero en el crudo invierno andino, cuando sentados junto al fuego se hacía forzoso un cuento para distraerlos, no faltaba el pariente materno que traía a colación las perdidas antiguallas de los Incas. Y mientras las oían, los muchachos se arropaban en gruesos mantos indios, también masticaban *cancha* o maíz tostado. La madre, mientras tanto, estaría junto al grupo hilando o tejiendo. Tenía para todos sus hijos un enorme corazón. No poseía tantas luces como el español jefe de la familia. Ese sí que era culto y superior. Y los muchachos se irían a dormir pensando: ¡Qué hermoso era tener por padres un guerrero de gran cultura y una india de gran corazón! El hogar, así mirado, casi, casi era perfecto... ⁽⁶⁾.

De repente, se marchó el padre. Se fue a una nueva conquista donde encontraría otra india, o se marchó simplemente de la casa para unirse a una mujer blanca de Castilla, intrusa que llegaba tarde y dispuesta a apropiarse de unos bienes que no ayudó a ganar. Las mancebas

5. Garcilaso Inca de la Vega. *Op. cit.*— Lima, imprenta Gil, 1945.— Parte I, lib. IX, cap. XXXI, p. 202 del T. III.

Riva Agüero y Osma, José de la... *Por la Verdad, la Tradición y la Patria.*— Lima, imprenta Torres Aguirre, 1938.— pp. 15 y 16.

Respecto a las comidas españolas debemos aclarar que por escasear la vaca y el carnero, tanto el salpicón como los duelos y quebrantos —comidas de hidalgo pobre según se puede ver en *El Quijote*— eran en el Perú viandas de lujo. Conozcamos su composición y apreciemos el por qué. Era el salpicón fiambre de carne picada, compuesto y aderezado con pimienta, sal, aceite, vinagre y cebolla, todo mezclado. Los duelos y quebrantos eran una fritada hecha con huevos y grosura de animales, plato recomendado por la Iglesia para la semiabstinencia de los sábados. Como se ve, eran platos de fiesta entre los conquistadores por llevar carne y no tenerla mucha. El último parece haberse hecho con sesos de llama, afición que casi extingue la especie en el Perú (véase: Santillán, Fernando de... *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, en: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas.*— Buenos Aires, imprenta Pellegrini, 1950.— p. 76). Si bien la carne de vaca y carnero era de consumo particular, vale decir, casi no había expendio en carnicería, lo concerniente a las menestras corría a cuenta de los mercaderes y sus recuas, lo mismo las palomas, aves de consumo ocasional en las grandes fiestas del año. La paloma tuvo en el Perú la competencia de la perdiz india.

6. Un rasgo interesante de los felices mestizos de estos tiempos es su auto-identificación con la aristocracia cusqueña de la nueva era. Todavía no conocen rival que los destrone, son los únicos hijos de sus padres. En este sentido cultivan su “yo” de manera egoísta y singularizante; andando los años la vida les descubrirá un “nosotros” dolido y agresivo, humillado y revanchista (ver: López Martínez, Héctor... *Un motín de mestizos en 1567*, en *Mercurio Peruano*, Lima, marzo de 1962, núm. 419, p. 114). Herederos del individualismo español, los mestizos romperán con los hábitos masivos de los indios, con la disciplina, la responsabilidad y la coordinación de sus trabajos colectivos. Por este camino, el mestizo pocas veces descubre la eficiencia. Disgregados, inconexos por todo el Perú, los mestizos lograrán cohesión sólo en el Cusco. Lástima que a esta cohesión siguió un fracaso, porque de no haber sido así, la homogeneidad de su pensamiento hubiera logrado más rápidos progresos. Sobre este interesante aspecto psico-social puede verse: Mayer, K. B... *Clase y Sociedad.*— Buenos Aires, imprenta Macland, 1961—; también: Kunkel, F... y R. E. Dickerson. *La formación del carácter.*— Buenos Aires, imprenta Macland, 1959—; así mismo: Havighurst, Robert J... *Psicología Social* —Washington, 1962—.

se quedaron solas, los mestizos se miraron tristes... El resentimiento aflora en ellos por primera vez y un secreto odio a la madrastra se hará extensivo a los hijos que de a luz. Poco después, la pobreza toca la puerta de los mestizos. Se acabó el salpicón, los duelos y los quebrantos, tampoco hay lentejas, la olla suena a vacía sin la vaca y el carnero. ¡Y pensar que antes los domingos se comía palomino! Ahora, y todos los días, se comen tortas de maíz, camotes dulces y viandas con papa secada por el frío, también *choclos*; a la carne infrecuente de vacuno u ovejuno reemplaza el tampoco muy frecuente *charqui* de auquénido; al vino peninsular la *sora*, el terroso licor de maíz. No se diga nada de los paseos clandestinos a caballo y la ropa blanca de Castilla. Ha llegado el momento de dar un adiós a los paños de Segovia para cubrirse con bayeta de tela casero, trocar los borceguíes por las *ojotas*, en fin, vivir como un simple *hatun runa* (7).

De todo lo pasado la madre es lo único que queda. El mestizo se aferra a la figura materna casi con desesperación. La quiere con vehemencia, vela por ella. A su padre que se lo lleve el diablo, pero su madre es sagrada... La india agradece la fidelidad del hijo y lo engríe peligrosamente. Luego quiere educarlo como indio, pero pronto se da cuenta que el muchacho más que indio es español. Ahora sí que no sabe corregirlo, se siente desconcertada. Además, muchas cosas que antes las creía buenas son ahora censurables a la par que muchas cosas que eran censurables resultan lo mejor. Y la india, que tiene trastocado su mundo de valores, no sabe qué hacer. Y mientras decide tolera, consiente, permite ciertas maldades del pilluelo (8).

Esto es el principio. Después aparece esa etapa en que los hijos sub-valoran a quienes le dieron el ser. A la madre la ven buena pero inculta, al padre culto pero malo. Los muchachos todavía no son hombres pero están más fuertes que antes. A la madre la quieren más, pero se aprovechan de su corazón. La engañan con sus mimos y caricias;

7. Rotondo, Humberto... **Personalidad básica, dilemas y vida de familia de un grupo de mestizos.**— Lima, investigación del Departamento de Higiene Mental, Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, s.a.— p. 22.— Este interesante estudio plantea para la melancolía mestiza una base económica. Todo hace ver que la pobreza y la disposición depresiva están íntimamente ligadas desde su comienzo racial en los mestizos. Esto y no otra cosa es lo que se vislumbra en **Los Comentarios Reales de los Incas**; también será esto lo que origine la rebelión de 1567.

8. Guex, Germaine... **Op. cit.** cap. I, pp. 49 a 60.— Este autor sostiene en su tesis sobre el abandono: "Obsesionado por el miedo de perder el amor, el abandonónico intenta con medidas de protección, ya sean positivas o negativas, ponerse a cubierto de esa desgracia, y sobre todo de la angustia que la acompaña. Entre las medidas de protección positivas citaremos la devoción y la esclavitud... Por esos mecanismos de "aferramiento", el abandonónico procura, a cualquier precio, mantener lo que tiene, conservar lo que posee". Sobre el particular creemos que la figura de la esclavitud no se da entre los mestizos quinientistas, en cambio, sí la de la devoción. Humberto Rotondo, en su estudio citado, descubre en la actualidad esta devoción por la figura materna (pp. 38 a 41). Precisamente, por ser la madre lo más vulnerable en la afectividad del mestizo creemos que —a diferencia de otros países europeos— el mestizo recurre a insultarla a su ad-

ella, como siempre, los sigue dejando crecer sin corrección. Ella los cree siempre buenos, ellos le ocultarán la verdad. Ella ve en cada hijo un exento de tributo, un hombre libre, el hijo del vencedor; los mestizos se educan solo en el regazo materno y, por tanto, su educación es incompleta. Les falta la mano dura del padre corrector, la mano que castigue y empuje, la que con el índice prohíba y con el puño amenace. Alguien puede pensar que la familia del mestizo no es tan desgraciada, que a falta de padre los muchachos encuentran su *modelo viril* en su tío materno. Falso, totalmente falso. La familia avuncular solo funciona cuando el padre y el tío materno poseen una cultura similar, comparable, equilibrada; por la razón contraria los mestizos aprecian a sus tíos uterinos pero no los respetan ni ellos se hacen respetar. Son tíos indios, nadie puede dar lo que no tiene...⁽⁹⁾.

El mestizo se desmanda: no hay padre, no hay tío, solo tiene una madre que tampoco puede guiarlo. La india —lo hemos dicho— tiene un caos moral en la cabeza. El hijo lo sabe, por eso no acata sus consejos. Los consejos maternos no sirven, son propios de otra época, ese tiempo ya pasó. De la madre su cariño y nada más. Y el mestizo crece sin límites ni cauces, no se forma sino se deforma, cultiva el capricho más que la voluntad, hace lo que le gusta, prefiere la ley del menor esfuerzo. Esta es la razón por la que los mestizos no trabajan y si lo hacen es por poco tiempo y en su oficio preferido: el de intérpretes. Todos los mestizos son *lenguas* y cobran por traducir. Pero fingiendo servir de nexo a los dos mundos de que proceden, sólo hacen aprovecharse de ellos. Los parientes indios siempre salen perdedores, los amigos del padre —acaso más malos que él— siempre tienen la razón. Es que los mestizos no sólo son abusivos sino también aduladores. Por

versario con facilidad y frecuencia. Otro rasgo interesante en los mestizos del XVI es su soltería. Pocos son los mestizos que llegan a casar, dándose el hecho tanto entre hombres como entre mujeres. Es otro punto en el que Germaine Guex nos ha llegado a convencer. Los *abandónicos*, según él, temen mostrarse como son, también temen decepcionar, disgustar, aburrir, cansar. Se torturan pensando que difícilmente pueden ser amados y se convencen de que si esto lo consiguen, pronto perderán el afecto del ser querido. A esto sigue, como consecuencia, una negativa a comprometerse, un rechazo de la responsabilidad en las relaciones afectivas, defensa y resistencia contra los impulsos interiores que los llevarían a tener confianza en los demás y, por consiguiente, a correr el riesgo de amar. Esto último es lo que se llama "*miedo del riesgo afectivo*". Esta inseguridad llevó a los mestizos quinientistas —además de su pobreza que les vedaba mantener un hogar— al forzado celibato (caso de las mujeres mestizas privilegiadas) o al desenfreno sexual edificado sobre el complejo viril (caso de los varones).

9. Respecto a la influencia del tío materno en la formación de la personalidad infantil, ya hemos dicho que —en el caso de los mestizos privilegiados— fue nula. Los muchachos habían tenido oportunidad de conocer a su padre, lo habían admirado y, por tanto, lo imitaban como su *modelo viril*. La figura del padre los absorbe, la del tío los distrae, les matiza la existencia. Siempre que el tío es comparado al padre, resulta perdedor. El tío sólo cumple un papel sentimental, evocador, nostálgico, que se identifica con el pasado. El tío es el pretérito; el padre el presente y el porvenir (véase: Wall W. D... *Educación y salud mental*.— Madrid, imprenta de la editorial Aguilar, 1963.— cap. II, pp. 21 a 25).

eso se inclinan siempre hacia el español. Por este mismo camino, acaso por recuperar un sitio perdido, transige con la mujer española, su madrastra. La saluda, la visita, termina aceptando una invitación que lo pone, en apariencia, codo a codo con sus hermanos criollos. El mestizo no tiene muy desarrollado el sentimiento de la honra y permanece horas en la casa de su padre observando a la mujer española. Antes la odiaba, ahora se conforma con negarle todo valor. No se explica como su progenitor se haya podido casar con ella, una mujer que no lo ayudó a ganar lo que tiene, que no sabe cocinar ni tejer, que no puede vivir sin las criadas, que todo el día ríe y canta esperando que se muera su marido para trocar el cántaro viejo por otro nuevo y mejor... Sus hermanos. Qué decir de sus hermanos, los hijos de la española. Tienen una arrogancia que hiere, su seguridad es autosuficiencia que se basa en el orgullo. Son los hijos legítimos y así se ha hecho constar en los libros parroquiales; el mayor lleva el nombre del padre; todos son blancos y hablan la lengua paterna sin el menor acento indígena. Ellos sí que viven con ropa fina, comiendo carne de vaca y de carnero... Si no fueran sus hermanos les diría que son unos intrusos, advenedizos, usurpadores, que sólo han nacido para desplazar a los mestizos, para hacerles mal ⁽¹⁰⁾.

Y los mestizos se sienten postergados, desheredados, dolidos, inferiores. Los españoles no comprenden su resentimiento y les achacan ánimos retorcidos, corazón alacranado. Por eso dicen que los mestizos no son nada bueno, que son envidiosos, mentirosos, necios, caprichosos, ociosos, viciosos, engañadores de sus tíos indios, que no gustan del esfuerzo constante y persiguen vivir como hidalgos españoles. Todo esto lo escuchan en silencio los mestizos. Finalmente, coinciden en que las diatribas son verdad —ellos lo saben mejor que nadie— y se amargan en lo más íntimo de su alma ⁽¹¹⁾.

Pero vienen las Guerras Civiles y suena el clarín del desquite. En las primeras luchas se conformaron con ver desde una ventana o acompañar a su padre hasta el mismo campo de batalla para volver a la ciudad con la victoria, en las ancas del caballo de su progenitor. Otras

10. La psicología de un niño incomprendido ante una madrastra usurpadora y los hermanastros desplazadores, no llevan a otro modo de pensar. Los más tradicionales cuentos infantiles se ocupan de los sentimientos de dolor que tales situaciones despiertan.

11. La oposición no se contentará con venir de los españoles sino que entre los mismos mestizos se dará, obedeciendo a rivalidades subconscientes por razón de nacimiento. Humberto Rotondo ha descubierto estas opiniones negativas en los mestizos de la costa y de la sierra. Para los primeros son los segundos difíciles, sucios, antipáticos, envidiosos y malos; para éstos son aquellos, malos, flojos y vivos. Ya en el XVI empieza esta realidad, por lo que unos y otros ya se insultan llamándose *mestizos*, cosa que hoy siguen haciendo al acusarse de *cholos*. Qué distinta la intención de Garcilaso: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones, fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres, y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él" (Comentarios... Parte I, lib. IX, cap. XXXI).

veces serán ellos los que traigan al caballo de la brida con su dueño atravesado en la silla, caribajos y llorosos, por el trágico final. Pero en las últimas Guerras Civiles, más concretamente, en la de Francisco Hernández Girón, los mestizos tienen ya dieciocho o veinte años y los españoles los reclaman para empuñar las armas. Los mestizos se muestran indolentes, pero si los acicatean todos saben que son atrevidos, osados, terribles con el arcabuz. Además, sirven para convencer a los indios que den comida y cargueros, hierba para los caballos... Y la tropilla maldiciente de soldados consigue su adhesión, luego parte hacia algún lugar de la cordillera. Se cruzan punas, pueblos, perdidos, por fin se avista el campo de batalla. A una seña descabalgan los mestizos y desenfundan el arcabuz, sacan la pólvora del odre, cortan la mecha y la encienden. Con el arma apoyada en la horquilla de hierro esperan la orden de fuego. El capitán de arcabuceros la grita y en desorden, con ruido seco y mucho humo, dispara el mestizo su arcabuz. Indolentes, como si la munición de su armas no hiciera daño, los mestizos siguen disparando. Su poca barba y bigote están sucios de pólvora, pero sus dedos del color de la madera sostienen el escopetón pesado haciéndolo vomitar pelotas de plomo. También tiran del otro lado. Los mestizos matan y son matados, por primera vez en la historia del reino estaban de igual a igual con los soldados españoles: la muerte no escoge raza (12).

Si ganan la guerra se vuelven insoportables, si la pierden, se tornan delincuentes fugitivos. En este último caso el mestizo corre a refugiarse entre sus parientes indios. Los roba, los *ranchea*, no es por causarles daño, tiene que subsistir, si no hace aquello se muere de hambre. Esto porque los parientes maternos ya están desengañados. Ese muchacho casi blanco no era un semidios, es un hombre explotador, atrabiliario, ladrón, que se identifica con los conquistadores barbudos; es el verdugo de la raza de su madre. Los mestizos se dan cuenta que están cosechando lo que sembraron años ha y tienen que salir del poblado aborígen. Y cabalgando un mal caballo, errantes por los caminos, siguen cometiendo tropelías (13).

12. La investigación documental acusa que en la guerra de Salinas no intervinieron los mestizos en manera alguna, igual que en la de Chupas, no obstante que en ella fue caudillo Almagro el Mozo, primer gobernante mestizo del Perú, aunque no mestizo perulero por ser nacido en Panamá. En la Gran Rebelión es donde comienzan a figurar, primero como pajes de sus padres, después como militantes activos. La batalla de Huarina sería un ejemplo de lo primero. La de Jaquijahuana, de lo segundo. Es en la guerra de Girón donde los mestizos cobran figuración. Chuquinga y Pucará son batallas con mestizos peruleros. El ejemplo de Juan Arias Maldonado no es aislado ni, mucho menos, el único (ver: Busto Duthurburu, José Antonio del... **Maldonado el Rico, Señor de los Andahuaylas**, en Revista Histórica, Lima, 1962-1963, T. XXVI, pp. 128 a 145).

13. Garcilaso Inca de la Vega. **Op. cit.** Parte II, lib. VIII, cap. XVII, p. 368 del T. VI.— No siempre los mestizos huirán de sus parientes indios, sino que al verse perseguidos por la justicia española, recurrirán a ellos y éstos los ocultarán en sus pueblos. La odisea de los fugitivos dió pie a muchos abusos en los pue-

Los españoles tampoco los han olvidado. Ahora, después de servir-se de ellos, los culpan de las guerras pasadas. Cieza es quien nos dice: *"No eche nadie la culpa, no, de las cosas que en el Perú pasaron... sino a los grandes pecados que cometían las gentes que en él estaban; pues yo conocí algunos vecinos que en sus mancebas tenían pasadas de quince hijos; y muchos dejaban a sus mujeres en España quince y veinte años y se están amancebados con una india, haciendo la cumpleza de su natural mujer. Y así como los cristianos e indios pecaban grandemente, así el castigo y fortuna fue general"* (14). ¡Lo único que faltaba!

Si de verdad era Dios el que había desencadenado las guerras por culpa de los mestizos, Dios era muy injusto. Ya sabían que era exigente, pues antes les había ordenado honrar por igual al padre y a la madre; con la madre no había problema, siempre había sido buena y merecía lo mejor; pero honrar de corazón al padre resultaba poco menos que imposible. No se podía, pues, honrar por igual a los dos. La dura religión católica no siempre había favorecido a los mestizos. Sus clérigos y frailes habían hecho lo indecible para que los soldados españoles abandonaran a sus mujeres indias, llamándolos pecadores, concubiniarios; ellos, los hombres de sotana habían pedido que vinieran al Perú las mujeres de Castilla so color de acabar con la vida irregular de los encomenderos y llevarlos a la costumbre sacramental del matrimonio. Y mientras los tonsurados se habían hecho los imprescindibles en el nuevo hogar, asistiendo a sus banquetes y bendiciendo sus mesas, la india en el suyo estaba sola, casi sin nada qué comer, camino de hacerse vieja. No había comparación, mientras en la casa de la blanca el clérigo servía como capellán de la familia, en casa de la cobriza solo entraba

blos de aborígenes. Sobre los abusos de los mestizos hay bastante documentación en el siglo XVI, no así para lo que concierne al desquite de los naturales. Una de las pocas anécdotas sobre esto último es la que trae en su Refutación a Las Casas el tratadista Vargas Machuca: "diré lo que sucedió a un cacique: que pasando por su pueblo un mestizo, hijo de un español y de india, gente que está respetada por españoles, un indio de aquel pueblo a quien el mestizo debía cien pesos, como no los pudiese cobrar, se fue al cacique, y dándole cuenta d'ello y pidiéndole mandáse pagar, el cacique lo envió a llamar con un alguacil al tambo o mesón donde se apeó, y como viese que el cacique le llamaba y mandaba pareciese ante él, se rió mucho como lo hiciera otro cualquier mestizo o español, por ser cosa extraordinaria convencerlos ante justicia de indios, y riéndole, respondió con palabras ásperas que si quería algo el cacique que viniese al tambo, y esto en modo de fiero. Sabida la respuesta por el cacique, envió a uno de los alcaldes con más de cincuenta indios al cual, y aunque se resistió, lo trajeron atadas las manos, y puéstole la demanda en su presencia y él con bazaría confesando la deuda, le echó en un cepo y le condenó a que pagase la mitad d'ella antesque saliese d'el por lo que tenía de indio y por la otra mitad lo remitía al corregidor de españoles más cercano para que en el caso hiciese justicia por lo que le tocaba de español. El mestizo, pronunciada esta sentencia, despachó a el audiencia real querellándose del cacique; sabido el caso por los oidores e informados bien, confirmaron la sentencia, la cual se solemnizó mucho porque el cacique mostró en ella gran sutileza".

14. Cieza de León, Pedro... Tercer libro de las Guerras Civiles del Perú, en: Salas, Alberto Mario... Op. cit. cap. IV, p. 124.

cuando ésta estaba enferma, moribunda, para oírle sus pecados y ponerle aceite en la frente. También ellos, los mestizos, estaban siempre en desventaja frente a los hijos de su madrastra, desventaja, por cierto, propiciada por la Iglesia. Por ser hijos bastardos, estaban vedados de surgir dentro de ella; si alguno quería ser fraile, le ponía mil tropiezos por causa de su origen irregular; en cambio, si sus hermanos criollos lo deseaban, las puertas de los conventos estaban siempre abiertas... Dios, pues, no se había portado bien con los mestizos. No es que Dios fuera malo, pero tenía preferencia por los bien nacidos ⁽¹⁵⁾.

A estas alturas ya los mestizos saben lo que son, pero no saben lo que quieren. Están descontentos y pretenden romper con la realidad social que los aplasta. Ya se acabaron las guerras, ni siquiera tienen ya oportunidad de disparar el arcabuz, arma con la que han ganado tanta fama. Algunos no soportan la paz ociosa, improductiva, y sientan plaza de soldados en las entradas que se perfilan. Las jornadas a la selva suelen ser acogedoras de mestizos y hacia ella marchan los bronceados hijos ilegítimos con el arcabuz al hombro. Los gobernadores Juan de Salinas, Melchor Vásquez Dávila y Pedro de Ursúa junto con Gómez Arias y Antón de Gatos les brindan enorme simpatía. Los soldados mestizos son buenos sufridores de trabajo, se familiarizan pronto con los selvícolas, tienen un instinto especial para orientarse en la maleza... Y la expedición parte río abajo en bergantines, chatas y canoas. Atrás, en la orilla quedan los mestizos que no se han decidido a partir; son los que prefieren hartarse de chicha y de maíz, masticar coca, vestir la bayeta colorada y frecuentar a los indios; muchos de éstos ganaban maravedís como herbolarios, también practicaban la brujería ⁽¹⁶⁾.

Los que se van se mueren o terminan radicados en Venezuela y Nueva Granada; los que se quedan son un lastre para el Perú. Sólo los mestizos del Cusco, hijos de princesas incaicas y encomenderos españoles, integran un grupo mejor. Jactanciosos, insolentes, agresivos, no se resignan a ser indios disfrazados de español, tampoco a ser españoles que viven como indios. En realidad, no son ni lo uno ni lo otro, son mestizos y, aunque los llamen mulatos de blanco e india, a todos consta

15. Esta apreciación del cristianismo rezaba sólo para los mestizos ilegítimos, por la especial cautela que siempre tuvo la Iglesia ante los hijos extramatrimoniales. No rezó, en cambio, con el mestizo Diego de Alcobaza, hijo legítimo de Juan de Alcobaza, el ayo de Garcilaso; tampoco con esa hija del cronista Juan de Betanzos, que fue monja en Santa Clara del Cusco. La Iglesia, pues, no se oponía a que los mestizos vistieran hábito, pero prefería la procedencia legítima por razones que la experiencia refuerza.

16. Estos últimos mestizos tuvieron un fiel representante en Juan de Alconchel, el hijo del trompeta de Vilcaonga, de quien se ocupa José Toribio Medina en su *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* (Santiago de Chile, imprenta Nascimento, 1956; T. I, pp. 204 a 248). Algo parecido, pero en terrenos femeniles, vino a serlo la famosa doña Inés de Atienza, hija mestiza del conquistador Blas de Atienza, manceba de más de uno en la jornada de los Marañones. Esta fue otra víctima del abandono y, por desgracia, la mestiza más popular del Siglo XVI.

que son algo mejor. Mulatos, los hijos del negro esclavo; ellos son mestizos. Y pronuncian el nombre con orgullo, acaso porque se lo impusieron sus padres. Se conocen fuertes porque se saben muchos, se codean con españoles, todos se tratan por su apellido paterno. No reniegan de su sangre española, pero tampoco niegan su ancestro indio. Además, se saben portadores de algo: de la sangre imperial de sus abuelos maternos. Ellos son los nietos de esos Incas que ya eran emperadores cuando sólo era rey el monarca de Castilla. La vanidad selecciona a estos mestizos reales, fruto de mejores tiempos es el que sabe leer y escribir, culturalmente pueden estar por encima de muchos soldados españoles que proceden de la villanía. Pero lo que más halaga y une a estos mestizos es el saberse herederos de la tierra perulera. En primer lugar, el Perú les viene por sus abuelos Incas, en segundo, por sus padres conquistadores. Es una herencia que desciende a ellos por dos lados, y como están pobres no faltan descontentos que se los recuerde al oído: *"Cómo se sufre que anden ellos muertos de hambre habiendo sus padres ganado esta tierra"* (17).

La nueva casta toma conciencia de sí y parece acercarse a un concepto de nación mestiza. Los mestizos, aunque desunidos, son hermanos y se llaman *"montañeses"* (18) y *"senízaros"* (19); hablan de hacerse fuertes hasta el punto *"que pusiesen espanto en sus enemigos"* (20) y al grito de *"Surge Lázaro"* (21) pretenden resucitar a la nueva vida. Su

17. Salas, Alberto Mario... Op. cit. cap. IV, p. 137.

18. López Martínez, Héctor... Op. cit. p. 114.— Sobre este curioso apelativo se extiende bastante el Inca Garcilaso en sus *Comentarios Reales* (Parte I, lib. IX, cap. XXXI). Dice allí, luego de ocuparse del nombre de mestizo como menosprecio: *"De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre montañés, que entre otras ofrendas y menosprecios que dellos hizo un poderoso, les impuso en lugar del nombre mestizo. Y no consideran que aunque en España el nombre montañés sea apellido honroso por los privilegios que se dieron a los naturales de las mntañas de Asturias y Vizcaya, llamándoselo a otro cualquiera que no sea natural de aquellas provincias, es nombre vituperoso; porque en propia significación quiere decir cosa de montaña, como lo dice en su vocabulario el gran maestro Antonio de Lebrija, acreedor de toda la buena latinidad que hoy tiene España. Y en la lengua general del Perú para decir montañés dicen sacharuna, que en propia significación quiere decir salvaje; y por llamarles aquel buen hombre disimuladamente salvajes les llamó montañeses: y mis parientes no entendiendo la malicia del imponentor, se precian de su afrenta, habiéndola de huir y abominar, y llamarse como nuestros padres nos llamaban, y no recibir nuevos nombres afrentosos"*.

19. Loc. cit. La palabra *"senizaro"* puede ser *"cenizaro"* (árbol de ancha copa, de la familia de las mimosáceas, que se cubre de flores rosadas o rojas, según la variedad, y cuya fruta, en vainas, sirve de alimento al ganado. Su madera es dura y fina); pero nosotros nos inclinamos por creer que era *"jenizaros"* (del turco *yeniyerik*), nombre de los guardias del Gran Turco que habían cobrado fama como soldados de infantería. Esto, por lo que el nombre encerraba de bravucón y agresivo, porque también se entendía por *"jenizaro"* al hijo de padres de diversa nación, como de española y francés, o al contrario. Significaba mezclado de dos especies de cosas y también se aplicaba al descendiente de cambujo y china, o de chino y cambuja. En síntesis, equivalía a mestizo.

20. Loc. cit.

21. Loc. cit. La frase está referida a la resurrección de Lázaro por Jesucristo, y equivalía a la *resurrección* de los mestizos luego de la muerte social a que habían sido condenados a través de disminuciones y vejámenes.

dominio del arcabuz los induce a ser rebeldes: son los mejores arcabuceros de la tierra y asustan a los españoles diciéndoles que piensan poner sus armas de fuego a disposición del Inca alzado de Vilcabamba. Los españoles se acobardan y alguno exclama: "*¡Voto al diablo, que no lo acabo de entender, que estos mestizos son muchos y malvados y han de hacer alguna vellaquería*" (22). Otro se consuela comentando: "*la vellaquería será beber botijas de chicha y matar alguno a traición*" (23). Pero herido por este desdén un mestizo vocífera: "*que el más ruin mestizo del Perú era mejor que el mejor español*" (24), y la bravata continúa: "*Voto a Dios, que si salen cien españoles a my, que tengo yo docientos montañeses y si salen docientos españoles tengo yo cuatrocientos con qué les quebrar la cabeza*" (25). Todo se encamina a la rebelión armada, la primera rebelión de los mestizos. Es el año 1567. La conjura proyecta matar al Gobernador del Perú a puñaladas, luego desterrar a las autoridades españolas y hacerse dueños del país. Actuaban así "*porque estaban pobres y sus padres ganaron la tierra*" (26). Pero un español de la liga los delata por un prejuicio social: "*Pues yo no he de ser soldado de mestizos*" (27). El movimiento aborta, los mestizos caen presos, son conducidos a Lima.

Luego arriba a estas playas el Virrey Francisco de Toledo. Los mestizos tienen ya treinta o más años de edad. Los del Cusco siguen insoportables, muy crecidos en su soberbia. El gobernante visita el Cusco y los trata personalmente. Su conclusión es radical: nada útil sacará el rey español de los mestizos. Y como ya han pensado alguna vez en alzarse, pensará: son traidores. Y mientras el Virrey —siempre duro consigo mismo, callado y vestido de negro— medita la sanción para el Inca de Vilcabamba, firma una orden de captura para todos los mestizos reales mayores de veinte años, es decir, mocetones "*que pudieran ya tomar las armas*" (28). En la prisión se les dió tormento "*para sacar en limpio lo que se temía por confuso*" (29). Finalmente se les declaró culpables ¿de qué? nadie lo sabe, pero a todos los señalaban por traidores.

Garcilaso, sentimental y plañidero ante el recuerdo de sus condiscípulos de escuela, subrayará el pensar de su madres indias ante las rejas que las separan de los hijos; y así hará decir a una: "*sabido he que estás condenado a tormento, súfrelo y pásalo como hombre de bien*"

22. *Ibidem.* p. 116.

23. *Loc. cit.*

24. *Loc. cit.*

25. *Loc. cit.*

26. *Ibidem.* p. 115.

27. *Ibidem.* p. 116.

28. Garcilaso Inca de la Vega. *Op. cit.* Parte II, lib. VIII, cap. XVII, p. 368 del T. VI.

29. *Loc. cit.*— Aunque Garcilaso lo calla y el Virrey Toledo lo sobreen-tiende en su silencio, todas estas prisiones están referidas a la abortada rebelión de 1567.

sin condenar a nadie, que Dios te ayudará y pagará lo que tu padre y sus compañeros trabajaron en ganar esta tierra para que fuese de cristianos, y los naturales de ella fuesen de su iglesia. Muy bien se os emplea que todos los hijos de los conquistadores murais ahorcados, en premio y paga de haber ganado vuestros padres este imperio" (30). Luego de estas frases arrogantes y dolidas, cargadas de desengaño, la india dará paso a un remordimiento de matiz pagano; por eso terminará diciendo: *"que pues los querían matar con tanta razón y justicia cómo se decía que temían para matarlos, que matasen también a sus madres, que la misma pena merecían por haberlos parido, y criado y ayudado a sus padres los españoles (negando a los suyos propios) a que ganasen aquel imperio todo lo cual permitía el Pachacamac, por los pecados de las madres que fueron traidoras a su Inca y a sus caciques y señores por amor a los españoles"* (31).

Sea este episodio verdad o imaginación del Inca historiador, lo cierto es que el Virrey *"no condenó a ninguno de los mestizos a muerte, pero dióles otra muerte más larga y penosa que fue desterrarlos a diversas partes del Nuevo Mundo, fuera de todo lo que sus padres ganaron"* (32). Entonces fue que los mestizos —enrillados y caballeros en mula de la justicia— fueron llevados a Huamanga, de allí a Lima, terminando en el puerto del Callao. Aquí se les embarcó en diversas naos a los puntos más extraños e impensados: los mejores arcabuceros fueron desterrados a Chile, a guerrear contra los araucanos; los que carecían de esta fama tuvieron que viajar a Panamá, Nicaragua, Nueva Granada e Islas de Barlovento. Unos pocos fueron remitidos a España. Estos pocos, con renombre de traidores, frecuentaron el Consejo de Indias. Allí hicieron sus reclamos, también se defendieron. Los viejos Consejeros los debieron mirar con atención. Los hallarían enjutos de carnes, los ojos hundidos, barba rala, bigote pobre, tez morena y callados, muy callados. Eran hombres deshechos, enfermos, aporreados por la vida y con una fama nada envidiable que los hacía relicario de defectos. Allí estaban los mestizos reales del Cusco, los nietos de emperadores, los hijos de encomenderos hidalgos... ¡Pobres seres! ¡Parecían gitanos mal vestidos! ¡Qué desdichada generación de mulatos indianos! ¿Cómo era posible que se les hubiera ocurrido hacerse libres y forjar una nación independiente?

30. Loc. cit.

31. Loc. cit.

32. Ibidem. p. 369.

Un motivo de la fama negativa de los primeros mestizos

Por José Antonio del Busto Duthurburu

Creemos que la mala fama de los primeros mestizos americanos y el Cuatrocientos portugués guardan una estrecha relación. Para probarla pensamos ir de los mulatos africanos del siglo XV a los mestizos indios del XVI... pasando por la carabela.

Esta, embarcación dominadora de un instante decisivo, tuvo por cuna la ría portuguesa, aguas que la mecieron al romper el siglo XIII; Henrique Lopes de Mendonça y Cesáreo Fernández Duro coinciden en esta afirmación. Dedicada a la pesca y al comercio menor, la carabela tardará en navegar otros mares de Europa. Sin embargo, el problema de su nombre hizo sospechar en un principio su origen no portugués. Se dijo, por ejemplo, que venía del italiano *cara bella*; otros, que del francés *carré voile*. Mas el curioso nombre no era italiano ni francés, tampoco castellano ni lusitano. Procedía ¡quién lo creyera! de Berbería, donde los moros tenían una embarcación llamada *carib*, muy veloz y marinera. Los castellanos la llamaron *carabo*, los catalanes *caravá* y los portugueses *carveo* o *carveo*. La Crónica de Alfonso el Onceno se refiere a “*navíos que facen los moros, que llaman caravos*”. El carabo, pues, era un navío morisco que —por contraposición al barinel lusitano— carecía de velas. Así cruzó el Mediterráneo y atravesó Gibraltar. Pero, cuando la agarena embarcación echó sus áncoras en las rías portuguesas, lo hizo ya con arboladura y velámen, también llamándose *carabela*, es decir, *carabo a vela* ⁽¹⁾.

Cuerpo de carabo y velámen de barinel, eso fue la carabela. Y los portugueses le dieron un tipo tan acentuado y propio, que pasó a ser considerada como de origen lusitano. Vela triangular y casco redondo, así pasó a la fama. Pero por ser así, precisamente, surge la mayor de sus críticas hecha por el clérigo marino Fernando de Oliveira en su *Livro da fabrica das naus*. Allí dice de la carabela: “*género mezclado y neutro*,

1. Pereyra, Carlos... *La conquista de las rutas oceánicas*.— Madrid, imprenta de la Editorial Aguilar, 1940.— Cap. III, pp. 92 a 96.

toma de los otros géneros (de naos) las partes peores, como mulato" (2). Este es el punto al que queríamos llegar.

Los marinos portugueses de la Escuela de Sagres más de una vez retornaron a los puertos de origen trayendo a sus hijos, engendrados en mujeres africanas; por otro lado, los "fidalgos" compraron esclavas negras en el mercado de Lagos y tuvieron hijos en ellas. Así se conoció el vástago de portugués y guinea en Lisboa, Oporto, Aveiro, Vianna y Faros, todas ciudades en contacto con el Africa occidental. Las viejas observaron a los muchachos oscuros y hallándolos con mucho de la incultura materna, los miraron mal. Eran —culturalmente— híbridos, como los mulos, y los llamaron *mulatos*. Sirva la comparación mas no la etimología, pues la palabra *mulato* —así como su forma *muleto*— no reconocía su origen en el latín *mula* sino en el árabe *muwallad*, que se traduce *mestizo* (3). De allí también derivaba *muladí*, pues la palabra *muwalladi* significaba mestizo de árabe y extranjera (4).

En España —con relación a Portugal— hubo muy pocos mulatos. Las relaciones de viajeros prefieren hablar de negros, algunos con pintas blancas como ese raro ejemplar del Duque de Medina Sidonia (5). El mismo refranero no se ocupa del mulato sino de la mulata, una sola vez y vinculada a la hembra del mulo:

*"Ni mula ni mulata,
ni teatino, tercero ni beata"* (6).

Pero si España casi no tuvo mulatos —desmientanos la Raya de Portugal, Villanueva de Barcarrota y el Condado de Niebla— tuvo sí muchos mestizos indianos. Estos pululaban por Andalucía y Castilla procedentes del Nuevo Mundo. Sus parientes consanguíneos los llamaban "*mesticicos*", pero —no nos engañemos— venían a ser mulatos con etimología latina. No en vano eran hijos de la mezcla y procedían, casi siempre de un hogar informal. La voz *mestizo* derivaba de *misticus*, de *mixto*, de allí su definición actual —conservadora de su primer sentido— en el Diccionario de la Lengua Española: "*aplicase a la persona nacida de padre y madre de raza diferente y con especialidad al hijo de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca*" (7). En su segunda acepción explica: "*Aplicase al animal o vegetal que resulta de haberse cruzado dos razas distintas*" (8). Pero donde la idea cambia peligrosamente hasta recuperar su signi-

2. *Ibidem.* p. 97.

3. *Diccionario de la Lengua Española*.— Madrid, talleres tipográficos de la Editorial Espasa-Calpe, 1956.— Decimoctava edición. p. 904.

4. *Loc. cit.*

5. Navagero, Andrés... *Cartas a Juan Bautista Ramusio* (carta cuarta), en: *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*.— Madrid, Imprenta Sánchez Leal, 1952.— T, I, p. 886.

6. Martínez Kleiser, Luis... *Refranero General Ideológico Español*.— Madrid, Imprenta Aguirre Torre, 1953.— p. 506, refrán 44, 357.

7. *Diccionario*... cit. p. 872.

8. *Loc. cit.*

ficado negativo es en el verbo *mestizar*. En efecto, según el Diccionario, *mestizar* equivale a: "*Corromper o adulterar las castas por el ayuntamiento o cópula de individuos que no pertenecen a una misma*" (9). Según esto, mestizo equivaldría a hombre racialmente corrompido; vendría a ser lo mismo que mulato y, por ende, que la carabela. El mestizo se parecería mucho a esta nave, porque, como ella —según creencia de ese tiempo— tenía las peores partes de los géneros que le dieron ser. Carabo y barinel, mujer india y hombre blanco: el fruto era igual a la mulatizada embarcación. Según pensar, de aquel entonces, la mezcla nunca daba buenos resultados (10). Pero, a diferencia de la nave famosa, el mestizo no iba a tener figuración pasajera sino una proyección duradera, positiva, definitiva y gloriosa en países como éste que nos vió nacer.

9. Loc. cit.

10. Desde los comienzos de la Humanidad los hombres no quisieron mezclarse con sus enemigos y como entonces se consideraba enemigo a todo el que no pertenecía al grupo propio, esto hizo persistir independientes a las llamadas "*razas puras*". En Europa el problema presenta mucha consistencia. Los griegos no fueron amigos pero tampoco partidarios de la mezcla. El matrimonio de Alejandro con la hija de Darío escandalizó a muchos. La mentalidad helena no invocaba al mestizaje para difundirse; por el contrario, como grupo director del mundo, pensaba que la mezcla redundaría en menoscabo de la prole. Los romanos, tampoco se propagaron indiscriminadamente. El hecho de ver a los extranjeros como "*bárbaros*" nos evita detenernos demasiado en la cuestión: las leyes protegían al ciudadano romano y supeditaban al extranjero. A la cultura greco-latina sucedió el mundo cristiano de los medievales. heredero de la tradición semita. Los judíos aborrecían las mezclas y fueron los que más velaron, en la antigüedad, por la pureza de su raza. El Génesis tenía un pasaje aleccionador al respecto, que hablaba de la confusión de dos linajes poderosos para producir un fruto desproporcionado: cuando los Hijos de Dios se juntaron a los Hijos de los Hombres se mezclaron las estirpes de Abel (por línea de Set) y Caín, naciendo de esta unión los gigantes (Génesis, VI, 4). Luego los hombres se dividieron por el mundo según descendían de Sem, Cam y Jafet, poblando Asia, Africa y Europa y originando las modernas razas. De los amarillos no se habla, por lo que algunos los creyeron descendientes de Caín, quien vivió en Nod, al oriente del Paraíso. Los cristianos medievales no fueron racistas, pero sembraron el concepto de que Adán había sido blanco, lo mismo que Cristo. Este último, en verdad, venía a ser un mestizo, porque aunque del linaje de David, tenía varias extranjeras en su árbol genealógico. Los medievales, sin embargo, repararon poco en esto; en cambio, se detuvieron a admirar algunos monstruos mitológicos como la Esfinge, el Minotauro, los centauros, los tritones, las sirenas y melusinas, todos híbridos originarios de ignotas mezclas. Los monstruos se cristianizan y aparece san Jorge venciendo al dragón. Pero la mentalidad popular seguirá creyendo en incubos y súcubos que al unirse a los mortales les darán por vástagos a los *cambiones*, verdaderos hijos de un mestizaje con el diablo, entre los cuales se ubicará Rómulo, Servio Tullio, Augusto, Simón el Mago, Merlin, Ezelino de Romano, Robin Hood y, finalmente, Martín Lutero. A estas alturas se descubre entre los europeos cierto afán por representar al demonio como un hombre negro con alas de murciélago (el hijo de las tinieblas) y a los santos como hombres blancos y resplandecientes (los hijos de la luz). Por esta razón Marco Polo descubrirá perfil satánico a los negros de Zanzívar. Los medievales pues, no están preparados —como sus antecesores griegos y romanos— a enfrentarse con el africano; de allí su incompreensión ante el mulato. Luego se descubrirá el Nuevo Mundo. Los españoles no hallarán amarillos, por no arribar a Cipango ni a Catay; tampoco negros, a pesar de que bajan hasta el paralelo de Arguim y Sierra Leona: sólo encuentran unos hombres del color de los canarios con largos cabellos lisótricos que recuerdan colas de caballos. Entonces sobreviene la mezcla ineludible y aparecen los mestizos. España tampoco estaba preparada para verlos. Por eso los encontró parecidos a los mulatos... pero los prefirió a éstos por hallarlos superiores. La razón entonces fue inconsciente, pero hoy —gracias a Toynbee— se explicaría por no haber producido los negros ninguna gran cultura y, en cambio, los americanos sí.

El apóstrofe canino y su relación con los mestizos peruleros

por José Antonio del Busto Duthurburu.

La palabra *perro*, desde la antigüedad pastoril, ha significado dos cosas: un animal y un insulto. Sobre el animal —mamífero doméstico de la familia de los cánidos— nada tenemos que decir; es el insulto el que ahora nos ocupa. En la España de la Reconquista, la palabra *perro* —como injuria— se la prodigaron cristianos, moros y judíos. Al final los primeros resultaron vencedores y el denuesto quedó para las razas vencidas. Por eso hoy dice el Diccionario de la Lengua, en su tercera acepción de la palabra *perro*: “nombre que se daba por afrenta y desprecio, especialmente a moros y judíos” (1).

El apóstrofe hizo fortuna y pasó a América. En el Perú lo usaron para motejar a los conversos. Aquí no hubo *alboraique* (2) ni *marrano* (3), sino *perro moro* y *perro judío*. Los conquistadores eran soldados y tenían frases duras para calificar; por eso desdeñaban los sobrenombres dados a los conversos en las ciudades de Castilla. Aquí se estaba en Indias y el lenguaje soez de campamento era el que regía en la milicia indiana. Almagro, alguna vez tildado de morisco, se escapó a la denominación; lo mismo Cristóbal de Burgos, uno de los primeros munícipes de la Ciudad de los Reyes. Los acusados de *perros judíos* debieron ser, en cambio, Machín de Florencia, Pedro del Páramo y Pedro de San Millán, todos captores del Inca en Cajamarca (4).

A fines del XVI limeño ya no hay moros ni moriscos. Si los hubo el

1. **Diccionario de la Lengua Española** (decimoctava edición).— Madrid, talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, 1956.— p. 1013.

2. Nombre que se le dió a los moros convertidos al cristianismo en razón de la cabalgadura híbrida que cabalgó Mahoma en su viaje a la Media Luna.

3. Nombre que se le dió a los judíos convertidos al cristianismo en razón del porcino prohibido por la ley mosaica. Se usó, al igual que el vocablo *alboraique*, siempre como despectivo.

4. Busto Duthurburu, José Antonio del... **Tres conversos en la captura del Inca**: en *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú*.— Lima, imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965.— p. 75.

vecindario los olvidó muy pronto. No pasó lo mismo con los nietos de circunciso y así tenemos que Jusepe de Ribera y Dávalos (el hijo de Ribera, el Viejo), criollo "*arrogante y pendenciero, denostó al rico mercader Juan de Lumbreras, llamándolo perro judío*" (5).

Pero pasó el XVI y entró el XVII en la ciudad de Lima. Ahora si que no hay moriscos y los judíos viven encubiertos como aquel de la Relación Anónima destinada a informar a los holandeses. El insulto canino está casi desterrado de las calles y ha tenido que buscar refugio en un convento: el de Santo Domingo. Allí, por enfermedad y mal talante de un fraile, la injuria resuena en los claustros. La profiere fray Pedro de Montes de Oca, la recibe Martín de Porres, lego de color. La frase denostadora se escucha con fuerza de maldición: "*¡perro mulato!*" (6). Pero el agraviado lego la recoge con ánimo penitente y la guarda para sacarla a relucir en ocasiones especiales. Por eso, cuando lo reprende el Provincial por la dura vida que lleva, se apresurará a contestarle "*con grandísima alegría que para un perro mulato era aquel muy sobrado regalo*" (7). Pero cuando se va el Provincial y llega la hora de la penitencia, la alegría se esfuma conforme el lego moreno desnuda sus espaldas y empuña el rebenque. Entonces, después de cada latigazo que salpica de sangre las paredes, se escuchará la dolida voz del lego que muy des-pacio musita: "*¡Perro mulato!*" (8).

Ahora que —acabados los moros y judíos— hemos visto vincularse el apóstrofe perruno a las *castas inferiores*, alguien se preguntará ¿y los mestizos? ¿Nadie ha visto un documento en que se trate de *perro* a uno de ellos? —No nos atrevemos a pontificar, pero casi podríamos decir que tal escrito no existe. Nosotros, por lo menos, hasta el día de hoy no lo hemos visto. Acaso el mestizo era el mejor mirado entre todos los integrantes de las *castas inferiores* y la sociedad lo supo valorar, librándolo así del tratamiento afrentoso. También debe tenerse en cuenta que —a diferencia de zambos y mulatos— era vasallo por sus dos costados, vale decir, venía de la *república de españoles* y de la *república de indios*, algo muy importante en el tiempo virreinal. Pero aún así no se libra del apóstrofe canino, por lo menos indirectamente, pues lo llamaron *cholo*. Esto hoy no nos dice nada, pero ya Garcilaso se cuidó de explicar: "*es vocablo de las islas de Barlovento, quiere decir perro, no de los castizos, sino de los muy bellacos gozones; y los españoles usan dél por infamia y vituperio*" (9).

5. Riva Agüero y Osma, José de la... *El Primer Alcalde de Lima Nicolás de Ribera el Viejo y su Posteridad*.— Lima, imprenta Gil, 1935.— p. 81.

6. *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres*.— Salamanca, imprenta Calatrava, s.a.— Volumen I, p. 84.

7. *Ibidem*. p. 205.

8. *Ibidem*. p. 193.

9. Garcilaso Inca de la Vega.— *Los Comentarios Reales de los Incas*.— Lima, imprenta Gil, 1942.— Parte I, lib. IX, cap. XXXI, p. 202 del T. III Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia General y Natural de las Indias* (Parte III, cap. XVII),

habla de "muchos perros mudos como los XULOS de Nicaragua", pero sin connotación social. Posteriormente —como apunta Garcilaso y Huamán Poma— el nombre de **cholo** se aplicó al zambo (hijo de negro e india o viceversa) pero luego se extendió a los mestizos (hijo de español e india o viceversa). La palabra, sin embargo, tardó algo en su itinerario. Jorge Juan y Antonio Ulloa anotan un momento en que significa indio muchacho; Alonso Carrió de la Bandera, el famoso Concolorcorvo, la aplica al que tiene algún antecesor mestizo; pero ya a comienzos del XIX está en su actual acepción. La palabra **Chhulu** que el jesuita italiano Ludovico Bertonio hace equivaler a mestizo en su **Vocabulario de la lengua Aymara**, sería otra posibilidad etimológica, tampoco ajena al concepto de perro (Varallanos, José... **El Cholo y el Perú**.— Buenos Aires, Imprenta López, 1962.— Cap. I, pp. 21 y 22). Lo cierto es que la palabra **cholo** también se aplicó a los mestizos del Perú con anterioridad al Siglo XIX, empezando como despectivo zahiriente y terminando en el apelativo honroso del peruano de hoy.

Martinillo de Poechos

por José Antonio del Busto Duthurburu.

Los conquistadores del Nuevo Mundo siempre tuvieron cerca de sí a intérpretes cobrizos. Cortés tuvo a doña Marina ⁽¹⁾, Ponce de León a los yucatecos Julián y Melchor ⁽²⁾, Jiménez de Quesada al chibcha Pericón ⁽³⁾. No pudo eludir Francisco Pizarro esta necesidad y para superarla reunió en torno suyo a cinco indiezuelos que cristianados como Francisco, Fernando, Felipe, Martín y Juan, supieron ganarse los burlescos y cariñosos sobrenombres de Francisquillo ⁽⁴⁾, Fernandillo ⁽⁵⁾, Felipillo ⁽⁶⁾, Martinillo y Juanillo ⁽⁷⁾. De todos ellos, sin lugar a du-

1. Díaz del Castillo, Bernal... **Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España**, cap. XXXVII, en Biblioteca Autores Españoles (Historiadores Primitivos de Indias).— Madrid, Gráficas Carlos-Jaime, 1947.— T. II, p. 31.

2. Herrera, Antonio de... **Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano**.— Buenos Aires, Talleres Gráficos Continental, 1945.— Década II, lib. II, cap. XVII, p. 367 del T. II.

3. Arciniegas, Germán... **El Caballero de El Dorado**.— Buenos Aires, Artes Gráficas Bartolomé U. Chiesino, 1950.— Cap. V, p. 88.

4. Fue Francisquillo uno de los muchachos tallanes capturados por el piloto Bartolomé Ruiz en la balsa de mercaderes tumbesinos. Pasó con Pizarro a España y volvió en su compañía en el tercer y último viaje, Gutiérrez de Santa Clara lo confunde con Martinillo y lo hace natural de Poechos (**Historia de las Guerras Civiles del Perú**, lib. III, caps. LIII y LV), razón por la que insiste que lo capturó Pizarro en Amotape. Francisquillo debía ser tumbesino aprendiz de mercader o tripulante incipiente de balsas. Lo cierto es que fue muy regular como intérprete, pero sus servicios casi no se conocen por haber quedado a los órdenes de la guarnición española de San Miguel. Por eso Francisco Pizarro —casi al mismo tiempo que a Martinillo— le dió los indios de Conchina, en Piura, para que se pudiera sustentar con su mujer. Tales indios tributaban 1,200 pesos anuales y a la muerte del intérprete se los compró a su viuda el soldado Miguel Ruiz (Loredo y Mendiivil, Rafael... **Los Repartos**.— Lima, Imprenta Miranda, 1958.— p. 268).

5. Fernandillo fue otro de los apresados en la balsa por el piloto Ruiz. También viajó a España y regresó al Perú con el Gobernador Pizarro. El conquistador Antonio de Venero lo conoció y trató en San Miguel de Tangará. En algunos documentos aparece como "don hernando".

6. Felipillo de Tumbes, como su nombre lo indica, era de esa ciudad junto al Mar del Sur que Pizarro bautizó Nueva Valencia. Todos los documentos insisten en tal cuna, pero los cronistas se esmeran en negarla, llevándonos a confusión. Para Cieza era de la costa de Piura (**Tercera Parte**, cap. XXIV); Zárate lo hace aparecer en la desembocadura del Chira (lib. I, cap. II); Huamán Poma nos dirá que era "yndio guancabilca", es decir, de la boca del Guayas (fol. 370); Gutiérrez de Santa Clara, natural de la isla de Puná (lib. III, cap. LIII); y Gonzalo Fernández de Oviedo se librará de compromisos señalando que lo encontró Almagro en la costa de la Nueva Castilla (Parte III, lib. IX, cap. IV). Por último, Gómara lo confunde con Martinillo y lo traslada tierra adentro al nombrarlo "Felipillo

das, el más conocido es Felipillo de Tumbes —por el triste papel que le correspondió en el juicio sumario de Atahualpa— pero eso no quita que el más popular entre los soldados castellanos lo fuera Martinillo de Poechos, llamado pomposamente en los escritos: “*don Martín*” (8). Astuto, decidido, movedizo, pensando unas veces como indio y otras como español, terminó teniendo una mentalidad distinta a estos y aquellos. Empezó siendo intérprete para seguir a encomendero, al final se convirtió en rebelde abrazando la Gran Rebelión. Este fue Martinillo de Poechos, no un hombre ejemplar, en absoluto, pero sí el primer mestizo de pensamiento ubicable en la Historia del Perú. Ya advertimos que su vida nada tiene de modelo. Sólo nos resta decir que, de haber permanecido más tiempo en España, habría llegado a tutearse con Lázaro de Tormes y el Buscón de Se-
govia.

Nació nuestro personaje en Poechos, curacazgo tallán del obeso Maizavilca, quien —ignoramos si por el lado agnaticio o uterino venía a ser tío del intérprete. No en vano éste lo recordará como “*mayçabilica ... muy señor y Caçique y my tio que hera*” (9). Allí, en unas tierras que parecen haberse llamado “*chinchá*” (10), el mozuelo creció. Su vida, pues, se desarrolló casi en la confluencia de los ríos Chira y Chipillico, en una región soleada y abundosa donde la monótona existencia transcurría herida y humillada desde que el Inca del Cusco avasalló el país... Todo era igual hacía varios años, sólo los mercaderes tallanes y sus caravanas

de Puechos” para denigrarlo después. Nuestra opinión, repetimos, es que Felipillo era de Tumbes que viajó con Pizarro a España y que regresó con él. La retorcida historia de su vida no entra en la brevedad de esta nota, motivo por el que la dejamos para mejor ocasión.

7. Juanillo de Puerto Viejo fue otro de los muchachos que recogió el Gobernador en su segundo viaje, retornando a Panamá. Cuenta Cieza (Tercera Parte, cap. XXIV) que se lo obsequiaron los indios de Puerto Viejo. Juanillo, pues, sería el que más relación guardaría con Huamán Poma de Ayala y su intérprete “*guan-cabilca*”. Parece que murió en España, pues nadie dice nada de él en el tercer viaje del Gobernador Pizarro. Con Juanillo se habrían completado esos “*tres o cuatro muchachos indios de la tierra... que captivaron en las balsas y otros que los indios les daban para que comiesen, creyendo que comían carne humana*,” según Pedro Pizarro. Cabello de Valboa, a su vez, nos dirá: “*y de éstos llevó algunos a España Francisco Pizarro: y aprendieron muy bien la lengua castellana, y servían de intérpretes en este viaje: y por declaración de éstos, iban entendiendo la majestad de la tierra...*”

8. Con este nombre figurará el tallán en toda documentación oficial: cédulas reales, relación de repartimientos, libros bautismales y su propio testamento.

9. Romero, Carlos A... Algunos documentos inéditos sobre el Perú colonial en *Revista Histórica*, Lima, 1943, T. XVI, entregas I y II, p. 131. Parece, por varios documentos, que el verdadero nombre del curacazgo de Maizavilca era Chinchá. El testamento de Martinillo dice claramente: “*mayçabilca cacique de chinchá*” y Oviedo lo confirma al decir que Pizarro “*en otras tres jornadas de camino por la tierra adentro, la vía de Chinchá... se halló... un pueblo grande, que se llama Puecho*” (Parte III, lib. VIII, cap. II). El soldado Diego Zapata, en cierta probanza que se hizo, declaró que “*conoció al dicho don martyn pizarro y save que fue yndio natural del Perú y a lo que se acuerda del valle de chinchá que está en cabeça de Su Majestad*”. Chinchá, pues, era un territorio a orillas del Chira o Zuricará, cuya capital era Poechos.

10. *Ibidem.*—

de auquénidos parecían romper el horizonte de arena para dirigirse a Tumbes, la gran ciudad junto al mar...

Pero un día de los tantos la vida del pueblo se alborotó y Maizavilca, el curaca, se mostró muy preocupado. Mercaderes procedentes de Tumbes contaban que habían desembarcado unos guerreros blancos con cabellos en el rostro, los cuales tenían ropas de metal y montaban unos carneros grandes; tales guerreros estaban listos a penetrar el país y pensaban, para ello, utilizar el camino de la Solana... La noticia, pues, era como para sacudir a todo el pueblo, especialmente al rechoncho Maizavilca. El curaca hizo algunos planes, pero poco solucionó con ellos. Prefirió esperar a los intrusos, recibirlos, conocerlos y... enviárselos al Inca.

Confirmando los rumores un día en que el río traía muy poca agua, los barbudos extranjeros ingresaron a Poechos. Maizavilca estuvo a la entrada del pueblo para saludarlos y ofrecerles alojamiento. Los barbudos no quisieron aposentarse en el poblado y prefirieron albergarse en una fortalecilla que existía junto a él. Días después, el caudillo de los intrusos exigió a Maizavilca hacerse vasallo de un monarca remoto. Ya lo era del Inca, no importaba ser vasallo de otro rey. El indio hizo lo que le pedían y su ejemplo fue seguido por otros curacas que acudieron con obsequios al gran jefe blanco. Maizavilca se vió pobre y sin nada que ofrecer. Entonces fue que, pugnando por no dejarse opacar por sus colegas, regaló al caudillo barbudo... su sobrino ⁽¹¹⁾.

Francisco Pizarro recibió al muchacho —que tendría unos catorce años ⁽¹²⁾— y lo hizo bautizar con el nombre de Martín. Los soldados, siempre amigos de las burlas, dieron en llamarlo "*don Martín*" ⁽¹³⁾, pero a la larga se dejaron ganar por la simpatía del rapaz y terminaron nombrándolo "*Martinillo de Poechos*". El indiezuelo, que hasta aquí no había intervenido en la formación de su nombre, tuvo a partir de entonces un capricho original. Comprobando que los principales de la expedición se apellidaban Pizarro y que el propio caudillo tenía tal apellido, quiso imitarlos en ésto —especialmente al Gobernador— y pidió a don Francisco que le permitiera llamarse "*don Martín Pizarro*" ⁽¹⁴⁾. El capricho debió hacer reír a Hernando, Gonzalo y Juan —los hermanos del Conquistador— también a ciertos primos suyos que servían en la hueste. Pero don Francisco, "*el buen viejo del gobernador*", accedió al pedido y Mar-

11. La entrega de Martinillo está muy clara en su testamento: "*otro sy declaro que a el tiempo que el governador don francisco piçarro vino a descubrir estos rreynos mayçabilca cacique de chinchá dio a el dicho marqués y gouernador que está en gloria a my el dicho don martin para la conquysta destos Reynos... y el dicho don francisco piçarro me Reçibió*".

12. Archivo General de Indias de Sevilla (A.G.I.) Justicia 399.

13. Los soldados de la Conquista tenían un subido sentido del humor. Esto fue lo que los movió a tratar como un señor a Martinillo, anteponiéndole el "*don*". Los demás intérpretes, muchachos como él, tampoco escaparon a esta burla grotesca que, hoy no tiene mayor sentido, pero que lo recupera en parte si recordamos que nuestro hombre tenía entonces catorce años.

14. A.G.I. Patronato 114 - NI . R 9.

tinillo de Poechos pudo decir en adelante que su verdadero nombre era Pizarro, como los buenos de Extremadura.

Satisfecho con su nuevo nombre asistió a la fundación de San Miguel, siguiendo con el Gobernador a Cajamarca. Para entonces era ya un dominador de la lengua castellana, pues en los cinco meses vividos en poder de los cristianos, casi no había utilizado el *sec*, idioma de los tallanes con aires de algarabía. Como también conocía el *runa-simi* o lengua del Inca, tenía fama de intérprete y por tal lo llevaba el Gobernador. Sin embargo, su progreso en el habla española le grangeó la ojeriza de Felipillo, tumbesino que se sintió disminuido y postergado. La envidia no tuvo en el momento mucho fruto, pero cuando los cristianos entraron en Cajamarca ya tenía visos de rivalidad. El cronista Cristóbal de Molina nos hará apreciar más tarde los alcances de ella ⁽¹⁵⁾. Lo cierto es que pronto hubo motivo para intensificar la competencia.

En efecto, cuando el Gobernador envió a Hernando de Soto al campamento del Inca, le dió por lengua a Felipillo ⁽¹⁶⁾, pero al despachar luego a su hermano Hernando Pizarro en socorro de Soto, el intérprete que le entregó fue Martinillo ⁽¹⁷⁾. Cristóbal de Mena sólo apunta que al entrar Hernando Pizarro al campamento de Pultamarca "*traya a las ancas del cavallo un indio que era la lengua*" ⁽¹⁸⁾, pero el presunto Estete confirma que Hernando ingresó al real "*con hasta treinta de a cavallo personas principales y con Martín, lengua*" ⁽¹⁹⁾.

Llegado Hernando Pizarro cambió la situación: Felipillo quedó a un lado y Martinillo pasó a desempeñar el papel de traductor. El resentido Felipe de Túmbes no hizo sino acumular odio durante toda la entrevista, mientras su rival de Poechos volcaba, con singular placer, las órdenes de Hernando al sonoro *Runa-simi*. Decimos que lo hacía con gusto, porque Martinillo era un secreto enemigo de Atahualpa, el arrasador del territorio tallán. Según Diego de Trujillo, le dijo entonces Hernando Pizarro al no aparecer el Inca: "*dile que salga*" ⁽²⁰⁾. Martinillo voceó la orden, mas como Atahualpa dió a entender que lo esperasen, Hernando —el impetuoso y agresivo Hernando— mandó iracundo al

15. Molina, el Almagrista, Cristóbal de... *Destrucción del Perú*.— Lima, imprenta Miranda, 1943.— p. 50.

16. Cieza de León, Pedro... *La Tercera Parte de la Crónica del Perú*, cap. XLIII, en *Mercurio Peruano*, Lima, mayo de 1957, num. 361, p. 249.

17. Aunque Pedro Pizarro incurre en la confusión de decir que Martinillo fue con Soto a Pultamarca —confusión explicable por saber que allí estuvo Martinillo e ignorar cómo llegó— el presunto Estete no repara en decir —como testigo de vista— que el intérprete de Hernando Pizarro fue don Martín.

18. Mena, Cristóbal de... *La Conquista del Perú*, p. 83, en: Porras Barrenechea, Raúl... *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú*. —París, imprenta Les Presses Modernes, 1937.—

19. Estete, Miguel... *Noticia del Perú o Relación que del descubrimiento y conquista del Perú hizo el capitán Miguel de Estete al Supremo Consejo de las Indias*.— Lima, imprenta Sanmarti. 1924.— p. 26.

20. Trujillo, Diego de... *Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú* —Sevilla, imprenta de la Escuela de Estudios Hispanos Americanos, 1948.— p. 56.

poechano: "*decidle al perro que salga*" (21). Martinillo, muy contento, tornó a vocear en quechua lo ordenado. No se le hizo caso alguno, pero luego —sobrevino y majestuoso, ajeno al insultar de los mortales— apareció el Señor de las Cuatro Partes del Mundo...

El resto de la entrevista es bastante conocido. Sólo queda preguntarnos qué pensaría el tallán cuando dijo el Inca: "*Maizabilca, un capitán que tengo en el río Zuricará, me envió a decir como tratabades mal a los caciques, y echabadeslos en cadenas; y me envió una collena de hierro, y dice que él mató tres cristianos y un caballo... Hernando Pizarro respondió: Maizabilca es un bellaco, y a él y a todos los indios de aquel río mataría un solo cristiano; cómo podía él matar cristianos ni caballo, siendo ellos unas gallinas?*" (22). En tan difícil trance Martinillo debió fingir tranquilidad; la reputación de su rechoncho tío no había quedado bien parada. El curaca había jugado a dos barajas y estaba pagando las consecuencias. De allí en adelante ni el Inca ni Hernando lo verían con buenos ojos. Por eso decimos que fue un momento difícil para el indio lenguaraz.

Pero donde verdaderamente se consagró Martinillo intérprete fue al siguiente día, en la prisión del Inca. Los cronistas que llegaron tarde no reparan en asegurar que fray Vicente se allegó a la litera imperial con Felipillo, pero Pedro Pizarro —gran amigo del travieso Martinillo— nos ofrece la verdad. Es cierto, recién hoy lo sabemos, que Pedro Pizarro no estuvo en la prisión del Inca por haber quedado en San Miguel, pero también es cierto que muy poco después viajó a Cajamarca, donde enterado del papel que le había correspondido a su amigo tallán, volcó luego en su *Relación* la verdadera historia añadiendo detalles que omiten los demás cronistas. Por eso cuenta que el Gobernador "*envió al padre Fray Vicente de Valverde primer Obispo del Cusco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a D. Martinillo lengua, que fuesen a hablar a Atabalipa y a requerirle de parte de Dios y del Rey se sujetase a la ley de nuestro Señor Jesu Cristo y al servicio de S.M.*" (23). A pesar de los esfuerzos del intérprete parece que el Inca no entendió el requerimiento, por lo que el fraile, el soldado y el lengua partieron a correr en un inesperado ¡sálvese quien pueda! clamando protección y demandando pelea. Era el sábado 16 de noviembre de 1532, casi la hora de vísperas, el sol estaba por caer...

No terminó aquí la actuación de Martinillo, pues según Pedro Pizarro, estando preso el Inca: "*dijo que le llamasen la lengua que quería*

21. Loc. cit.

22. López de Jerez, Francisco... *Verdadera Relación de la Conquista del Perú y provincia del Cuzco*, llamada la Nueva Castilla: en Biblioteca Autores Españoles (Historiadores Primitivos de Indias).— Madrid, Gráficas Carlos-Jaime, 1947.— T. II, p. 331.

23. Pizarro, Pedro... *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*.— Buenos Aires, Talleres Gráficos La Mundial, 1944.— p. 41.— Véase también Estete, Miguel... *Op. cit.* pp. 30 y 31. Este cronista, testigo de vista, confirma la presencia de Martinillo.

hablar al Marqués. Venido pues que fue D. Martinillo, le dijo que dijese al Marqués. D. Francisco Pizarro que no le matase, y que él le daría mucho oro y plata" (24). Aunque se recogió el tesoro murió el Inca, correspondiéndole al lengua en el reparto del botín un montón de oro y otro de plata que pasaron a integrar las partes del Gobernador Pizarro (25). Sin pecar de bien pensados, creemos que la muerte del Inca se efectuó entonces por no estar presente Martinillo. A esas alturas el tallán galopaba en la grupa del corcel de Soto por tierras de Huamachuco. De esto se aprovechó Felipillo, quien embrollando las respuestas del Inca trataba de adular a Almagro. Felipillo estaba temeroso de Atahualpa y resentido con Pizarro quien le había hecho devolver una esposa del primero amenazándolo con entregárselo si no lo hacía; Felipillo dió la princesa a Pizarro y éste se amancebó con ella. Entonces fue, comprendámoslo ahora, que Felipe de Túmbes se pasó al Adelantado Almagro. Martinillo no era un fervoroso de Atahualpa ni mucho menos, pero sus traducciones habrían sido veraces y el Inca se hubiera librado de morir, por lo menos, en ese momento.

Ante la deserción de Felipillo, resulta muy explicable que Martinillo se convirtiera en el lengua de confianza del Marqués Gobernador. Con él salió entonces de Cajamarca y entró al Cusco, donde en compañía del mancebo Pedro Pizarro, paje de don Francisco, le correspondió ganar nuevos montos de oro y plata que se juntaron, una vez más, con las partes del Gobernador. Con esta paga no contó por el momento, pues el Marqués se la retuvo al igual que en Cajamarca, pero quedó satisfecho confiado que algún día entraría en su posesión (26). Por el momento, siempre al lado de Pedro Pizarro, andubo en misiones secundarias ordenadas por el Marqués. Entonces fue que ambos conocieron más de cerca el culto a los difuntos, pues un día —por haberlo suplicado un capitán del nuevo Inca— Pizarro los envió ante un muerto a pedirle una mujer. La impresión que recibieron no fue poca y el cronista relató así el episodio: *"el Marqués me mandó a mí que fuese con D. Martinillo, la lengua, a hablar a este muerto y a pedille de su parte le diese la india a este capitán. Pues creyendo yo que iba a hablar a un indio vivo, me llevaron a un bulto de estos muertos donde estaba asentado dentro de unas andas, que así los tenían, y el indio deputado que hablaba por él de un lado, y la india al otro sentado sentado (sic) junto al muerto. Pues llegados que fuimos delante del muerto la lengua le dijo el mensaje, y estando así un poco suspensos y callados el indio miró a la india (en-*

24. *Ibidem.* p. 43.

25. El acta del reparto de Cajamarca dice: "Al Señor Gobernador por su persona y a los lenguas y caballo": 2,350 marcos de plata y 57,220 pesos de oro.

26. El acta del reparto del Cusco se refiere a Francisco Pizarro en los siguientes términos: "por su persona y dos caballos y las lenguas y por Pedro Pizarro su paje" (Loredo y Mendivil, Rafael... *Op. cit.* p. 101). Más adelante se saca en claro que lo que correspondió al Gobernador en el Cusco, sólo en plata, fue 6,825 marcos: 1,810 de la mala y los restantes de la buena.

tiendo yo que para saber su voluntad); pues después de haber estado así como digo, me respondieron ambos a dos indio e india diciendo que su Señor el muerto decía que fuese, así que llevase la india el capitán ya dicho, pues lo quería el Apoo, que así llamaban al Marqués" (27).

Después de tan extraña aventura, Martinillo pasó con el Gobernador a Jauja, donde obtuvo nuevo oro y plata que también quedó engrosando las partes del Marqués (28). De allí bajó al valle de Pachacamac y asistió a la fundación de la Ciudad de los Reyes. El padre Cobo lo menciona entre los fundadores y añade que entonces se le concedió un solar para que construyera su casa de morada. En el documento figura como "*don Martín*" (29) y precede a Illán Suárez de Carbajal, el licenciado Francisco Martel, el bilbaíno Juan de la Reinaga, el mirobrigense Isidro de Robles y otros españoles importantes. Se descubre, pues, que Martinillo no era un lengua de los tantos: el indiezuelo había escalado mucho en la amistad del Gobernador.

Precisamente, por el aprecio logrado, viajó con Francisco Pizarro al Cusco cuando Almagro, con Juan y Gonzalo Pizarro, tenían alborotada la ciudad. La crónica del almagrista Molina no menciona a Martinillo por su nombre, pero deja ver que era "*una lengua*" (30) que el Marqués tenía. Por eso afirma que acalladas las pasiones entre los litigantes (por lo menos aparentemente), "*estando las cosas en el estado que habeis oído, conviene a saber los señores del Cusco en parcialidades y los Gobernadores apaciguados y conformes en lo exterior, sucedió que, vuelto el Inca a su casa, donde a dos o tres días fuele dicho que el Marqués estaba enojado con él, y esto procedió de que el Marqués Pizarro tenía una lengua e intérprete, el cual amenazaba de palabra al Inca, porque sentía que no era amigo del Marqués y lo era del Adelantado Almagro; y tenía otra lengua que se llamaba don Felipe, que era gran familiar y amigo del Inca, y entre estas dos lenguas había envidias y con sus pasiones alteraban los naturales, porque cada uno de ellos daba entender a los naturales que su señor era el Gobernador y el que había de permanecer*" (31). Martinillo se tornó perverso a estas alturas y amenazando de palabra a Manco Inca, le anunció que sería maltratado en breve, "*y como el Inca estuviese muy tenebroso, tanto que, como ya he dicho, no osaba dormir solo en su casa sin guarda de algún español que le acompañase; un día, en anocheciendo, se ausentó de su casa y se fue secretamente a la posada del Adelantado Almagro*" (32). Al verlo abandonar su palacio muchos soldados españoles se tentaron de saquear-

27. Pizarro, Pedro... *Op. cit.* p. 53.

28. Romero, Carlos A... *Op. cit.* p. 132.

29. Cobo S. J., Bernabé... *Fundación de Lima*, cap. VIII, en Biblioteca Autores Españoles (Obras del P. Bernabé Cobo).— Madrid, Gráficas Orbe, 1956.— T. II, p. 305.

30. Molina, el Almagrista, Cristóbal de... *Op. cit. loc cit.*

31. *Loc. cit.*

32. *Loc. cit.*

lo y, sin temer las consecuencias, entraron a la real mansión y la vaciaron. Almagro protestó en nombre de Manco, mas el Marqués Pizarro no hizo demasiado caso a la protesta; el resultado fue que el Inca quedó “bien alterado” (33) y Martinillo sin castigo.

Lo evidente a estas alturas es que Martinillo había variado en su pensar. Como tallán seguía siendo enemigo de los Incas del Cusco, pero, a decir verdad, cada día era menos tallán. Ahora tenía ciertos humos de soldado español, vencedor por añadidura, y con ribetes de hidalgo. También necesitaba oro, vale decir, sus partes de los botines de Cajamarca, Cusco y Jauja, pero cada vez que se las pedía al Gobernador este se encogía de hombros y le decía “*que estaba pobre e que lo tenía gastado todo*” (34). Es verdad que don Francisco le daba muchas cosas, pero el fruto de sus trabajos, eso no. Sobrevino entonces la guerra de Manco Inca, y Titu Yupanqui cercó la Ciudad de los Reyes. Martinillo olvidó los 10,000 pesos que le adeudaba su amo y salió a servir al monarca español con las armas. Debió hacerlo bien en la guerra, así mismo resultar muy útil en el interrogatorio de los prisioneros quechuas, porque el Marqués —pasada la lucha— lo casó con mujer española: una doña Luisa de Medina, vecina de la capital (35).

En eso vino Alonso de Alvarado de los Chachapoyas y el Marqués le encomendó la última expedición al Cusco. Martinillo tuvo que dejar a su esposa —no sería la última vez— y emprender la subida de la sierra. El conquistador Antonio Venero que lo vio servir en esta jornada contará que conforme avanzaba Alvarado, Martinillo “*yba en adelante con obra de tresientos yndios descubriendo la tierra y atrayendo los yndios a la obediencia y servicio de su magestad... y el dicho Mariscal (Alonso de Alvarado) hazia mucha quenta dél y los naturales le Respetaban mucho*” (36).

Cuando Martinillo regresó a Lima luego de haber eludido a los almagristas en el puente de Abancay, se sintió un hombre importante. Tenía más fama que ningún indio del Perú, sus servicios a la Corona eran superiores a los de muchos soldados españoles. El Gobernador lo había felicitado públicamente, todos lo querían, había obtenido más de lo que un indio intérprete podía desear. Pero aquello no podía quedar allí y como el Gobernador no tenía ya qué darle, ahora pediría a la Corona. Ese Rey —al que antes llamaba el Gran Apo de Castilla— sería el encargado de recompensarlo. Comenzó por pedirle una carta de recomendación a Francisco Pizarro, escrito que el Marqués otorgó por medio de su secretario Picado. Allí decía que don Martín había servido en la guerra y que estaba casado con mujer española. Con esta carta en sus manos el tallán pasó a hacer una probanza, para demostrar

33. Loc. cit.

34. Romero, Carlos A... Op. cit., p. 132.

35. A.G.I. Patronato 114 - NI - R9.

36. Ibidem.

por medio de testigos lo que decía el Gobernador. Los soldados declarantes no debieron ser escrupulosos, porque —acaso sobornados por el lengua— afirmaron muchas falsedades. Terminada la probanza, la remitió Martinillo al Supremo Consejo de las Indias (³⁷).

Meses después, a comienzos de 1538, el Marqués Pizarro recibió dos cédulas de la Reina fechadas en Valladolid el 19 de octubre de 1537. Decía la primera:

"Adelantado don francisco piçarro nuestro gouernador y capitan general de la prouinçia de la nueua castilla llamada peru: por parte de don martin piçarro, vecino de la cibdad de los Reyes que es en esa prouinçia me ha sido echa relación que él es natural desa tierra e que podrá auer ocho años que se tornó christiano y fue con vos a ella e siempre se halló en la conquista desa tierra y sirvió en ella de lengua e atraxo los caçiques a que ovieren paz a vuestro seruicio e trauajado e seruido en las dichas conquistas con sus armas y cauallo y que con deseo de biuir y permanecer en esa dicha tierra en seruicio de dios nuestro señor e nuestro se ha casado en ella con muger destos nuestros Reynos como parecía por una ynformaçion y vuestra carta de que en el nuestro Consejo de las yndias se hizo presentaçion y por su parte me ha sido suplicado que en remuneracion de los dichos sus seruicios le hiziesemos merced de le honrrar su persona mandándole armar cauallero, pues él lo hera en su nacion, y dándole armas con que él y sus descendientes fuesen honrrados, lo qual visto por los del dicho nuestro Consejo de las yndias fue acordado que devia mandar dar esta mi cedula para vos e yo tovelo por bien por que vos mando que os ynformeis e sepays qué calidades tiene el dicho don martin piçarro y si nos ha bien seruido y si tiene calidades y persona para honrrarle y constandoos dello y que sus seruicios merecen que le armen cauallero lo hagays que por la presente, si necesario es, vos doy poder para ello. Yo la Reina" (³⁸).

La otra cédula no era menos desconcertante, pues decía que si don Martín Pizarro había servido bien en la guerra, se le dieran indios de repartimiento (³⁹).

Cuando el Marqués se enteró que Martinillo le había sacado la carta de recomendación para alcanzar título de caballero hijodalgo, escudo de armas y repartimiento de indios, debió quedarse boquiabierto.

37. No hemos podido encontrar esta probanza ni la carta del Gobernador, pero suponemos que se hallen extraviadas dentro de algún legajo perteneciente al Consejo de Indias, de los existentes en el Archivo de Sevilla. Sin embargo, bien se puede entender su contenido por lo que viene después.

38. Porras Barrenechea, Raúl... *Cedulario del Perú*.— Lima, imprenta Torres Aguirre, 1948.— T. II, p. 340.

39. *Ibidem*. p. 341.

Luego reparó en las patrañas del tallán sobre que hacía ocho años era bautizado, así como que había servido en el primer y segundo viaje del descubrimiento del Perú... Sin duda que entonces don Francisco debió esbozar una sonrisa. Al indio sólo le había faltado decir que, por apellidarse Pizarro, era de los buenos de Extremadura... Pero el Marqués tenía sus debilidades y —aunque contestó a la Corona sobre que no habían méritos suficientes para la hidalguía y el blasón— calló lo concerniente al repartimiento. La última cédula decía que si Martinillo había servido bien en la guerra, que se le dieran indios; don Francisco había otorgado una carta en la que afirmaba tales servicios; luego, la conclusión estaba clara. Y sin reprochar al truhan por la jugada, el Marqués lo invistió con el repartimiento de Huaura, en las salinas de ese nombre, al norte de la ciudad de Lima (40).

Ahora sí que se cambiaban los papeles para el intérprete, porque a partir de este momento iba a recibir tributo tasado por la autoridad. Antes hubiera podido pedirlo a su antojo, pero desde que se interesó en el asunto el Obispo de Panamá fray Tomás de Berlanga, todo fue distinto. No dejaría de pesarle al muy pícaro los informes que sobre ello dió al prelado. No en vano éste había dicho del lenguaraz: “*y de secreto yo hablé al lengua o intérprete que es un indio que tyene el governador por ver si los indios querían que les señalasen tributo y dixo que no abya cosa que más deseasen por tener quenta y saber qué avían de dar...*” (41). Ahora, pues, aunque lo del tributo no estaba del todo legislado, gracias a las confidencias de Martinillo, los abusos se habían hecho difíciles. Por eso el tallán lamentaría sus palabras.

Convertido en vecino encomendero, el tallán empezó por vestir ropa de Castilla y comprar cabalgadura; también a usar espada, arma inherente a los encomenderos del Perú. Ginesa Guillén, mujer de Lope de Alarcón, que lo conoció por este tiempo todavía como “*yndio natural del Reyno del Perú*” (42), vió después a “*Martin piçarro en auito despañol y con armas y cauallos*” (43). Siempre andaba con soldados españoles,

40. A.G.I. Patronato 114-R9.— El interés de Martinillo por figurar como juntado al Gobernador Pizarro en su primer o segundo viaje al Perú, fue el de obtener mayores premios. Más tarde repetirá lo mismo en su testamento, siempre con intención de engañar, para que sus descendientes pudieran usufructuar el fraude. No hubo por entonces nadie que lo desmintiera, por lo que el indio propagó su mentira a los cuatro vientos. Cieza de León y Agustín de Zárate, que seguramente lo conocieron, mordieron el anzuelo. Pero Hernando Pizarro, cuando le tocó declarar, dijo lo cierto: Martinillo se había juntado a la hueste tierra adentro y no en la costa de la mar; el testigo había visto el momento en que el tallán apareció y fue en el pueblo de Poechos. Por otra parte, ninguna crónica ni escrito nos dicen que Maizavilca conocía a Francisco Pizarro del segundo viaje ni que Hernando vió en Trujillo al intérprete en 1529. Martinillo, pues, mentía impunemente guiado por el interés: sabía que conforme pasaran los años sus falsos servicios a la Corona le acrecentarían sus méritos a los ojos de los Consejeros de Indias. Por esto ideó el fraude y persistió en él.

41. Porras Barrenechea, Raúl.. **Cartas de Perú.**— Lima, Empresa Editora Peruana, 1959.— p. 196.

42. A.G.I. Patronato 114 - NI - R9.

43. **Ibidem.**

pues “*hera muy amigo y aficionado a ellos y vió que se tratava y vestía de su auito y hera muy bien visto*” (44). Pedro de Salinas, a su vez, lo conoció que “*se tratava en auito despañol y (que) sirbió de lengua con sus armas y caualllos*” (45). Por último, también lo trató por esos días el soldado Diego de Meneses, quien apreció que el intérprete siempre andaba con el Marqués “*con sus armas y caualllos y tenía su casa poblada y (estaba) casado con muger española y tenía repartimiento y se tratava y trató como español*” (46). Martinillo, pues, estaba españolizado.

Ocupémonos ahora de la casa y la mujer. Sobre la morada sabemos que era cercana a la Plaza de Armas de Lima y que lindaba con las moradas de Juan Fernández y Alvaro Galán (47). Pretencioso y soberbecido con su título de encomendero, debió esmerarse en edificarla de piedra, lamentando no tener escudo de armas que exhibir en el dintel. Lo cierto es que en ella moraba don Martín con su mujer, un criado español nombrado Juan Gutiérrez, una negra esclava llamada Catalina y varias indias de servicio. Doña Luisa de Medina, la dueña de casa, debió ser hembra de humilde condición pero no de baja estofa. Los documentos se esmeran en darle el tratamiento de “*doña*” (48) y si por su conducta se juzga, desde luego que lo mereció. Al casarse con ella, Martinillo la dotó “*por honrrar su virginidad e linaje en myll pesos*” (49), los que se comprometió solemnemente a entregar, según carta de dote que extendió ante el escribano. No se los pagó jamás, pero se dió el lujo de casarse como hidalgo (50). Doña Luisa, a la postre mujer de muchos méritos, amó siempre a su marido y le guardó fidelidad a pesar de ciertos deslices post-nupciales que éste tuvo vinculados al sexto Mandamiento (51). El tallán también la quiso y a la hora de testar le agradeció su conducta, mostrándose elocuente sobre su vida conyugal al referirse respetuoso a “*my muger*” (52), a la que mandó cancelar la dote morosa “*por el amor que nos hemos tenydo*” (53). Con ella el intérprete vivía feliz, ella tampoco se quejaba.

Pero la paz del hogar se vió turbada por los almagristas que el 26 de junio de 1541 asesinaron al Marqués. Martinillo no figura en los días que siguieron y sólo el 19 de setiembre aparece para ser padrino

44. *Ibidem.*

45. *Ibidem.*

46. *Ibidem.*

47. Romero, Carlos. A... *Op. cit.*, p. 134.

48. A.G.I. Patronato 114-R9.

49. Romero, Carlos. A... *Op. cit.* p. 133.

50. *Loc. cit.*

51. Consta en los libros de bautizos del Sagrario de Lima que el miércoles 22 de diciembre de 1548 se bautizó un hijo espurio de Martinillo, habido en una india llamada Beatriz: el niño se nombró Francisco. También por el testamento del intérprete sabemos que tenía otra hija ilegítima llamada “*anica*”, habida en una india nombrada María. La niña estaba en el Cusco en casa del capitán Pedro Cermeño.

52. Romero, Carlos. A... *Op. cit.* p. 133

53. *Loc. cit.*

de bautizo de una hija de Francisco Sales ⁽⁵⁴⁾. El silencio se prolonga hasta el 19 de abril del año siguiente, fecha en que la ciudad está otra vez por el Rey. Este día fue el propio Martinillo quien llevó a bautizar a su primogénita, a la que, en memoria del Marqués difunto, llamó doña Francisca Pizarro. Le echó el agua en el Sagrario de la Catedral limeña el Obispo Garcí-Díaz, mitrado electo de Quito, antiguo capellán del Gobernador y testigo de su muerte. Fueron padrinos de la cristianada nada menos que el Teniente de Gobernador de la ciudad Francisco de Barrionuevo, el Regidor Diego de Agüero y Marí-Cermeño, mujer remotamente emparentada a los Pizarro, a la sazón esposa del inglés Tomás Faler. Como se puede apreciar, los compadres fueron de primera ⁽⁵⁵⁾.

Luego de esto entró a Lima el nuevo Gobernador don Cristóbal Vaca de Castro y Martinillo se le allegó prestamente ofreciéndose a servirle de intérprete. Con este gobernante subió a la sierra y cerca de Huamanga, el 16 de setiembre de 1542, participó en la batalla de Chupas. Iñigo López Carrillo, soldado antiguo del Perú, recordaría veinticuatro años después que vio al tallán tomar parte en el encuentro vestido como español, embrazando armas y cabalgando equino. En otras palabras, que el indio se portó como encomendero cabal y que, por ello, mereció que a sus indios de Huaura añadiera Vaca de Castro otros en el valle de Huarmey ⁽⁵⁶⁾.

No sabemos quien llevó la nueva de la victoria a Trujillo de Extremadura, la patria de los Pizarro, pero sí que al anónimo informante siguió en breve don Martín ⁽⁵⁷⁾. Viajó en calidad de secreto mensajero: llevaba un mensaje de Gonzalo Pizarro a su hermano Hernando preso en el castillo de la Mota. Ir, entregar su mensaje y pasar unos días de re-

54. Revista del Archivo Nacional del Perú, Lima, julio-diciembre de 1937, T. X, entrega II, p. 232.

55. Ibidem. Lima, julio-diciembre de 1938, T. XI, entrega II, p. 224.

56. A.G.I. Patronato 114 - NI - R9.— No se sabe exactamente si en este repartimiento de Huarmey o en sus indios de Huaura —en todo caso en uno que tenía por curaca a un yunga nombrado don Pedro— poseyó Martinillo una piara de 360 puercos el año 1545.

57. A.G.I. Justicia 399.— Sobre este viaje a España existe una confusión en cuanto a la fecha de partida. Todo emana de los libros bautismales del Sagrario limeño. Consta allí que el 1 de agosto de 1543 fue bautizada una hija de Diego Gómez, actuando de padrinos "**don Martín y su mujer y Melchor Ramírez de Vargas y la Valenciana**" (Revista del Archivo Nacional del Perú, Lima, enero-junio de 1939, T. XII, entrega I, p. 106). Esto, a nuestro juicio, es un error, pues a esas alturas estaba Martinillo en España. Debió ser padrino pero haciéndose representar. Por estar ausente de Lima, precisamente, no acompañó el 20 de abril a su esposa doña Luisa de Medina en sacar de pila a una hija de Ginés Sánchez. Entonces doña Luisa actuó junto a Diego González, estando presentes Juan Gutiérrez, Ana Cermeño y otros personajes del mundo social de Martinillo (Ibidem. p. 104). Decimos todo esto, porque el viaje de regreso lo emprendió el tallán en Sevilla el 3 de noviembre de 1543, en la armada de Blasco Núñez Vela. Resulta imposible, pues, que apadrinando una niña en agosto en la iglesia del Sagrario de Lima, zarpe de España, en viaje de retorno, en noviembre del mismo año. Aunque con grandes esfuerzos esto se podía hacer, la verdad es que la mentalidad quinientista de esos años excluía viajes tan desacertados, peligrosos y fatigantes.

posó en Trujillo fue lo que antecedió a la vuelta. Efectivamente, poco después partió para el Perú con el clérigo Diego Martín y un mancebo apellidado Ontiveros. Diego de Trujillo declararía más tarde en el Cusco, que *"sabe e vido que al tiempo quel dicho (clérigo Diego) martin salió despaña, que puede aver el tiempo contenido en la pregunta, Sallieron con él los dichos Don Martyn lengua e toribio de hontiveros"* (58), portando *"muchas herramientas y fuelles"* (59). Consta que el clérigo venía por mayordomo de Hernando Pizarro, con el encargo especial de hacer producir más a las minas de éste en el Perú. El embarque del trío en las Muelas de Sevilla fue en extremo pintoresco. El clérigo estaba prohibido de pasar a Indias por expresa disposición de la Corona, pero en el puerto se despojó de sus vestiduras eclesiásticas y subió al navío en traje de soldado. El mancebo Ontiveros fingía ser su criado español, Martinillo de Poechos el esclavo que tornaba con su amo a Indias. Los tres pícaros fueron a dar al mismo barco que los Oidores de la primera Audiencia de Lima. En otra nave viajaba el terrible Núñez Vela, designado Virrey del Perú. El embarque, para estar más a tono con la picaresca, se hizo frente a las casas de Monipodio (60).

De vuelta a su tierra perulera, Martinillo halló que su mujer lo esperaba con otra hija. El 26 de abril de 1544 la llevó a bautizar al Sagrario de la Catedral. Como los Pizarros estaban de capa caída esta vez los padrinos de la niña fueron un fulano Palomino con su mujer, así como una Isabel Pérez. Hembra y segundona no merecía más cumplidos. Se llamó Isabel Pizarro (61).

El tercer fruto de su matrimonio nació en tiempos mejores, en plena Gran Rebelión del Muy Magnífico Señor Gonzalo Pizarro. Se llamó Agustín y a guisa de mayorazgo mereció ser bautizado nuevamente por el Obispo de Quito. Alegróse mucho Martinillo con el vástago varón habido en *"su legítima muger"* (62) y comprometió para el padrinazgo a Lorenzo de Aldana, Teniente de Gobernador de la Ciudad de los Reyes, y al Contador Juan de Cáceres, rebeldes prominentes. La madrina fue Leonor López, hembra del vecindario. La ceremonia se llevó a cabo el 4 de diciembre de 1545, en plena efervescencia gonzalista, lo que dió al bateado cierta distinción. No pudo hacer Martinillo de su hijo un mayorazgo, porque después de tantas alegrías el niño se murió (63).

La Rebelión avanzaba y Gonzalo requería sus servicios. Ahora que el Virrey estaba derrotado se pretendía aplastar a Diego Centeno que

58. Ibidem.

59. Ibidem.

60. Ibidem.— Véase también: Zevallos Quiñones, Jorge... **El clérigo Diego Martín, Mayordomo Mayor de Gonzalo Pizarro**, en Revista del Archivo Nacional, Lima, julio-diciembre de 1942, T. XV, entrega II, p. 141.

61. Revista del Archivo Nacional del Perú, Lima, julio-diciembre de 1939, T. XII, entrega II, p. 237.

62. Ibidem. Lima, enero-junio de 1940, T. XIII, entrega I, p. 101.

63. A.G.I. Patronato 114-NI-R 9.

se oponía en el sur. La orden de salir para la sierra era ya cuestión de un día u otro. Pensando dejar sus cosas en orden el tallán sacó a relucir su testamento. Lo había hecho con anterioridad, el 17 de febrero de 1545, ante Diego Gutiérrez, escribano público y de cabildo. El documento, único en su género, termina de perfilar a Martinillo. En él nuestro biografiado empezaba haciendo la profesión de fe usual a los soldados de esos tiempos, pidiendo luego que se le sepultara en la Catedral de Lima o en la iglesia mayor del pueblo donde lo sorprendiera la muerte. Mandaba a continuación que cada uno de los clérigos de la capital dijese una misa por su alma y que en la Catedral se hiciera un novenario de misas rezadas, amén de diez misas en La Merced y otras tantas en Santo Domingo. A la dicha Catedral, al Hospital y a la Santa Cruzada dejaba algunos pesos de oro; seguidamente enumeraba sus deudas a criados, mercaderes, joyeros y zapateros; también lo que se le debía a él —incluyendo los 10,000 pesos del Gobernador Pizarro—; finalmente nombraba albaceas a doña Luisa de Medina, su mujer, y a Cristóbal de Burgos. Finalizado el escrito aparecía la firma del indio, lo que indicaría que no era la primera vez que tomaba la pluma. Resalta así mismo en el documento la relación de sus bienes: además de su casa de morada sabemos ahora que poseía en Lima ocho solares y una chacra río abajo, también habló de “*un cavallo que llevo conmygo con su señoría*” (64). Ahora sí que estaba listo para combatir a Centeno. Por eso dió el testamento a su mujer. Y caballero en mal caballo, armado de punta en blanco, Martinillo fue a la guerra.

Lo que sigue se identifica con la última mentalidad de Martinillo, con su forma mestiza de pensar. Sucedió que vinculado en demasía al Gran Gonzalo, coincidió con él en romper con el Rey español y fundar un reino aparte. El maese de campo Francisco de Carbajal —no en vano le llamaban *El Demonio de los Andes*— ideó una fórmula diabólica para lograr la unidad de indios y españoles: casar a Gonzalo con una princesa de la casta de los Incas... El proyecto contó con muchos entusiastas, pero hubo de frenarse ante las necesidades de la guerra. Primero era vencer, luego vendría el reinar. La primera proyección mestiza del Perú se dejaba para un final de victoria.

No sabemos en detalle el pensar de Martinillo, pero sí que comulgaba con la prosecución de este ideal. Convengamos en que perseguía un Perú libre de Castilla, sólo que sus intereses carecían de noble fundamentación. El principio de todo estaría en que el Rey ya no podía darle nada: le había negado la hidalguía caballeresca y un blasón. Gonzalo se los daría. Cuando Gonzalo I reinara, Martinillo sería panaguado de su corte, sin duda su intérprete real...

Eran ya los días en que —pasadas las derrotas de Iñaquito y de Huarina— los gonzalistas se preparaban a la campaña final. Todos instaban

64. Romero, Carlos A... *Op. cit.* p. 134.

a Gonzalo para que no tuviera escrúpulos en coronarse Rey pues así lo había hecho Garcí-Jiménez en Navarra y del mismo modo habían comenzado todos los reyes del mundo. Pero Gonzalo volvió a postergar la coronación obsesionado por su triunfo de Huarina. “¡Jesús, que victoria; Jesús, qué victoria!” seguiría exclamando por doquier y pensando ganar una mayor se detuvo en Jaquijahuana. Aquí, el 9 de abril de 1548, dió la batalla a Pedro Gasca. ¡Adiós sueños de realeza! Su testa no había nacido para ser coronada sino para acabar en las manos del verdugo.

Cuando los leales dominaron en el campo empezó la captura de los prisioneros. Fueron tomados muchos españoles, algunos disfrazados de indios. También un indio vestido de español: era Martinillo de Poechos. El ladino se identificó como un intérprete de Gonzalo “a quien él auia seruido de lengua, yanacona y criado” (65). Pedro Gasca le creyó y res-tándole importancia hizo que lo acompañara al Cusco. Allí, el 13 de se-tiembre de 1548, declaró en una información del clérigo Diego Martín. Confesó tener “*hedad de treinta Años poco más o menos*” (66), pero para no parecer peligroso se negó a empuñar la pluma. Por eso puso el escri-bano: “*E no firmó porque no sabe firmar*” (67). Con estas y otras mañas siguió suelto por el Cusco y vinculado a Pedro Gasca, quien en breve lo envió con una embajada a Manco Inca. Esta vez el tallán lo entrevistó sin amenazas y, seguramente, con respeto. El 16 de agosto de 1549 regre-só “*el indio don Martín*” (68) al campamento de Huaynarima con unos enviados del monarca quechua, trayendo el encargo de reclamar a Gasca ciertas tierras cuyos indios tenía Hernando Pizarro, Peralonso Carrasco y el soldado Setiel (69).

Pero he aquí que alguien descubrió al Presidente la verdadera iden-tidad de Martinillo y éste lo metió en la cárcel. Dicen que fue su dela-tor Lorenzo de Aldana, el que venía a ser su compadre. Por esos días la persona del tallán encendería polémicas. Todos sabían ahora que había sido gonzalista, pero algunos lo defendían diciendo que “*se auia criado con el Marqués*” (70) y que por eso había sido incondicional a los Pi-zarro; otros aducían que no se le debería pedir cuentas, “*porque siendo yndio y no entendiendo lo que los españoles entienden en estos casos*” (71), las sanciones no regían con él; finalmente, alguno dijo que Martinillo, gracias a sus influencias con los rebeldes, había librado a varios leales de la horca... Todas estas defensas de su persona tenían sus anteceden-tes. Efectivamente, con anterioridad a la derrota el indio había tenido

65. A.G.I. Patronato 114-N I-R 9.

66. A.G.I. Justicia 399.

67. *Ibidem*.

68. Loredó y Mendiivil, Rafael... *El Reparto de Guaynarima*, en *Revista Histórica*, Lima, 1940, T. XIII, pp. 88 y 92.

69. *Ibidem*.

70. A.G.I. Patronato 114-N1-R9— La razón por la que Lorenzo de Aldana lo delató puede verse en el capítulo LVI, de la Primera Parte del Palentino.

71. *Ibidem*.

sus conversaciones con los prisioneros de Gonzalo y haciéndose el ingenuo les llegó a preguntar un día refiriéndose a Gasca: “*este señor que viene de Castilla por apo a quéviene?*” (72). Al contestarle alguno “*que yba por mandado de su Majestad a persuadir a los españoles... dexasen a Gonzalo Pizarro*” (73), Martinillo se hizo el reflexivo y exclamó mañosamente: “*pues que biene a eso bien será serville*” (74). Entendió el indio haber impresionado con su respuesta a los presos y a partir de entonces, siempre que estaba con ellos, se quejaba: “*quando a de venir el apo de Castilla a sacarnos desta cabtibilidad?*” (75).

Pero de nada le valieron estas tretas ante el Oidor Iñigo de Cianca, juez nombrado para castigar a los rebeldes porque examinado el expediente de su causa, falló tajantemente: “*Don Martín, Lengua, Yndio, natural destes Reynos, en doscientos azotes, ciento en el Cusco e ciento en Lima, e destierro perpetuo para Panamá, e perdimiento de bienes e de yndios e por traydor*” (76). Por primera vez en su vida algo le salía mal a Martinillo.

El primer centenar de ramalazos se lo dieron en el Cusco, para recibir el otro ciento hubo de viajar a Lima. El viaje lo hizo a pie, maniatado y unido a otros reos con colleras. Acompañado por forzados a galeras —como un nuevo Ginés de Pasamonte— sus espaldas pagaron el resto de la deuda en la Ciudad de los Reyes. Aquí permaneció un tiempo en la prisión, a la espera de barco, transportándose luego los presos al Callao por medio de carretas. Ya en el puerto, Martinillo subió al barco. Se levaron las anclas, se largaron las velas y la nao partió. Atrás, y no es una conjetura, quedó doña Luisa de Medina prometiendo seguirlo. El indio se había puesto de acuerdo con ella para encontrarse en España, porque no pensaba quedarse en Panamá, tierra enfermiza y pobre donde no habían amistades. Como pícaro que era prefirió cambiar de mundo, aunque no de vida, y no parar hasta Trujillo de Extremadura, donde los Pizarros le darían protección. El tallán debería estar ya deprimido, acaso enfermo cuando tocó San Lúcar de Barrameda y remontó el Guadalquivir. Lo decimos porque cuando arribó a las Muelas de Sevilla lo hizo en pésimo estado de salud. El intérprete no pudo seguir a Extremadura y antes de que pudiera enterarse Hernando Pizarro —el último que quedaba de los hermanos del Marqués— lo sorprendió la agonía. Poco después arribó

72. *Ibidem.*

73. *Ibidem.*

74. *Ibidem.*

75. *Ibidem.*

76. Memorial de las personas que fueron condenadas en las Indias e provincias del Perú, sobre la rebelión de Gonzalo Pizarro, por el Licenciado Cianca, Oidor de la Abdiencia Real del Perú e Juez Delegado para ello: en: Mendiburu, Manuel de... *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*.— Lima, imprenta Gil, 1935 — T. I, p. 466 (Apéndice).

desde Indias doña Luisa de Medina con Francisca, la única hija que le quedaba, pero era demasiado tarde. Ambas "*le hallaron muerto en la ciudad de Seviya*" (77).

77. A.G.I. Patronato 114-N1-R9.— Doña Luisa de Medina y su hija Francisca se radicaron en Sevilla, donde poco después casó la muchacha con Diego del Campo, Alguacil del Arzobispado, de quien enviudó antes de 1566. El año siguiente estaba en Madrid en casa de doña Ana de Velasco.

Una huerfana mestiza: La hija de Juan Pizarro

Por José Antonio del Busto Duthurburu

Juan Pizarro, “conquistador deste rreino del pirú” ⁽¹⁾ y en la guerra autor de “cosas muy principales y señaladas que si se uvieran despresar sería nunca acabar” ⁽²⁾, era el hermano mimado del Marqués Gobernador. Con don Francisco había entrado al Cusco el sábado 15 de noviembre de 1533, para salir a continuación con partidas de jinetes destinadas a pacificar la tierra; pero regresando a la postre a la ciudad sagrada de los Incas, lo volvemos a encontrar allí en 1535, año en que tiene su comienzo la presente historia.

Juan estaba con su hermano Gonzalo y ambos —aunque les pesase a muchos— eran los dueños de la ciudad. No era sentimiento nuevo en ellos este de la pertenencia, porque desde Panamá, cuando hablaban del Perú, “se persuadian que todo era suyo” ⁽³⁾. Los amigos de Almagro no gustaban de saberlo, pero callaban todavía. Lo cierto es que mancebos aún, hartos ya de tanto oro, la ambición de ambos hermanos se dirigió a las mujeres. No las había españolas en el Cusco, las indias de la tierra eran cobrizas y gruesas, las únicas de tez sonrosada y fino perfil eran las hijas de los Incas. El Marqués don Francisco —no obstante ser viejo y austero— había tomado a dos por sus mancebas; Gonzalo tenía en su poder otra princesa india; más tarde vendría Hernando a tratar, con inútiles esfuerzos, de tener un hijo en otra mujer de casta noble. Juan era el único que carecía de pareja. Mozo, prepotente y con la sensualidad de los vencedores, se fijó en una Ñusta que moraba cerca de Manco Inca.

La verdad es que Manco la tenía “guardada y encerrada a la dicha Ynquil Coya para (hacerla con el tiempo) su muger... por ser como

1. Archivo General de Indias de Sevilla. Patronato 145-N2-R2.

2. *Ibidem*.

3. Herrera, Antonio de... *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano*.— Buenos Aires, Talleres Gráficos Continental, 1945.— Década IV, libro VII, capítulo IX, p. 358 del T. V.

hera de su decendencia y linaje... y estando en esta custodia la bió el dicho Juan Piçarro" (4).

Verla y tentarse de ella fue todo uno. Alguna crónica —la de Titu Cusi Yupanqui— recordará como sucedió. Lo cierto fue que Juan, dispuesto a poseer a la "*muchacha doncella*" (5), la secuestró. Manco se puso furibundo, porque pensaba "*hacer en ella su casta y hijos*" (6), pero el raptor escondió tan en secreto a Ynquil Coya que el Inca no la pudo recuperar. Es aquí que la historia se torna lasciva y recalca que el capitán Juan Pizarro la obtuvo "*doncella soltera siendo muy muchacha y la tuvo en su casa encerrada y guardada con mucha beneración y guarda y durmía con ella y la echava en su cama...*" (7).

Pasados los momentos de placer, Juan Pizarro se enamoró de su cautiva. Se descubre esto porque —aunque ya todos sabían su aventura y la ubicación de la raptada— nunca la soltó y, además, por retenerla muy guardada. Sancho Ortiz de Orué nos asegura que "*en aquel tiempo los españoles tenían en mucho a tales yndias y las rregalaban* (es decir, las trataban con regalo) *como a personas que por ser principales lo merecian*" (8). Dicho de este modo parecería ser costumbre nada extraña entre los españoles del Cusco, y, en efecto, era así. Pero la interpretación de los escritos quinientistas nos permite descubrir que sucedía así sólo en los casos en que se amaba a la india; de otra manera, ella regresaba donde los suyos. Por esto decimos que el capitán se encariñó con Ynquil Coya, porque —siguiendo esa costumbre española de su siglo aprendida en los hogares agarenos— no la dejaba salir a la calle para no exponerla a las miradas indiscretas de los demás hombres.

Como era de esperar, Inquil Coya iba camino de ser madre. Tiempo después nació en el Cusco una niña, a la que se bautizó con el nombre de Francisca Pizarro (9). Sucedió esto a finales de 1535, pero al comenzar el siguiente año, cuando el llanto de la chiquilla era un ruido familiar en la casa de Juan Pizarro, Manco Inca se escapó del Cusco y dispuesto a vengarse de los ultrajes sufridos, cercó la ciudad con miles de guerreros quechuas.

4. Archivo General de Indias de Sevilla. Patronato 145-N2-R2.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem* — El nombre de Francisca Pizarro lo llevó más de una mestiza perulera en este tiempo: una fue doña Francisca Pizarro Yupanqui, la hija del Gobernador don Francisco; la otra doña Francisca Pizarro Medina, la hija del tallán intérprete Martinillo de Poechos. Ambas murieron en España, nuestra biografiada nunca salió del Perú. La última sería una Francisca Pizarro hija bastarda de Martín Pizarro, el encomendero de Huamantanga, habida en una criada nombrada Isabel. De esta no respondemos que fuera mestiza, pues ignoramos la raza de su madre. (Busto Duthurburu, José Antonio... *El Conquistador Martín Pizarro, primer Alguacil de Lima*, en *Mercurio Peruano*, Lima, abril de 1963, núm. 432, p. 115).

La rebelión de Manco Inca fue terrible. En la historia del Nuevo Mundo sólo admite parangón con la Noche Triste mexicana. Casi un millar de españoles perecieron a manos del Inca, a los demás los tenía cercados y sin dejarlos mover. Ese Cusco de 1536 era de guerra. Los indios tomaron la fortaleza de Sacsahuamán, viéndose los españoles en la dura necesidad de recobrarla. La lucha no amainaba; Hernando Pizarro —que ya estaba en el Cusco y tenía el mando de la ciudad— ordenó subir al cerro de la fortaleza. Los españoles ascendieron lentamente por Collcampata, la cuesta de Paullo Inca, otros lo hicieron por el lado de Carmenca. Por fin llegaron junto a las piedras del muro. Los indios embravecidos les dieron muy fuerte grito. Hubo flechas y venablos, también jaras de ballesta y tiros de arcabuz. La situación se hizo muy recia. Los naturales no daban señales de rendición. Alguien recordó entonces las tácticas de la Reconquista y se lanzaron escalas de cuerda. Los garfios mordieron las piedras, la soga se puso tensa, un español empezó a subir: era Juan Pizarro. En el ascenso perdió el morrión que le protegía la cabeza, pero con la rodela a la espalda y la espada en la mano siguió escalando el muro... En eso apareció en lo alto la sombra de un indio, que levantando algo entre sus manos lo dejó caer sobre el castellano. La piedra descalabró a Juan Pizarro, quien mando sangre a borbotones y sin sentido, cayó contra el duro suelo. Se le condujo a la ciudad, trataron de reanimarlo; dicen que duró tres días. Al cuarto fue enterrado en la iglesia.

Pasada la guerra, los amigos del difunto se acordaron de la huérfana. Esta crecía al lado de su madre, quien también se había bautizado y se llamaba Francisca, como ella. En la casa de Juan Pizarro la niña fue visitada por sus tíos paternos y también por los curacas quechuas. Antón Ruiz Urco Huaranga Ynga confesó que la visitaba y veía cuando acudía donde doña Francisca Inquil Coya, “a hacer la beneración y obidiencia que le deuia por ser coya” (10). Don García Apapunti, orejón de Hanan Cusco, y don Francisco Huamán Rimachi, curaca de Larapa, también parecen haber frecuentado la casa.

La niña creció y sacó un gran parecido a su padre. Este ya lo había notado cuando tenía un mes o más la criatura “y así lo decía él y publicaua en su vida a muchas personas diciendo ser su hija y rreconociendola por tal y que tenía muchas señales en el rostro y en el cuerpo suyas, en especial un lunar grande...” (11). Ahora que la niña era mayor las apreciaciones paternas se podían confirmar mejor. Diego de Trujillo, por ejemplo, afirmó cierta vez que se parecía mucho a su padre “en el labio de la boca y que mucho más se parecía quando hera más muchacha” (12). El conquistador Rodrigo Bustillo también admiraba el

10. *Ibidem.*11. *Ibidem.*12. *Ibidem.*

parecido, coincidiendo con él otros soldados como Hernando Solano, Alonso Dávila, García de Melo, Pedro de Valdés y el ya visto Ortiz de Orué, amigos que fueron de Juan Pizarro. Lorenzo Inglés —el único hijo de Inglaterra que fue conquistador del Perú— también confesaba que la mozuela se parecía mucho a su padre, especialmente, “*en la filosofía del rostro y otra señal de un lunar que tiene en el pesquezo que es grande*” (13).

Lo cierto es que la muchacha creció aún más y en 1548 Diego Velásquez, mayordomo de Hernando Pizarro —preso a esas alturas en el castillo de la Mota— la separó de su madre. Doña Francisca Inquil Coya había casado con Garcí López González y entendía el mayordomo que la hijastra no debería estar muy cerca del padrastro. Entonces fue que la entregó a Francisco González, el Viejo, y a su mujer Cecilia Vásquez de Bribiesca, para que la tuvieran consigo. Una hija de ambos llamada Inés Ortega acogió a la mestiza con cariño, brindándole educación (14).

Doña Francisca Pizarro Inquil Coya nunca se quiso casar. También podemos pensar que no hubo quien se casara con ella, pues Mancio Sierra contaba que Hernando Pizarro, su tío, mandó a sus mayordomos que la casasen “*e que él daría dies mill pesos a quien se casase con ella*” (15). Por suma de este calibre no faltaría español que se animase, más aún en esos tiempos en que la fealdad de la mujer se borraba con dinero a la hora del desposorio... Pero la mestiza cumplió treintinueve años y seguía siendo doncella. Por eso es que nos inclinamos a creer que nunca se quiso casar. Su mentalidad de huérfana con madre vuelta a enlazar, crearon en ella —mestiza triste y solitaria— una indolencia afectiva que se tradujo en desconfianza al hogar... (16).

Siempre en el Cusco, reconocida por los amigos de su padre, doña Francisca debió morir en medio del aprecio general. Si los españoles sabían que ella venía de los buenos Pizarro de Extremadura, a los indios les constaba que era nieta de Huamanta Ici Cápac Inca y bisnieta de Hatun Inca Toça Cápac (primo hermano de Huaina Cápac), todos descendientes del nunca olvidado Pachacútec Inca Yupanqui (17).

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. Guex, Germaine... *La Neurosis de abandono*.— Buenos Aires, imprenta de la Prensa Médica Argentina, 1964.— Cap. I, pp. 49 a 60.

17. Archivo General de Indias de Sevilla.— Patronato 145-N2 — R2.

Hernando de Aldana: El primer quechuista

Por José Antonio del Busto Duthurburu

Entre los muchos españoles que arribaron a estas costas con Francisco Pizarro, Hernando de Aldana es el único que se identifica con el primer intento de acercamiento al alma del indio a través del rico mundo de su lengua. Su aprendizaje del *Runa-Simi* lo debió efectuar en las tediosas noches de navegación por el Mar del Sur o en las tropicales que siguieron a la Bahía de San Mateo. Los tallanes Francisquillo, Fernandillo y Felipillo serían sus maestros. Las crónicas señalan que cuando los indios aprendían español, memorizaban; por el contrario, cuando un español aprendía una lengua india, la escribía. Este es el método que hoy podríamos llamar de Francisco de Orellana, el Descubridor del Río Grande de las Amazonas, hombre que

*"...tuvo de lenguas gran noticia,
y para las hablar mucha pericia".*

Sin embargo, Orellana no fue el primero en recurrir a las anotaciones. Por eso imaginamos a Hernando de Aldana, con una pluma y cierto trozo de papel, inquiriendo de los muchachos cobrizos los secretos de la lengua del Inca. No sucedería esto una vez, acaso sucedió cincuenta, pero lo cierto es que aquellas prácticas difíciles convirtieron a Hernando de Aldana en nuestro primer quechuista.

Era hombre nacido en el siglo XV ⁽¹⁾ y, si nos guiamos por la edad que le asigna Gutiérrez de Santa Clara al momento de su muerte, su venida al mundo ha de situarse por 1481 ⁽²⁾. Los escritores concuerdan

1. Archivo General de Indias de Sevilla (A.G.I.) Lima 204A.

En el siglo XV ya existía en Cáceres —tierra de nuestro biografiado— la casona de los Aldanas en la "cuesta de Aldana", descendiendo hacia la iglesia y barrio de Santa María. Esta casona la fundó Rodrigo Alvarez de Aldana, quien fue el primero en venir desde Alcántara en el siglo XIV (véase: Muñoz de San Pedro, Miguel... *Cuadernos de Arte: Cáceres*.— Madrid, 1954.— pp. XXV y XXVI).

2. Gutiérrez de Santa Clara, Pedro... *Historia de las Guerras Civiles del Perú*.— Madrid, imprenta de Idamor Moreno, 1905.— Lib. III, cap. IV, p. 38, del T. III.

en que era hidalgo y que sabía firmar ⁽³⁾. Pertenecía a los Aldanas cacereños, quienes usaron el nombre de Hernando por tradicional en su familia desde los tiempos de Fernán Pérez de Aldana, el vencedor de Guillermo, Duque de Normandía. Estos Aldanas eran de origen gallego, estaban emparentados con los Maldonado ⁽⁴⁾ y lucieron por armas un campo de oro con dos lobos de púrpura ⁽⁵⁾.

Hernando de Aldana, pues, fue el peón de infantería que tuvo la guapeza de aceptar el pedido de Francisco Pizarro en Cajamarca para ir a llamar al Inca a su campamento. Ni Jerez ni Mena registran su nombre, pero Oviedo y Cieza lo consignan con admiración ⁽⁶⁾. El último de los nombrados, precisamente, cuenta como el Gobernador pidió un voluntario para mensajero y que sólo Aldana —“*un buen soldado*” ⁽⁷⁾, en opinión de Pedro Pizarro— “*respondió que iría donde estaba Atabalipa y diría lo qué mandase*” ⁽⁸⁾. Alegróse Pizarro con la respuesta del infante y enterándolo detalladamente de su misión, le dijo que no tardase. “*Aldana partió luego*” ⁽⁹⁾ y obediente a lo ordenado “*anduvo hasta que llegó a la tienda de Atabalipa; hallole sentado a la puerta della, acompañado de muchos señores y capitanes; explicó la embajada que traía; no le respondió (el Inca) nada, mas levantóse con mucha ira, y arremetiendo con el cristiano, quiso tomarle el espada; túvola (Aldana) tan fuertemente que no bastó, algunos de los principales que allí estaban se levantaron con voluntad de lo matar e tomarle el espada; Atabalipa como que veyá (sic) recibió afrenta en no se la quitar, les mandó que lo dejaran y le dijo con buen semblante que se volviese e dijese a Pizarro que luego se partiría por le hacer placer y se verían entrambos. Aldana, que no las tenía todas consigo, hizo su actamiento (sic) y a paso largo volvió donde estaba Pizarro, a quien contó lo que le había pasado e como Atabalipa traía gran cantidad de oro y plata en muchos vasos e vasijas, y que le parecía que venía de mal arte e con gran soberbia*” ⁽¹⁰⁾. La Crónica Rimada, más lacónica y serena, cuenta que al ver la tardanza de Atahualpa, el Gobernador Pizarro

3. A.G.I. Lima 204A.

4. Busto Duthurburu, José Antonio del... Maldonado el Rico, señor de los Andahuaylas, en Revista Histórica, Lima, 1962-1963, T. XXVI, p. 113.

5. Atienza, Julio de... Nobiliario Español.— Madrid, Industrias Gráficas, España, 1948.— p. 198.

6. Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo... Historia General y Natural de las Indias.— Asunción del Paraguay, imprenta de la Editorial Guarania, 1945. Parte III, lib. VIII, cap. XVI, p. 95 del T. XII.

Cieza de León, Pedro... Tercera Parte de la Crónica del Perú, en Mercurio Peruano, Lima, mayo de 1957, núm. 361, p. 253 (cap. XLIII bis)

7. Pizarro, Pedro... Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú.— Buenos Aires, Talleres Gráficos La Mundial, 1944. p. 41.

8. Cieza de León, Pedro... Op. cit. loc. cit.

9. Loc. cit.

10. Loc. cit.

*"A darle priesa un cristiano envió,
El qual fue a decirle que entrase temprano.
El Inca pidió el espada al cristiano.
El qual con recelo no se la dió" (11).*

Vuelto de su misión no cesaron por ello sus angustias. Aldana "entendía un poco de la lengua de los indios porque lo había procurado" (12), y "visto el Marqués don Francisco Pizarro que Atabalipa venía ya junto a la plaza, envió al padre Fray Vicente de Valverde primer obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana (sic)... y a D. Martinillo lengua, que fuesen a hablar a Atabalipa y a requerirle de parte de Dios y del Rey se sujetase a la ley de nuestro Señor Jesu Cristo y al servicio de S.M." (13). La misión esta vez fue desastrosa y descompuesto el Inca por la ira, los tres enviados no tuvieron más remedio que correr. Entonces sonó el disparo fatídico y se agitó la tohalla en el aire: momentos después caía el Inca prisionero. Hernando de Aldana, no tanto por su actuación en la lucha cuanto por sus dotes de quechuista, recibió en el reparto 4,440 pesos de oro y 181 marcos de plata (14). No en vano se había jugado la vida dos veces como improvisado embajador.

Luego de estos servicios era lícito que Aldana ganara gran renombre. Se dice que fue uno de los fundadores del Cusco, pero en el reparto de solares y cargos capitulares no aparece. Se presume que volvió después a Jauja, donde el 30 de junio de 1534 otorgó una carta de poder para cobranzas a doña María Prieto, su madre, a Gonzalo de Pineda u a Alonso de Aldana, su hermano, ausentes, para que reciban 1,000 pesos de oro que Ginés de Carranza llevaba a la primera (15). Ese mismo día fue testigo en un poder del citado Gonzalo de Pineda (16) y el siguiente en otro de Rodrigo Orgóñez (17). Luego de esto debió volver al Cusco, donde se le dió repartimiento y vecindad. Influiría mucho en el Marqués Pizarro —para darle estas mercedes— la recomendación que le había hecho la Reina en Toledo el 31 de mayo de 1529. En ella le decía de Aldana: "nos ha seruido En estas partes y con deseos de continuar (tales servicios) se va a la dicha tierra (del Perú), por cuyo Respeto y por ser debdo de criados y servidores nuestros tengo voluntad de le man-

11. Porras Barrenechea, Raúl... nota 91 a la **Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú**, de Diego de Trujillo.— Sevilla, imprenta de la Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1948.— p. 106.

12. Cieza de León, Pedro... *Op. cit. loc. cit.*

13. Pizarro, Pedro... *Op. cit. p. 41.*

14. **Libro Primero de Cabildos de Lima**. Parte III.— Paris, imprenta Dupont, 1900.— p. 124.

15. Lohmann Villena, Guillermo... **Indice del Libro Becerro de Escrituras**, en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, Lima, julio-diciembre de 1941, T. XIV, entrega II, p. 230.

16. *Ibidem.* p. 231.

17. *Ibidem.* p. 234.

dar favorecer y hazer merzed" (18). Pizarro, pues, vió llegado el momento de recompensar al intérprete y no puso dilación en efectuarlo.

En su nueva vecindad pronto pudo destacar como soldado de a caballo. En compañía del capitán Juan Pizarro estuvo en la toma del peñol de Angocagua y su santuario, tierra cuyos indios habían muerto a Pero Martín de Moguer, su encomendero. Según Aldana, la treta de que se valieron los españoles en esta ocasión fue "*que dixeron que yuan a adorar una guaca que tenyan en el dicho peñol (los naturales) e a ofrecelles corderos*" (19). El frío y la nieve que acompañó a esta campaña hizo que los vencedores tornaran presurosos al Cusco. No pudieron reconfortarse demasiado, porque Manco Inca declaró la guerra a los hispanos y puso duro cerco a la ciudad.

En la defensa de la capital incaica Hernando de Aldana no fue de los soldados incoloros. Pedro Pizarro al historiar el cerco, aunque no entra en detalles, llega a decir: "*era buen hombre en la guerra: fue vecino del Cuzco, tenía por hidalgo*" (20). Sin embargo, desconocemos los hechos que merecieron la apreciación del cronista.

Levantado el cerco, se aproximó Almagro, quien venía del descubrimiento de Chile. Tratando de espiarlo envió Hernando Pizarro desde el Cusco a cuatro jinetes, uno de los cuales era Hernando de Aldana, pero el almagrista Francisco de Chávez se dió maña para ponerles una celada y los tomó prisioneros. Almagro los recibió con muchas cortesías, porque pretendía enterarse por ellos de lo que había pasado en el Cusco, mas ciertos embajadores de Manco Inca que estaban en el campamento se indignaron y se fueron a contar a su señor como Almagro prometía falsas paces, pues trataba a los del Cusco como amigos (21).

Aunque pizarrista de corazón, Aldana fue de los Regidores del Cusco que, al 18 de abril de 1537, recibieron a Almagro por Gobernador de Nueva Toledo. Tuvieron que actuar así por temor a los de Chile. Pero habiendo partido el Adelantado para Chíncha, el soldado y su pariente Lorenzo de Aldana favorecieron la fuga de Gonzalo Pizarro y Alonso de Alvarado, que estaban presos de los almagristas (22). Ignoramos si el quechuísta luchó en la batalla de Salinas, si lo hizo no debió ser por Almagro.

18. Porras Barrenechea, Raúl... *Cedulario del Perú*.— Lima, imprenta Torres Aguirre, 1944.— T. I, p. 9.— *Ibidem*. T. II. p. 127.

Poco después de ser vecino del Cusco, Hernando de Aldana pidió licencia para viajar a España y volver al Perú, porque la Reina —en Madrid, a 23 de diciembre de 1535— le dió un año y medio de licencia para que lo haga sin que perdiera por ello sus indios. Aldana no pudo salir del Perú en los días que siguieron por las guerras que se desataron.

19. A.G.I. Lima 204A

20. Pizarro, Pedro... *Op. cit.* pp. 117 y 125.

21. Cieza de León, Pedro... *Guerra de las Salinas*.— Madrid, imprenta de la librería de la viuda de Rico, s.a.— Cap. V, p. 23.

22. *Ibidem*. cap. XL, p. 215.

Después de la guerra renunció a su vecindad en el Cusco para ir a poblar la villa de la Plata, donde el Gobernador le concedió un repartimiento en los Quillacas ⁽²³⁾. En la Plata lo sorprendió la noticia del asesinato del Marqués, por lo que se juntó al capitán Peranzúñez y salió en demanda de Vaca de Castro ⁽²⁴⁾. Al pasar por el Cusco, a lo largo del mes de julio de 1541, permitió que Peralonso Carrasco y Diego de Narváez enterrasen en su casa cierto oro y plata de Nicolás de Heredia para librar dichos bienes de caer en manos de los almagristas ⁽²⁵⁾. Parece que siguió hasta las lomas de Chupas, donde el 16 de setiembre de 1542, fue vencido Almagro el Mozo.

Pasada la victoria de Chupas, Vaca de Castro le dió nuevos indios, sin que por ellos perdiera los que ya tenía. De este modo continuó su vida de vecino de las Charcas. Pero una noticia procedente de Lima hizo saber que el Virrey Núñez Vela requería gente y, deseoso de acudir al real servicio, partió con Luis de Ribera y otros encomenderos de la Plata. En Ilave se enteraron que el Virrey había sido preso por los Oidores. A pesar de todo continuaron a Arequipa, donde *"con mucho dolor suio entendieron las muertes de Felipe Gutierrez, Arias Maldonado, i Gaspar Rodriguez de Campo-Redondo"* ⁽²⁶⁾.

Desconcertado volvió entonces al Cusco, siendo aquí que tuvo lugar su lastimero fin. En efecto, por la gran enemistad del Demonio de los Andes con los Aldanas (especialmente con Lorenzo, con quien estuvo a punto de matarse a raíz de la bendición de las banderas gonzalistas), lo primero que hizo Carbajal al ingresar al Cusco fue apresar a Hernando y condenarlo a muerte, *"sin saber nadie por el qué"* ⁽²⁷⁾. Cuenta Gutiérrez de Santa Clara que *"Quando lleuaron a Hernando de Aldana a la picota estuu en llegar allá más de vna hora, no auiendo más de un tiro de arcabuz, porque fue haziendo tantos estremos y cuytas, tantas paradas, y fue tanto su llorar y gemir, que fue cosa estraña de lo ver y considerar, por que no auia hombre que no tuuiesse mucha compassión y lástima dél. Y assí los vezinos que yuan con él començaron de llorar en velle a él llorar, que no auia hombre que no se condoliesse dél y le deseasse dar la vida... mas en fin, por no le ver morir, de pura lástima se fueron algunos dellos a sus casas maldiziendo las crueldades de Francisco de Carauajal. Un compadre suyo que yua con él, por le consolar le dixo que no se acuytasse tanto, que pues era viejo de sesenta y cinco*

23. A.G.I. Patronato 105-N 1 R 18.

Loredo y Mendivil, Rafael... **Los Repartos**.— Lima, imprenta Miranda, 1958. pp. 174 y 175.

24. Cieza de León, Pedro... **Guerra de Chupas**.— Madrid, Librería de la viuda de Rico, s.a.— Cap. XLIV, p. 158.

25. A.G.I. Justicia 422.

26. Herrera, Antonio de... **Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano**.— Buenos Aires, talleres gráficos Continental, 1946.— Década VII, lib. VIII, cap. XVII, p. 204 del T. IX.

27. Gutiérrez de Santa Clara, Pedro... **Op. cit.**, Loc. cit.

años, que no se rezelasse de tomar con mucha paciencia la muerte, pues era cosa natural a todos. Y al cabo y a la postre auia de morir, y que se esfforçasse en Dios y se encomendasse de todo coraçón a Nuestra Señora para que le ayudasse a passar este trago tan amargoso, poniendo el ánima con el que la crió y la hizo de no nada. Hernando de Aldana respondió con grandes sollozos y gemidos diziendo: ¡Ha compadre! no os marauilleis de mis cuytas, ni de mis lágrimas, porque soy muy gran pecador y maldito hombre, que temo de passar por este tránsito porque me toma muy desapercibido y en rezio tiempo. Pues el dador de la vida la temió como hombre y en quanto hombre, siendo sin peccado, por qué no la temeré yo siendo tan gran pecador?; y por eso quissiera yo que me dieran termino de tres días para que pudiera yo conffessar y llorar mis peccados y grandes maldades; mas en fin, yo tengo grande esperanza en Dios que me perdonará por (su) sancta passión. Estas palabras y otras dixo sin mudar tan solo un passo, llamando a Dios y a Nuestra Señora de todo coraçón y a boca llena hasta que llegó a la picota, y rezando el Credo fue ahorcado..." (28). Hernando de Aldana debió morir decapitado, según fuero de los hijosdalgos de Castilla, pero por hacer más humillante su final el Demonio de los Andes lo hizo ahorcar. El hecho sucedió en la ciudad del Cusco, el primer día de cuaresma del año 1546 (29).

28. *Ibidem*.

A.G.I. Patronato 99-N 1-R 3; y 103-N 1-R 1.

29. Herrera, Antonio de... *Op. cit.*, Década VII, lib. X, cap. XXI, p. 304 del T. IX.

Cieza de León, Pedro... *La Guerra de Quito*.— Nueva Biblioteca de Autores Españoles: Historiadores de Indias. T. II.— Madrid, imprenta Bailly Bailliere, 1909.— Cap. CLXXVIII, p. 203.

La mestiza del capitán Hernando de Soto, su familia y los lienzos del Virrey Toledo

Por José Antonio del Busto Duthurburu

Cuando a fines de 1536 se embarcó en el Callao Hernando de Soto en la nao "*San Jerónimo*", lo hizo acompañado por el Trece del Gallo Domingo de Soraluze, el Doctor Diego de Loaiza, el caballero D. Luis Enríquez de Guzmán y los hidalgos Antonio Tellez de Guzmán y Luis de Moscoso de Alvarado... Soto debería estar muy contento porque había llegado el momento de abandonar el Perú, donde tantos desaires había sobrellevado, para viajar a España y poner en ejecución su dorado sueño de conquistar La Florida. Terminaban, pues, allí la desconfianza de los Pizarro —que siempre habían visto en él un adepto a las traiciones— y la ingratitud de Almagro, quien habiéndole prometido el segundo puesto en el descubrimiento de Chile, lo dejó a última hora para investir con ese cargo a Rodrigo Orgóñez... Ahora todo era esperanza ante el futuro promisor. Alegre, pues, muy alegre debería estar cuando el "*San Jerónimo*" izó anclas y largó velas apartándose del puerto de la Ciudad de los Reyes... Sin embargo, creemos que su espíritu sediento de aventura no estaba todo con él. Atrás quedaba algo que lo retenía y que, de una forma o de otra, lo seguía ligando al Perú. Ese "*algo*" era "*alguien*": su hija mestiza, Leonor de Soto (1).

La historia había tenido su comienzo en Cajamarca, donde el Capitán Soto "*fue el primer español que vió y habló a Atahualpa, rey tirano y último de los del Perú*" (2). Allí, en los días que siguieron y que se

1. Archivo General de Indias de Sevilla (A.G.I.) Justicia 340.

2. Garcilaso Inca de la Vega. *La Florida del Inca*.— México, Gráfica Panamericana, 1956.— Libro V, cap. VII, pp. 348 y 349.

identifican con los de la prisión del Inca, conoció a una hermana de éste. Bartolomé Picón, soldado de los viejos, nos dirá que "*hera moça muchachona de hasta veinte y dos años y que avia sido muger de Atabalipa*" (3). Soto se interesó por ella y, muerto el Inca, "*la obtuvo de Tobalipa*" (4), el nuevo gobernante. A partir de entonces siempre la llevó consigo y la hizo bautizar con el nombre de Leonor. La princesa se llamó entonces Doña Leonor Tocto Chimbo, pues anteriormente se le conocía por Chimbo Coya, nombre al que añadía el título de Yunga Ñusta, vale decir, "*Princesa de la Costa*". Esto, porque su padre Huaina Cápac la había tenido en Chumbe Yllaya, "*señora que fue del valle de Yca*" (5). Le gustara o no al Capitán extremeño, esto lo convertía en concuñado del Gobernador Francisco Pizarro, amancebado a su vez con Da. Inés Huaylas Ñusta y Da. Angelina Yupanqui, también princesas hermanas de Atahualpa.

Lo cierto es que luego de la toma del Cusco, Hernando de Soto mantuvo en su casa a Da. Leonor. Allí, precisamente, alumbró ésta a una niña que fue llevada a cristianar con el nombre de Leonor de Soto Yupanqui. Algún testimonio recuerda que por aquellos días el Capitán tomaba a la recién nacida en sus brazos y la mostraba a sus amigos —gesto usual de los conquistadores con sus mestizos— llamándola públicamente "*hija*" y colmándola de caricias. Todos están de acuerdo en decir que la niña nació en la casa de su padre, al tiempo que éste era en el Cusco Teniente de Gobernador.

Pero vinieron los malos días y habiendo decidido dejar el Perú, el Capitán se llevó a su manceba y a su mestiza a la Ciudad de los Reyes. Con la primera siguió haciendo vida marital, a la última entregó a Da. María de Escobar —mujer que había sido de Martín Estete— para que la tuviese consigo. Hecho esto, Hernando de Soto se embarcó.

Da. Leonor Tocto Chimbo quedó entonces, según parece, con su hermana Da. Inés Huaylas Ñusta, pero el Marqués Pizarro terminó por entregarla también a Da. María de Escobar "*para que la enseñase en policía y en cosas de nuestra sancta fe*" (6). La princesa pudo entonces reunirse con su hija y vivir en una casona de la plazuela de Santo Domingo. Allí la vieron recibir la visita de los curacas, quienes acudían a saludarla como a señora de la casta de los Incas.

Pero el Marqués Pizarro fue muerto por los almagristas un domingo de junio de 1541 y la casa de Da. María de Escobar se llenó de mujeres españolas refugiadas; a su vez los almagristas fueron derrotados en Chupas por Vaca de Castro y este gobernante —tratando de contentar a sus adeptos— casó a la Ñusta con Bautista el Galán, "*hijo de bautis-*

3. A.G.I. Patronato 109-N 1-R 4.

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem.*

ta, el armero del Emperador... y le dió (junto con la esposa) los indios de Guaro, Canas y Layosupa" (7). Da. Leonor viajó entonces al Cusco, dejando a su pequeña hija en casa de Da. María de Escobar. En el Cusco sería feliz muy poco tiempo, porque durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, Alonso de Toro, su lugarteniente, hizo acabar en la horca al Galán. Dicen que no era mal hombre. Nicolás de Ribera, el Viejo, había conocido a sus padres en Valladolid. La princesa enfermó de melancolía y "*viéndose desamparada y sin marido de puro enojo se murió*" (8). Antes de fallecer hizo llamar al escribano Juan de Herrera, el 8 de setiembre de 1546, y otorgó un poder para testar en favor de Pedro de Bustinza y Pedro de León, a quienes nombró sus albaceas, siendo testigos del escrito Francisco Noguero de Ulloa, Melchor Gómez y un clérigo que había sido capellán de la otorgante. El documento no carece de interés a nuestro propósito, porque en él dice la poderdante: "*dexo por mi heredera a una hija mía y del capitán hernando de soto que se dice Leonor, que está en la ciudad de los rreyes en casa de maria descobar*" (9). Algunos días después cerró sus ojos para siempre, porque el primero de octubre de ese año Bustinza hizo en su nombre el testamento.

Lo que sigue es ya la historia de Da. Leonor de Soto, la hija mestiza del Adelantado de La Florida. En casa de Da. María de Escobar aprendió a leer y escribir, también a rezar, así mismo las labores que entonces daban valía a las mujeres. Según su protectora, no se podía negar que era hija de Hernando de Soto, pues "*le paresce mucho en el rrostro*" (10). No debía ser fea la muchacha, porque el Adelantado —a decir de Garcilaso— "*fue más que mediano de cuerpo, de buen aire... era alegre de rostro, de color moreno*" (11). Esto, sumado a la proverbial belleza de las princesas incaicas, fue sin duda lo que atrajo a García Carrillo, español que la pidió en matrimonio después de la revuelta de Girón. La boda se celebró en Lima, actuando de padrinos el licenciado Alonso Pérez, médico de la ciudad, y su mujer. Después de la ceremonia, pasó a residir al Cusco.

No fue mal marido Garcí-Carrillo, pues en julio de 1562 —gobernando el Conde de Nieva— viajó a Lima para hacer una probanza defendiendo los intereses de su esposa. También apetecía una recompensa de la Corona en base a los servicios del difunto Adelantado. Consiguió que declararan los conquistadores Bernabé Picón —que la había visto nacer y cristianar— Pedro de Alconchel, Lucas Martínez Vegaso, Nicolás de Ribera, el Viejo, Francisco de Talavera y Gonzalo de Monzón.

7. *Ibidem.*

8. *Ibidem.*

9. *Ibidem.*— La princesa Da. Leonor Tocto Chimbo fue sepultada en la iglesia cusqueña de La Merced.

10. *Ibidem.*

11. Garcilaso Inca de la Vega. *Op. cit., loc. cit.*

También se hicieron presentes ante el escribano Da. María de Escobar, Da. Inés Huaylas Ñusta —casada ya con Francisco de Ampuero— y la morisca Da. Beatriz, mujer que había sido del Veedor García de Salcedo. Esta fue la única que fantaseó, pues entre otras cosas dijo que oyó decir que el Capitán Hernando de Soto fue el primero que en Cajamarca acometió “*al carro del Ynga*” (12). Sin embargo, añadió detalles hasta hoy desconocidos, como que conoció a todas las princesas incaicas “*porque como fue la primera muger que entró en este rreyno, en caxamalca estava con ellas y las tratava y conversava... que esta testigo lo sabe bien porque estaba e residia muchas vezes con ellas y las conversaba y hablava con ellas y porque esta testigo fue la primera muger española que entró en este rreyno en caxamalca*” (13).

A pesar de la buena voluntad de los declarantes no debió surtir mayor efecto la probanza, porque Carrillo la tornó a hacer en el Cusco en 1575. Consiguio entonces que testificaran soldados como Alonso de Mesa y Diego de Trujillo —capturadores del Inca en Cajamarca— así como Mancio Sierra de Leguizamo, el piloto Pedro Ortiz de Susunaga y el médico Alonso Pérez. Tratando de seguir reuniendo pruebas, repitió el interrogatorio en Huamanga en 1576, logrando que declararan Diego Gavilán, Juan Romo y Juan de Mañueco, todos soldados de la primera hornada.

Lo interesante es que Da. Leonor de Soto seguía siendo feliz. Había tenido un hijo y cuatro hijas. Este se llamaba Pedro de Soto y tratando de conseguir lo que su padre no había obtenido, marchó a España en tiempos del Virrey Conde de Villar. Llevó consigo a una de sus hermanas llamada Leonor, con quien se presentó el 18 de noviembre de 1586 en el Alcázar y Palacio Real de Madrid, donde exhibió sus papeles con los servicios del abuelo. No se contentó con la presentación de los escritos y pidió la copia de cierto capítulo que aparecía “*en unos lienços de pinturas de los rreyes que por tiempo antiguo fueron de aquellas partes (del Perú) e ystorias dellos y rrelacion de las Yndias ansy de los conquistadores como de los rreyes de aquellas partes que ubo en tiempo antiguo que ynvio don françisco de toledo, visorrey que fue de aquellas partes*” (14). Lo cierto fue que se sacó el traslado fiel de tales lienzos y que en ellos se decía: “*Año de mill e quinientos y treinta y tres años. El valeroso Gobernador don françisco piçarro, que despues fue marques, siendo rrey despaña El catolico emperador carlos Quinto, por su persona y con ayuda del Capitán Soto y pocos compañeros españoles dignos de perpetuo nombre y loable fama, prendió (a) Ataqualpa que se llamaba Ynga y Señor del Perú no siéndolo, aviendo antes precidido cierto rrequerimiento y en esta prisión murieron como ocho mill yndios casi*

12. A.G.I. Patronato 109- N I R 4.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

los quales todos murieron ahogados de atropellarse unos a otros de miedo de los cavallos que solo dos o tres se hallaron eridos de los españoles y al huir los yndios rrompieron una pared alta de un estado pero hera sin çimiento y de céspedes como vallado" (15). Más abajo, en otro capítulo, se dió fe como aparecía "en el dicho lienço un caballero del avito de Santiago que encima de su cabeça en la pintura del dicho lienço decía: SOTO; tenía asido y presso, a lo que allí apareció pintado, al dicho atahualpa y le llevaba preso" (16). Sacado el testimonio, las pinturas volvieron a poder del Guardajoyas de la Casa Real, quien las guardó en el Alcázar madrileño. Esta es la última noticia que se tiene de los famosos lienzos toledanos.

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.* Cabello de Valboa ofrece en su *Miscelánea Antártica* la extraña historia de Da. Leonor Tocto Chimbo, afirmando que antes de ser amante de Hernando de Soto estuvo casada con Quilaco Yupanqui. Cabello la hace también hija de Huáscar y dice que su verdadero nombre fue Leonor Curi Cuillor; concluyendo que viuda de Quilaco Yupanqui tuvo de Hernando de Soto a "Doña Leonor de Soto que oy vive en el Cuzco: casada con Carrillo escriuano de Su Magestad, y tiene por hijos a Pedro de Soto, y a Doña Joana de Soto, y otras niñas, cuyos nombres importa poco a nuestra historia" (Parte III, cap. XXXIII). Esto lo escribió Cabello en 1586.

Miguel Belalcázar, mestizo rebelde (Quito 1583)

Por Héctor López Martínez

EL HIJO DEL ARRIERO

Sebastián Moyano, el Capitán extremeño que la historia recuerda con el nombre de Sebastián de Belalcázar, fué en sus mocedades arriero y leñador. Como sucedió con otros héroes de la conquista, su biografía también está teñida de leyenda. Cuentan que por haber dado muerte a un burro y temiendo el castigo paterno, escapó de su hogar rumbo a Sevilla, con ánimo de engancharse allí en alguna expedición que marchara a las Indias. A él puede aplicársele la letrilla que dice:

“Vino huyendo de Sevilla
que es Chipre de los valientes,
por no sé qué niñerías:
robos, capeos y muertes”

En este caso, la muerte era sólo de un asno, pero ya el destino del joven Sebastián Moyano estaba trazado. En 1507 lo tenemos en el Nuevo Mundo. Primero en Santo Domingo y luego en Urabá y Tierra Firme. Pronto fué baqueano en la dura lucha por la existencia en tan inhóspitas regiones. Sabemos que en Panamá trabó estrecha vinculación con otro rudo capitán: Diego de Almagro. Con el correr de los años la amistad se tornó en compadrazgo, ya que Belalcázar llevó a cristianar a un hijo mestizo del capitán manchego. En la pila le pusieron al niño el nombre de su padre: Diego de Almagro, más tarde llamado “El mozo”, quien con el correr del tiempo sería desdichado caudillo rebelde en los Reinos del Perú ⁽¹⁾. No es nuestro propósito ahondar en la biografía de Belalcázar. Es de todos sabido que fué conquistador del Incario como lugarteniente de Francisco Pizarro. Después ganaría el Nuevo Reino de Granada, territorio este donde se plantearon ácras discordias

1. Reyes, Oscar Efrén ... Breve Historia General del Ecuador. Quito. Editorial Voluntad 1965. Parte II, pág. 128 del Tomo I.

de jurisdicción entre varios Gobernadores. A través de su asendereada existencia, Sebastián Moyano procreó varios hijos mestizos. Leyendo su testamento, se desprende que tuvo los siguientes: Francisco, Sebastián, Lázaro y Magdalena (2). Pero en ese mismo documento nos habla "de los demás sus hijos e hijas" (3). En efecto, sabemos de la existencia de Catalina Belalcázar, que fué legitimada por Real Cédula de 11 de Enero de 1541 (4).

Pero quien nos interesa es Miguel Belalcázar, su último y oscuro vástago mestizo. Miguel Belalcázar debió nacer hacia el año 1550. El anciano conquistador enfrentaba, por esos días, el peligro de ser residienciado por la muerte del Mariscal Jorge Robledo. En efecto, el Oidor Francisco Briceño, luego de una prolija investigación, lo condenó a muerte. Belalcázar apeló entonces ante el Monarca. El juez accedió a su pedido y el achacoso conquistador marchó a Cartagena, con ánimo de tomar la nao que lo llevaría a España; más allí lo sorprendió la muerte a fines de abril de 1551. Era el triste ocaso de otro castellano ilustre que con su espada logró hazañas fabulosas, tanto que más tarde la fama diría con verdad que en el siglo XVI "los dioses nacían en Extremadura".

Mas volvamos a nuestro personaje: Miguel Belalcázar. Nada sabemos de su madre, excepto que era mujer aborigen. Presumiblemente nació en Cali, pues en esa ciudad radicó casi siempre. Con el correr de los años se ganó la vida dedicándose a confeccionar naipes y bordando mantos y estandartes. Sabemos también que formó hogar y tuvo varios hijos; pero la miseria era el sino que marcaba su monótona existencia, aumentando su amargura el hecho de llevar un apellido ilustre en esas tierras y carecer de fortuna para honrarlo como era menester.

Cansado de tantos sinsabores, Miguel acudió repetidas veces donde su hermana Catalina, mestiza como él y casada con el capitán Fuenmayor, encomendero de fortuna. Miguel pretendía que su cuñado le proporcionara dinero para organizar una "entrada". Quería emular las hazañas de su padre y salir de pobre o morir en la demanda. Pero sus pedidos no encontraron eco. Lleno de despecho, con el rencor acumulado por tantas frustraciones, el mestizo se lanzó a una fatal aventura que epilógara en el patíbulo.

2. Belalcázar, Sebastián de ... Testamento del Señor Capitán don Sebastián de Belalcázar, conquistador, fundador de la ciudad de Quito. Versión Paleográfica de Jorge A. Garcés G. y anotaciones del Rvdo. Padre Fr. Alfonso A. Ser-ves O.P. Quito. Talleres Municipales 1935, pág. 61.

3. *Ibidem*.

4. Garcés G. Jorge ... Colección de Documentos Inéditos relativos al Adelantado Don Sebastián de Belalcázar, 1535-1565, descifrados y anotados por Jorge Garcés. Prólogo de V. Roberto Páez. Quito. Publicaciones del Archivo Municipal 1936, pág. 63.

Las razones del rebelde

Es notorio que los mestizos eran en su mayoría hijos bastardos. Se vieron postergados, no por el color de su tez, sino porque los blancos, criollos y peninsulares, constituían la primera categoría social. Además, los mestizos experimentaban serias dificultades para suceder en las encomiendas de sus padres pero no por ser mestizos, sino por bastardos ⁽⁵⁾.

Al promediar el siglo XVI, en la sociedad indiana surgen muy marcados los distinguos raciales, con notable detrimento de los mestizos, sobre todo de los ilegítimos. En rigor, los mestizos constituyeron el grupo más indefenso; para ellos no hubo "República" ni otras ventajas que sí tuvieron los naturales. Esto los obligó a vivir en las ciudades, en donde se dedicaron a menesteres humildes, constituyendo de este modo el remoto antecedente de nuestro proletariado urbano.

Los mestizos tenían conciencia de superioridad respecto a los indios. Eran altivos y los más tenían un acendrado sentido de hidalguía castellana influidos —tal vez— por los planteamientos del Padre Las Casas, que sostenía que ellos eran los verdaderos dueños de la tierra, pues por una parte sus padres, los conquistadores, la ganaron con sus lanzas y, por otra, eran hijos de las dueñas ancestrales de las Indias ⁽⁶⁾.

Siempre se temió que los mestizos se diesen cuenta de su número y pujanza y se "alzasen" con los territorios del Nuevo Mundo en su propio beneficio.

Hasta el sacerdocio estaba vedado en el siglo XVI para los mestizos, pues se les consideraba indignos de recibir órdenes eclesiásticas. Muchos otros vejámenes y epítetos infamantes tuvieron que sufrir. Se les tildó de borrachos, haraganes, mentirosos, sin reconocérseles ninguna virtud.

En efecto, Miguel Belalcázar justificaba su deseo de rebelde aduciendo que "no se le daba oportunidad de vivir honestamente pues siempre lo llamaban vicioso y holgazán" ⁽⁷⁾. Por otra parte, quería empuñar las armas para vengar injurias, ya que él y los mestizos eran tratados "como seres inferiores respecto a los castellanos" ⁽⁸⁾. Por estos sentían un profundo odio y los calificaba de "advenedizos".

Miguel Belalcázar pretendía organizar una monarquía en donde los privilegiados fueran los mestizos. Podemos resumir sus proyectos de la siguiente forma:

5. López Martínez, Héctor ... Un motín de mestizos en el Perú (1567). En: Revista de Indias. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. Núm. 97-98. Julio-Diciembre 1964. págs. 367 a 381.

6. Ibidem.

7. Archivo General de Indias de Sevilla (A.G.I.) Justicia 674.

8. A.G.I. Justicia 674.

- a) Pretendían asesinar a todas las autoridades y vecinos.
- b) Convocaría no sólo a los mestizos sino también a los soldados pobres, los “guzmanes” o “vagamundos”, que tanto abundaron en el siglo XVI; castellanos sin más fortuna que su espada, dispuestos siempre a seguir las banderas de levantiscos y revolvedores.
- c) Las encomiendas serían otorgadas sólo a mestizos y soldados. El enemigo estaba, pues, tipificado en los acaudalados encomenderos. Era el desquite de los sin fortuna.
- d) Miguel Belalcázar, que sería coronado monarca, viviría en las casas del Secretario de la Audiencia, Diego Suárez, tomando para sí la encomienda de Otávalo, que había pertenecido a su padre, el Adelantado. Crearía, así mismo, una nobleza mestiza dando títulos de duques, condes, marqueses, etc.
- e) Pediría ayuda a los mulatos “por ser muchos y diestros de a caballo y en tirar arcabuses”. Este aspecto resulta sumamente interesante, ya que nos habla también de un prolífico mestizaje afro-castellano.
- f) A diferencia de otros motines, y más precisamente del famoso motín del Cuzco en 1567, los conjurados de Quito prescinden absolutamente de contacto con los indígenas. Esto también resulta sugestivo; se aprecia ya una profunda separación entre los mestizos y los indios, cosa que en el motín de 1567 no ocurrió.
- g) Se nota que los proyectos de conjura no fueron seriamente estructurados. Carecían de armas, metas definidas, disciplina. La balandronada y el odio son las únicas constantes, lo demás se descuida y es motivo del fracaso.

El motín frustrado

El motín se descubrió por la intervención de Fray Luis Martínez, Provincial de la Orden de San Francisco en Quito, quien dió aviso al Oidor Licenciado Pedro Venegas, diciéndole que estuviese en guarda, pues había un grupo de conjurados que pretendían asesinar a las autoridades y “alzarse con la tierra”. Pero el Provincial, pese a los requerimientos del Licenciado, se negó a dar mayores detalles. El Oidor insistió, prometiendo “averse blandamente con los culpados para que se descubriese quienes habían sido los movedores”; mas el sacerdote persistió en su negativa.

Sumamente contrariado, el Oidor fué en busca de Fray Jorge de Sosa, Prior de Santo Domingo, para que le hablase al franciscano en busca de la verdad. El Prior de los dominicos habló con Fray Luis Martínez, pero este persistió en su mutismo.

El Oidor sentía el clima de rebelión. En la Plaza Mayor, corrillos de gente comentaba la noticia de que habían asesinado al Gobernador

de los reinos de Chile. Ante nuevas tan alarmantes y que podían ser estímulo para revolvedores, el Licenciado Venegas —que era el único Oidor presente en Quito por esos días— decidió actuar. Reunió en su casa a los vecinos, procurando no inquietarlos demasiado, pero les ordenó que estuviesen con las armas dispuestas para acudir a la voz del Rey.

La morada del Oidor, las Casas Reales y la Cárcel, se resguardaron cuidadosamente. Quito, pues, se puso en pié de guerra. Estando así las cosas, el 23 de mayo de 1583, en circunstancias que el Oidor Venegas reposaba en la huerta de su casa, recibió la visita de Francisco de Paredes, vecino de la ciudad, quien estaba acompañado por dos individuos: Juan de Tejada y Miguel López, mestizos ambos. Estos habían participado en los aprestos del motín, pero el temor del fracaso los había llevado a delatar —ante Paredes— los proyectos. El Oidor, de inmediato, hizo comparecer al Escribano de Cámara, para iniciar el proceso, tomando como punto de partida la delación de Tejada y López.

Cuando esto ocurría, serían más o menos las cuatro de la tarde. Hacia las siete de la noche, cuando ya la ciudad estaba a oscuras, el Oidor ordenó que el Alguacil Mayor, junto con el Escribano de Cámara, fueran en busca de un grupo de vecinos de su absoluta confianza. Una vez reunidos, sin mayores explicaciones, les pidió se dividesen en grupos para ir ha detener a los indicados como rebeldes. Una vez presos, debían ser conducidos a diversas casas, bajo custodia de vista y sin permitirseles ninguna comunicación.

La orden del Licenciado Venegas se cumplió puntualmente. Fueron apresados Miguel Belalcázar, señalado como caudillo y otros mestizos, como Alonso de Herrera, Juan López de Gamboa y Gonzalo Hernández de Sotomayor. Juan de Azcoitia y Lorenzo Padilla —mestizos también— lograron escapar.

De inmediato se pusieron guardas en los caminos y se ofreció recompensa a quienes delatasen a otros conjurados; así mismo se pregaron fuertes penas para quienes protegieran a los delincuentes.

Pocos días más tarde Juan de Azcoitia fué capturado en un páramo, desfallecido de hambre. Padilla, el otro prófugo, fué capturado espectacularmente cuando intentaba escapar a uña de caballo.

De inmediato se inició la Información. De acuerdo al procedimiento jurídico de la época, luego de un relato de los hechos, expuesto por la Autoridad, se tomaba la confesión de los inculpados. Luego, deponían infinidad de testigos, presentados por la justicia o pedidos por los procesados para probar su inocencia.

Todos los mestizos se confesaron culpables; Miguel Belalcázar expuso los motivos —antes mencionados— que lo impulsaron a planear su rebelión. Sin embargo, siguiendo el proceso el 24 de mayo de 1583, se procedió a dar tormento a Belalcázar para que ampliase su confesión. En el sótano de la cárcel, donde funcionaba la cámara de tortura, lo

desnudaron, requiriéndole que dijese toda la verdad, pues en caso contrario, le aplicarían "cruel tormento y que si él muriese o se le quebrara algún brazo o pierna o recibiere otra lesión, sea su culpa y cargo". Belalcázar, ya sobre el "burro" del tormento, dijo que había declarado toda la verdad; pese a esto, el verdugo lo sujetó con una soga, "a los maderos de los brazos y a las muñecas se les dieron dos vueltas de cordel mientras se le requería que dijese la verdad" (9). Luego, pese a las protestas y gemidos del desdichado, se le puso "dos garrotes más a los cordeles de las muñecas y se le dió otra vuelta" (10). El caudillo mestizo repetía que ya nada tenía que confesar y clamaba "miserere mey, y pidió se le llamase un confesor pues tenía una cosa de que reconciliarse" (11). El verdugo, sin conmovirse, dió otra vuelta a los garrotes. Belalcázar, entonces, perdió el conocimiento. Un negro, que ayudaba al verdugo, le arrojó agua sobre la cara y el cuerpo para hacerlo reaccionar. Una vez que estuvo lúcido, le colocaron un tubo en la boca, dándole a beber una inmensa jarra de agua. Era el horrible tormento que convertía a los que lo sufrían en una especie de odres humanos. Cuando estaba semi-asfixiado, suspendieron la bebida y el reo gimió "que no tenía que decir más de lo dicho" (12). Luego lo quitaron del "burro" y lo llevaron a curar.

La sentencia que fué de muerte, se dictó inmediatamente, cumpliéndose el día 25 de mayo en la Plaza Mayor de Quito. Muy de mañana lo sacaron de la cárcel y lo subieron a un caballo en albarda. Iba el caudillo mestizo con las manos atadas y arrastrando una soga amarrada en la garganta. Dirigía la ejecución el Capitán Juan de Galarza, Alguacil Mayor. Delante del fatídico cortejo iba el Pregonero enumerando los delitos por los que sería ahorcado. El garrote vil acabó con la vida de Miguel Belalcázar, el sin ventura que pretendió ceñir sobre sus sienes la corona de Quito. Sus cómplices mestizos corrieron la misma suerte.

Para terminar, diremos que los mestizos constituyen el nuevo elemento que surge con la conquista. El Nuevo Mundo se convierte en el crisol donde se amalgaman europeos, africanos y aborígenes. Es por eso que, en el siglo XVI, el mestizo tenía que ser un elemento de distorsión de la estructura social, tradicional hispana de corte medieval-renacentista y de la aborígen incaica-imperial.

Por eso, los mestizos eran rechazados por ambas realidades. La consecuencia es que durante la centuria quinientista sean rebeldes, amotinadores, resentidos; con muchas excepciones por cierto, entre las que destaca la figura genial del Inca Garcilaso.

9. A.G.I. Justicia 674.

10. A.G.I. Justicia 674.

11. A.G.I. Justicia 674.

12. A.G.I. Justicia 674.

Con el correr de los siglos, en el proceso de la forja de la Sociedad Peruana, el mestizo que fué al principio signo de contradicción y anarquía, deviene en el núcleo de integración de la nacionalidad que es hoy —y con orgullo— mestiza, occidental y cristiana.

El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti

Por Franklin Pease G. Y.

La narración realizada por los testigos de la Conquista y de las guerras civiles del Perú y el interés por el país de los Incas atraviesan por momentos diferentes: el primero, cuando los conquistadores y quienes los siguieron analizan y detallan el descubrimiento y la conquista a través de escritos que se suceden desde la relación Sámano-Xerez (1528) a la obra de los cronistas que escriben ya entrado el siglo XVII. Se ha considerado en sector aparte a los escritores indios como Felipe Guamán Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui y Juan Santa Cruz Pachacuti; pero podemos apreciar un proceso de mestizaje claramente expresado en las obras que ellos publican. En Santa Cruz Pachacuti esta voluntad mestiza es muy clara y se aprecia en el cronista una inquietud por asimilar los elementos de la cultura española que había traído la Conquista al saber tradicional que sus antepasados dejaron.

Es Santa Cruz Pachacuti de raza india, natural de Collasuyo que es una región vinculada al Cuzco desde los orígenes de su expansión estatal, sus antepasados eran *curacas*, señores o funcionarios locales y, según cuenta el cronista, fueron de los primeros que acudieron al Tambo de Cajamarca en pos de la Fe de Cristo (¹). A pesar de su ancestro indígena, Santa Cruz Pachacuti expresa una evidente voluntad mestiza, una tendencia a integrar a los elementos andinos tradicionales los nuevos que los conquistadores le proporcionaban, y esto es un ejemplo de lo que sucede en el virreinato del Perú desde la época inmediatamente posterior a la Conquista y que es ya un proceso en plena marcha a comienzos del siglo XVII en el terreno de la integración cultural hispano-andina.

Marcos Jiménez de la Espada, que publicara por primera vez la crónica en el año 1879, consideró indio a su autor basándose exclusivamente en su evidente ancestro de curacas collas (aunque, por un error común a la época, confunde *colla* con *collagua*; ambos grupos son diferentes y tienen distinta área de distribución). Es que Santa Cruz Pachacuti se enorgullece de sus antepasados indios y llega a precisar que

1. SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de... *Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú...* en *Tres relaciones de antigüedades peruanas...* Prólogo de Marcos Jiménez de la Espada. Buenos Aires, Editorial Guaranía, 950. p. 207.

uno de ellos fué Gonzalo Pizarro Tintaya, quien no fué hijo ni descendiente del conquistador de igual nombre, sino tal vez un ahijado suyo que tomó su nombre por costumbre de la época ⁽²⁾. No hay, pues, un mestizaje racial en Santa Cruz Pachacuti, en cambio su obra es una clara demostración de un proceso de integración o mestizaje de elementos culturales hispano-andinos, aunque todavía son muy claras algunas situaciones de simple superposición de elementos, dando una formal preeminencia a lo español por presión de los grupos dominantes. Este proceso, del que Santa Cruz es un testigo excepcional, se manifiesta no sólo en el carácter bilingüe de la obra, sino en la asimilación de elementos europeos y andinos y, por otra parte, en la coexistencia en planos difícilmente asimilables como el religioso. La aceptación de estos hechos implica reconocer un movimiento creador de una nueva forma cultural, aunque es preciso reconocer que en algunos puntos permanece una relativa independencia entre los elementos andinos y europeos, como se nota en ciertos aspectos de la religión, que más adelante examinaremos.

Desde las primeras páginas de la crónica se hace patente la vocación mestiza de su autor, que se menciona a sí mismo como hijo *legítimo* y prolonga a sus antepasados esta legitimidad a la española hasta tiempos prehispánicos. El criterio de *legitimidad* filial antes de la Conquista no está plenamente establecido para todo el territorio andino, sin embargo puede afirmarse que tal criterio no funcionó entre los Incas y menos aún en el sentido cristiano que le dan los cronistas, y que presupone un matrimonio esencialmente monogámico e indisoluble y celebrado conforme a un determinado ritual religioso, tal como se entendía en la Europa del siglo XVI. Puede apreciarse, entonces aquí, una voluntad de integración, dada la necesidad urgente de asimilarse al nuevo elemento dominador.

Se encuentra de igual manera un mestizaje religioso. Como muchos autores que escriben sobre el Perú en la misma época ⁽³⁾, Santa Cruz Pachacuti asimila a las divinidades andinas algunos atributos del Dios cristiano y de personajes bíblicos. Convierte a Tonapa Viracocha en una figura asimilable a uno de los apóstoles que habría venido a estas tierras americanas en un tiempo muy remoto aunque, felizmente, no señala una cronología. Hace actuar a Tonapa como extirpador de idolatrías y lo presenta destruyendo pueblos enteros al provocar una lluvia

2. Gonzalo Pizarro tuvo dos hijos en el Perú —aunque no se pueda asegurar que fueran mestizos—, un varón llamado Fernando y una mujer. Ambos fueron enviados a España en 1549 (ROSENBLAT, Angel... *La población indígena y el mestizaje en América*... Buenos Aires, Nova, 1954. Vol. II, p. 83, citando a Levillier).

3. No hay que olvidar que la fecha que da Jiménez de la Espada para la redacción de la crónica de Santa Cruz Pachacuti (1613) es muy cercana a la primera edición de la primera parte de los *Comentarios* del Inca Garcilaso, a la redacción del Jesuita anónimo, tantas veces atribuida al P. Blas Valera (PORRAS BARRENECHEA, Raúl... *Los cronistas del Perú*... Lima, Sanmarti, 1962, p. 373) y, entre otras, a la de la obra del Padre Murúa.

de fuego o un diluvio cuando maldice un pueblo idólatra o que lo había recibido de mala manera ⁽⁴⁾. Esto concuerda con los datos aportados por otros cronistas que afirmaron la existencia de un apóstol de Cristo en América, cumpliendo el mandato de extender el Evangelio por toda la tierra. También es posible encontrar algunas asimilaciones del mismo Cristo al personaje Tonapa Viracocha de la crónica, como la participación en unas bodas, que hace pensar en las de Caná, y en la ascensión a un cerro portando una gran cruz ⁽⁵⁾. No podemos dejar de anotar que, para los andinos, la cruz tuvo también un sentido simbólico, si bien éste no puede de ninguna manera asimilarse al significado que le da el Cristianismo. El hecho de encontrar representaciones pictóricas de símbolos en cruz (especialmente en cerámica) y aún rudimentarias cruces talladas, no puede servir de ningún modo para una identificación de este tipo que, sin embargo, ha sido hecha por algunos cronistas. También vale la pena llamar la atención sobre un atributo especial que tiene Tonapa Viracocha en la crónica de Santa Cruz Pachacuti, en la que no es presentado como *Hijo del Sol*, a diferencia de otros fundadores mencionados en crónicas ⁽⁶⁾. No aparece como creador, ni tampoco se asimila a Manco Cápac la calidad de *Hijo del Sol* en la crónica, sino que se indica que los padres de este primer Inca legendario fueron *Apotampo* y *Pachamamaachi*, aunque podría argüirse que esta discrepancia con otras versiones podría deberse al origen colla de las tradiciones ancestrales que utilizó Santa Cruz Pachacuti. El problema planteado por las características de Tonapa Viracocha, mitad cristianas, mitad indias, origina un personaje que llega a actuar como una especie de profeta bíblico, con algún elemento del mismo Cristo y, por otro lado, con los caracteres de fundador arquetípico que va propagando los principios esenciales de la civilización, aunque no sea presentado como el Hijo del Sol, por una evidente influencia cristiana. Todo esto y la indesmayable voluntad del cronista de aparecer como perfecto católico son pruebas iniciales y concluyentes del mestizaje religioso de la época, que forma un tipo especial de mestizaje en el que puede hablarse de superposiciones de elementos de las culturas hispana y andina y que, por otra parte, se presenta en forma más acelerada en los sectores provenientes de la vieja élite Inca que estuvieron por esto más cerca de la nueva clase dominadora española.

El proceso de cristianización que se aprecia desde la fundación española de la ciudad del Cuzco se cumple al pie de la letra en su aspecto formal. Los encomenderos observan la obligación de mantener curas o doctrineros en sus encomiendas y repartimientos, para que propaguen en

4. SANTA CRUZ PACHACUTI... op. cit... p. 212.

5. *Ibidem*... p. 212.

6. Cfr. ELIADE, Mircea... *Tratado de Historia de las Religiones*... Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954. p. 128.

ellos la Fe de Cristo, como se desprende de numerosas fuentes de la época. Pero la naturaleza especial del sentimiento religioso indígena hizo funcionar de diferente manera la proyectada cristianización. La religión incaica había permitido el funcionamiento simultáneo de diversos niveles religiosos que pueden resumirse en un primer nivel de religión estatal, un segundo regional y un tercero comunal, presidido indiscutiblemente por la religión del estado Inca que la mayoría de los autores asimila al culto solar. Los cultos estatales, regionales y comunales pueden considerarse independientes en tanto que no se excluyen mutuamente y que aún son coexistentes con ciertos cultos muy extendidos a los muertos y a determinados espíritus. Habiendo gozado de esta "libertad de cultos", al hombre andino no le fué difícil movilizar la escala jerárquica incorporando los cultos cristianos en la cúspide, en lugar del antiguo culto estatal; pero sin hacer desaparecer en modo alguno los otros cultos. Esto se encuentra confirmado por el auge de los extirpadores de idolatrías ⁽⁷⁾ que tuvieron especial importancia en los años que corren desde fines del siglo XVI hasta entrado el XVII y que no llegaron a destruir los cultos regionales y comunales, aunque ayudaron a introducir en ellos elementos cristianos. A esto puede añadirse las informaciones presentadas a los Concilios de Lima celebrados entre 1551 y 1572 y las resoluciones de los mismos en pro de la extirpación de los cultos idolátricos ⁽⁸⁾. Desde entonces, y aparte del movimiento del *Taki Onqoy*, la tarea evangelizadora parecería haberse desarrollado con éxito ⁽⁹⁾. Pero la evangelización configura en realidad un proceso de integración iniciado mucho antes del comienzo del siglo XVII y que ya es claro en la época en que escribe Santa Cruz Pachacuti. Esta integración se manifiesta en una mezcla de elementos religiosos indios y cristianos que va desde la coincidencia —a veces ocasional— de fiestas católicas con viejas celebraciones agrarias oficializadas por la religión estatal de los Incas, a la formación o cambio de los antiguos niveles religiosos de que ya hablamos, pasando por la asimilación al Dios cristiano de ciertos caracteres indígenas (esto es más visible en los santos patronos locales),

7. Francisco de Avila, que vive entre 1573 y 1647. Hernando de Avendaño (1577-1657), José de Arriaga y otros (PORRAS BARRENECHEA, Raúl... **Fuentes Históricas Peruanas...** Lima, Mejía Baca & Villanueva, 1954). pp. 54, 56.

8. VARGAS UGARTE, Rubén... **Concilios Limenses...** (1551-1772). Vols. I al III, Lima, Tipografía Peruana, 1951, 1952, 1954.

9. El movimiento del *Taki Onkoy* es tal vez la primera manifestación pública del proceso de mestizaje religioso. Ocurrido en 1565, tuvo una vasta difusión —ocho mil indios castigados por seguirlo— (MILLONES SANTA GADEA, Luis... **Un movimiento nativista del Siglo XVI: el Taki Onqoy**. En: *Revista Peruana de Cultura*. Órgano de la Comisión Nacional de Cultura. Lima, octubre de 1964, Nº 3, p. 134). Llama especialmente la atención que algunos de sus dirigentes adopten nombres de santos cristianos, como es el caso de aquellas mujeres que actúan al lado del dirigente máximo Juan Chocne y que tomaron los nombres de Santa María y Santa María Magdalena (MILLONES SANTA GADEA, Luis... **Nuevos aspectos del Taki Onqoy...** En: *Historia y Cultura...* Vol. I., Nº 1, (Órgano del Museo Nacional de Historia). Lima, 1965. p. 139).

y notándose también la influencia de ciertos personajes bíblicos en las tradiciones andinas reelaboradas sin cesar desde la Conquista, como ya se ha indicado respecto a algunos pasajes de la obra de Santa Cruz Pachacuti. Son prueba evidente del primer tipo de mestizaje indicado, las celebraciones agrarias de la cosecha, que vincularon desde los primeros momentos al *Inti Raymi* aborigen a la festividad católica del *Corpus Christi* (10). En cuanto a la formación de niveles religiosos tenemos testimonios como los recogidos por José María Arguedas en la comunidad de Puquio. Allí se aprecia claramente una estratificación de las divinidades: "Nuestro Dios" es "Separado" (dice el informante al referirse al Dios cristiano). El es el primer Dios, está por encima de todo. Don Mateo Garriazo se quitaba el sombrero cada vez que pronunciaba su nombre. Pero es "Separado". Do Viviano Wuamancha afirma, también categóricamente: "Nuestro Dios (el católico) creó la nube, la lluvia; nosotros las recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, porque así Dios lo ha convenido y mandado". Sin embargo, la lluvia y los rayos son obra del Amaru, según don Mateo Garriazo... (11). Esto y otros datos del mismo trabajo demuestran claramente la superposición de los esquemas religiosos cristianos sobre los indígenas. Aunque puede apreciarse, como ya he dicho, que el esquema cristiano suplantó fácilmente al de la religión estatal del Cuzco, sin tocar los esquemas regionales y comunales, aunque es evidente que a la larga influyó sobre ellos, pero la influencia fué mutua. Estos niveles religiosos, visibles aún en nuestros días, como se desprende de los datos recopilados por Arguedas y otros investigadores, existen al lado de un claro temor reverencial que el indígena contemporáneo —mestizo culturalmente— mantiene ante una posible represalia, que en la época en que escribe Santa Cruz Pachacuti era inmediata ante la aparición de "idolatrías" en los pueblos de indios. Este proceso de mestizaje y de suplantación de los esquemas religiosos puede apreciarse en Santa Cruz Pachacuti de una manera aún rudimentaria. El cronista sobrepone la divinidad cristiana y aplica sus atributos muchas veces a la divinidad indígena superior, aparentando en todo momento ser católico ferviente; pero no ignora la presencia de las divinidades y cultos aborígenes si bien, por su propio interés de mostrarse católico, las presenta siempre como falsedades o idolatrías.

10. Aún hoy día en la ciudad del Cuzco se recolecta cierto tipo de vegetales para preparar comidas que sólo se consumen en la festividad de Corpus y días anteriores y posteriores y que parecen ser rezago de viejas celebraciones de carácter netamente agrario.

11. ARGUEDAS, José María... *Puquio, una cultura en proceso de cambio...* En: *Estudios sobre la Cultura actual del Perú...* Prólogo de José María Arguedas. Lima, Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964. p. 226.

Por otra parte el cronista hace aparecer la figura cristiana del *demonio* en el mundo religioso prehispánico. Si bien puede afirmarse que el hombre andino conoció el concepto de divinidades del bien y del mal y que frente a éstas utilizó ciertas formas de control y protección universales, no puede decirse de ninguna manera que conociera al demonio como "*anti-Dios*" al criterio católico. Relata que "...antiguamente, en tiempo de *purunpacha*, dicen que los *hapiñuños* andauan bissiblemente en toda esta tierra..." (12). Aquí se nota claramente la presencia del caos, universalmente conocido, y que está dominado por los seres negativos, antes del ordenamiento y transformación del caos inicial en *cosmos* (caos organizado) por el arquetipo primordial fundador. En el caos, asimilado al cristianismo, es el demonio quien reina, y en él encontramos que existen gnomos y brujas que actúan por cuenta y con poderes otorgados por el diablo, como se puede ver fácilmente en la Edad Media europea. Más adelante habla el cronista de "pactos con el demonio", que son evidente influencia cristiana, realizados "...en unas cuebas...", por un pastor para lograr el amor de "...una doncella muy querida..." del Inca Sinchi Roca (13). El pacto con el demonio es una figura que sólo parece existir en el cristianismo, aunque cabe anotar que para la preparación de filtros de amor en la brujería medieval no siempre es necesario este pacto; por otro lado la existencia de estos filtros era probablemente conocida en la región andina antes de la llegada de los españoles, como se desprende del uso de ciertos tipos de plantas. Finalmente encontramos en la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti otros ejemplos de esta vinculación con el diablo, quien aparece llamado por el (14) y luego conjurado "...en nombre del Hacedor..." (15).

En cuanto a las idolatrías es clara la influencia de la mentalidad española en el cronista; Santa Cruz Pachacuti deja claramente establecido su repudio por los "cultos idolátricos" (16) y hace que permanentemente los gobernantes Incas que aparecen en su relato manifiesten el mismo repudio (17), criticando el cronista que alguno de ellos permitiera los cultos locales idólatras (18) o simplemente relatando la existencia de idolatrías locales (19).

La presentación del Inca como un extirpador de idolatrías no es propia desde que la existencia de una religión oficial entre los Incas no significaba la necesaria desaparición de los cultos regionales y comunales. Esta situación es similar a la ya mencionada al hablar de Tonapa Viracocha, a quien el cronista atribuye igualmente esta cualidad influido

12. SANTA CRUZ PACHACUTI... op. cit... p. 210. Cfr. *ibid.* 207.

13. *Ibidem*... p. 223.

14. *Ibidem*... p. 229.

15. *Ibidem*... p. 230.

16. *Ibidem*... p. 208.

17. *Ibidem*... p. 225.

18. *Ibidem*... p. 231.

19. *Ibidem*... pp. 233, 236, 239, 242, etc. etc.

sin duda por la corriente general en la sociedad de la época, basada en las ideas europeas y que repudiaba los cultos locales que son "idolatrías" al criterio cristiano. Igualmente presenta el cronista otra influencia bíblica al hablar del "ungimiento" de Mayta Cápac, sinchi consagrado por la tradición oral, quien habría profetizado la venida del Evangelio por acción de la conquista española. Esto y la "unción del rey" traen nuevas reminiscencias bíblicas (20).

Finalmente se encuentra otro punto de vista mestizo y es el que se refiere a la moralidad sexual. En este punto el problema es general en los cronistas que asimilan la moral hispano-cristiana al medio andino, sin tomar en cuenta que los criterios morales y religiosos usados en Europa para tipificar los actos sexuales eran absolutamente diferentes. Santa Cruz Pachacuti asimila los criterios europeos en este aspecto como en todo lo demás. En esta asimilación de los elementos culturales de España, en la suplantación de algunos otros pertenecientes a la tradición andina y a la síntesis que realiza en muchos aspectos, algunos de los cuales he detallado, puede encontrarse la confirmación de la voluntad mestiza en Juan de Santa Cruz Pachacuti, descendiente de los curacas de la región del Collao, a quien podemos considerar indio por razón de su nacimiento, pero que es mestizo en su forma de creer, pensar y escribir.

20. *Ibidem*... pp. 224, 225, 231.

El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima

Por Emilio Harth-Terré

Testimonio de la mayor importancia en este punto del mestizaje es el que nos ofrece el Primer Libro de Bautismos del Archivo del Sagrario de la Catedral de Lima. Descifrado por el P. Domingo Angulo O.P. (-|-) se inició su publicación en la Revista del Archivo Nacional en 1929 (1). Posiblemente la lentitud de su edición, interrumpida siete años, primero, y continuada luego en los cinco siguientes, ha sido una de las causas para que este documento no mereciera de los sociólogos e historiadores el aprecio de la crítica, y se destacase su valor en cuanto revela la inmediata integración étnica que se produjo en nuestra ciudad, y paralelamente —con parejura, si no con mayor intensidad— en otras ciudades del Perú.

Su autoridad como documento de información objetiva la señalo de inmediato en dos de sus aspectos: el primero, el premioso cumplimiento del bautismo del cual nadie se excusaba o excusaba a sus hijos fuesen éstos legítimos o bastardos; el segundo es que la Parroquia de la Iglesia Mayor era la única por entonces en Lima. Sólo en 1550 se fundó la de Santa Ana, de Indios, y en 1561 la de San Sebastián. De tal modo que todos habían de acudir a su fuente bautismal y quedar inscritos en el Libro Parroquial. Es así la estadística más fidedigna y exacta.

Mi examen se inicia desde la primera partida, jueves 9 de mayo de 1538, y se continúa y remata en Mayo de 1548, fecha en la que se interrumpe la descifración —o por lo menos su publicación pues es posible que el P. Angulo guardara entre sus copias la continuación— pero que su muerte truncó la edición. No empece, llegan casi hasta la fecha de la bifurcación de las parroquias. Es pues bastante para in-

1. Revista del Archivo Nacional del Perú. Tomo VII, Ent. II, 1929.— T. VIII, Ent. II, 1930.— Tomo X, Ent. II, 1937.— Tomo XI, Ent. II, 1938.— T. XII, Ent. I y II, 1939.— T. XIII, Ent. I y II, 1940.— T. XIV, Ent. I y II, 1941.

interpretar este proceso de *miscegenación* y *mestizaje* que se opera en la ciudad iberoamericana, y en particular en la de Lima desde el primer momento de su existencia urbana.

Hemos dicho que la prueba del libro es objetiva. La subjetividad de otros hechos la deducimos nosotros; son tan evidentes las inmediatas conclusiones indirectas en este sentido que tenemos que reconocer no haya mayor y mejor ejemplo testimonial para demostrar cómo en ciudad capital como Lima, creación urbana de los primeros años de la Colonia (1535) desarróllase en su vecindario un peculiar sentimiento de paridad racial, y de humano contrapeso y medida entre los diversos grupos étnicos. Esto irá apreciándose en los ejemplos que más adelante presentamos, aunque por tratarse ahora solamente de la presentación inicial de un tema de tanta trascendencia social, reducimos en lo posible dejando el camino abierto a un más largo ensayo, comentarios y conclusiones finales.

Es indispensable algunas atingencias que necesariamente brotan en la interpretación de un texto tan escueto como es la partida bautismal. En primer lugar tenemos el eufemismo para señalar a la concubina india. *Su india* es la locución frecuente en el asiento del bautismo del hijo de un español habido en india. Y este significaba que era la concubina familiar. Y era *india* a diferencia de *criada*, o *moza*, cuando se trata de la mujer morena o de la española. La “moza” era igualmente un eufemismo para señalar a la manceba blanca; “criada” lo era para la mujer morena al servicio del español y por lo común su esclava (o esclava ajena como ya veremos).

Si bien estos hijos eran por lo general fruto del *dagnato concubitum* hemos de admitir lealmente que la presencia del padre y de la india madre en el acto del bautismo significaba la convivencia de la pareja durante los largos meses del embarazo hasta el parto y la ceremonia lustral; y consecuentemente la vida marital bajo el mismo techo.

Son muy pocos los asientos de *ignotus pater*. Sólo hemos hallado una docena en los diez años examinados. La primera partida en este sentido es del 3 de setiembre de 1538. El sacerdote tampoco puso el nombre de la madre; esta era para él “una india de Nicaragua”. El caso —muy excepcional— de la india como esposa legítima aparece en 1548 con Juan Pérez y Catalina *su legítima mujer*. El hecho de que un mismo sujeto llevara a la fuente bautismal dos o tres hijos habidos en la misma india, revelará también que el concubinato se formalizaba en una costumbre doméstica. El bautizo sin la unión legal se cumplía por el párroco sin exigencia, como se ve. Esto revela un *status* de transacción ética que los hechos, por su gravitación, hicieron aceptable.

Los asientos para esos hijos de padre desconocido son escuetos y dolorosamente elocuentes: *hijo de un cristiano e india*; *bauticé a Hernando hijo de un cristiano y de Inés india* (8.I.1548); en otros apare-

cen los padrinos: *Y así mismo a Francisca hija de un cristiano y de Inés, india; fueron sus padrinos Antón Ginobés e Isabel negra* (fecha ut supra).

En lo que al hijo del español con la morena son también frecuentes los frutos del comercio carnal. Señalamos en estos asientos la presencia de *moriscas* y *cordobesas*. Nos vemos obligados a indicar aquí que cuando se trataba del español en el trato con la morena, en el asiento se pone el apellido del padre español. En tratándose de un padre negro sólo se da el nombre de éste. Como se sabe, el esclavo llevaba el apellido del patrón. Se hizo esto frecuente cuando se emancipaban; pero en la fuente bautismal hubiese conducido a penosas confusiones sobre la paternidad. Esta escrupulosidad nos facilita la tarea de selección. Así, en una de las más antiguas partidas del bautismo de un hijo de este comercio entre morenos, el P. Francisco de Leyva lo asienta: *Primero de agosto de 1538: bautizó el cura de esta Santa Iglesia a Diego hijo de Domingo y de María, morisca suya*.

De este modo para el fruto del español y morena tenemos en 1542 el bautismo del hijo de Luis de Ribera con Ana negra (22.IV.1542). En el bautismo del hijo de Juan de Lucas con Isabel igualmente morisca, aparecen cuatro padrinos, dos varones y dos mujeres, todos ellos españoles que confirman no sólo la importancia del sujeto padre sino además su étnica ibérica. Y a la inversa —lo cual parece ser extraordinario— es el hijo de la española con moreno esclavo. Sin excepción alguna, advertimos, el sacerdote asienta cuando se trata de una mujer española, que es india o negra, y de esta última señala si es esclava o libre. De modo que Isabel de Manduja al no asentársele en la partida su raza india o morena es evidentemente blanca; tanto más que el sacerdote apunta *mulato* para el bautizado lo cual evidencia la raza de la madre. Ahora bien, penetrando en el terreno de la especulación, podría ser que esta Isabel de Manduja fuese una de las varias esclavas blancas que habían entre los que por las Capitulaciones de Toledo pudieron pasar al Perú Hernando y Francisco Pizarro (2).

El corolario de esta autorización está en los documentos que me han sido señalados por Felipe Márquez Abanto. En Junio de 1537, en esta ciudad, don Juan de Vallejo se obligó a favor del alcalde don García de Salcedo por 1200 castellanos valor de una esclava blanca; y en esta misma fecha, don Lope de Idiáquez otorgaba carta de libertad a la suya Beatriz por los buenos servicios que le había prestado.

La partida del hijo de Isabel de Manduja se asienta así: *miércoles 14 de abril de este dicho año (1547) se bautizó un mulato hijo de Pedro, negro esclavo de Gonzalo Méndez, y de Isabel de Manduja. ¿Y quiénes*

2. Cedulaario del Perú (Siglos XVI, XVII y XVIII) en la Colección de Documentos inéditos para la Historia del Perú, publicados por Raúl Porras Barrenechea, Tomo I, Lima, 1944. (p. 188).

fueron los padrinos? El Bachiller Ramos y Francisco de Herrera. Este último había sido Regidor y Alcalde de la ciudad en 1539.

Por estas mismas consideraciones nos preguntamos ¿quién fue la madre de Isabel, hija de Jorge, morisco, criado de Ruanza?. El párroco no da el nombre de la madre aquí, y caracteriza a la criatura de *mulata*. Apunta los padrinos: Alonso de Dueñas e Isabel de Valverde (14.V. 1545). ¿Qué mujer blanca había dado a luz a esta criatura cuyo nombre se ocultaba y cuyo padre, afectuoso, acogía?

También hubo fruto del concubinato del español con la mujer morena esclava. No son ciertamente frecuentes los casos bautismales y sólo damos con dos casos en estos años. El 23 de abril de 1539 se bautizó a Martín, *hijo de Zaldivar y de María de San Francisco, esclava de Pedro Navarro*. Estos hijos en vientre esclavo podrían ser manumitidos por el padre. Una Real Orden disponía que en la venta del hijo esclavo de vientre tenía preferencia el padre ⁽³⁾. Son bastante los casos; y hoy tenemos en nuestro santoral a Martín de Porres que lo fue de español y de esclava panameña.

Los hijos de español y mulata aparecen también en el Registro. Transcribimos esta ficha para demostrar cómo el párroco asigna a cada cual su condición étnica. Es el bautismo de Juan, *hijo de Juan Yáñez y de María, mulata*. Fueron los padrinos, *Alonso Bartolomé y Felipa Xácome, mulata* (7.V.1548). Los ejemplos se repiten.

En cuanto al *mestizo* y a su caracterización étnica, por primera vez aparece el empleo del vocablo en la partida del 25 de agosto de 1539 para el hijo de Pedro, *Criado del Camarero*. Este era un indio de servicio, o mitayo, de don Pedro de Villa Real, Camarero de don Francisco Pizarro, conforme es fácil establecerlo por documentos coetáneos.

Es indispensable indicar aquí la ventaja de la denominación y caracterización étnicas que desde los primeros días acostumbraron los letrados y escribientes al poner el nombre del sujeto tratándose de indios o de negros. Esto nos permite hoy distinguir en los documentos, al indio que adoptó el apellido español. Quizá si la costumbre de la adopción tan pronto adquirida por el indio ha sido causa de alguna confusión para sus derechos y obligaciones y la razón por la cual, si el individuo era indio o moreno, se señalase en la correspondiente inscripción de sus generales ⁽⁴⁾.

Pues bien, esta salvedad protocolaria la observamos en los asientos sin excepción y nos permite distinguir al hijo indio del hijo mestizo. El primer nombre español en individuo indio lo encontramos para el bautismo de Niculás, *hijo de Pero García, indio y de Inés, india de Francisco Núñez* (10.IX.1538). Hay otros más, más adelante, y entre

3. Recopilación de las Leyes de Indias, Lib. 7º, Tit. 5º Ley 6o.

4. El Esclavo negro en la sociedad Indoperuana, por E. Harth-terré, Journal of Inter-american Studies, Vol. III. Nº 3, July 1961, University of Florida.

ellos el de "Antonio Picado", *indio cacique de Ana Suárez* que fue bautizado con este nombre el 24 de Diciembre de 1545 siendo sus padrinos Lorenzo de Aldana y la misma Ana Suárez. Don Antonio Picado —el español y auténtico, que había sido Regidor por Lima era a la sazón fallecido. Su muerte es en el año 1541 lo que salva de toda otra duda. Picado, por su parte también en 1539 había bautizado un hijo suyo en india de nombre Bárbola (18.XII.1539) pero a éste se le distinguía con el título de "el Secretario", que lo había sido de don Francisco Pizarro. Francisco de Chávez es indio criado de don Francisco Muñoz. Bautiza a uno de sus hijos en Ana, criada del mismo (25.VI.1547). El capitán don Francisco de Chávez fue muy distinguido por don Francisco Pizarro y había sido su Teniente Gobernador.

Fueron frecuentes los emparejamientos de morenos e indias. Y, naturalmente, el fruto se llevó a la fuente bautismal. Este híbrido se denominó en la lengua de castas *zambo*. El primero que se bautiza es mujer, Leonor, hija de un esclavo de Mazuelas y de india cuyo nombre no se consigna, el 20 de octubre de 1538. Pero es infrecuente el trato del indio con la negra. Sin embargo hay una partida del 16 de octubre de 1547, la primera, del bautismo de Miguel, *hijo de Juan indio y de Inés negra*. Y fue su madrina María de Escobar.

Pero volviendo al mestizo particularmente. El cuadro que nos descubre el Libro en sus múltiples partidas en que aparecen los hijos de español con india nos muestra a los aborígenes provenientes de las más apartadas provincias del Perú. Lima parece concentrar desde sus primeros años a todas las gentes indias del Virreinato. Aparecen los gentilicios raciales y los topónimos regionales arcaicos. Así, *quechuas*, *collas*, *chimos*, *huancas*, etc. se hacen presentes. También los Regionales arcaicos: *Collao*, *Contisuyo*, *Yauyos* o *Canaris*, o de lugares desaparecidos como *Lumbra* o *Mama*. *India de la tierra*, es la india nuestra, lugareña. *Anaconda* o *india de chacra* es también estado con que se caracteriza al varón y a la mujer india respectivamente.

Por otro lado se nos señala la presencia de indios e indias de las otras provincias del dominio español. Y así el párroco asienta en su libro los oriundos de México, Guatemala, (Cuzcatlan), Nicaragua, (Patiapa), Santo Domingo, Panamá (Xipixapa, Tierra Firme), Venezuela (Cubagua), Quito (Cayambe), y Charcas. Pero las más numerosas son las indias de Nicaragua que emparejan con los españoles. Así la miscigenación parece ser completa, definitiva; universal en figura simbólica por las gentes provincianas que aquí se concentran desde tantos ámbitos y castas. Lima es una feria de gentes de las tres razas y de gentes indias de provincias americanas. Es así espejo de cosmopolitismo regional. Las bodas entre indios foráneos se registran por el hijo bautizado: una pareja de indios mexicanos el 21 de enero de 1541. Los hijos de cónyuges nicaraguenses son varios. Una *ñusta* de Jauja bautiza a su hijo

fruto de unión con indio de Nicaragua (11.II.1540). La unión del indio *yunga* con la india *quechua* de tan opuestos temples es un símbolo objetivo de la unidad que va pronto a producirse en nuestro territorio.

Sorprende la cantidad de indias de Nicaragua que hay en Lima en ese tiempo. Esto se explicaría por cuanto ya en 1531, mientras se preparaba la expedición al Perú, llegaron a Panamá algunas decenas de conquistadores desplazados desde Costarrica y Nicaragua; se asentaron en Coaque por algún tiempo mientras se definía la entrada al Perú; ya allí se comerció con esclavos y esclavas que acompañaban a los españoles. En el Registro de Protocolos del llamado "Libro Becerro" cuyo índice ha dado a la estampa Guillermo Lohmann Villena (⁵) se consignan algunas ventas de varones y mujeres (Cajamarca, 1533) pagándose por ellos muy buenos precios entre 200 y 350 pesos "de buen oro". Muchas de estas indias manumitidas aparecen en Lima durante los años a que nos referimos en nuestro examen (1538-1548); pero por los asientos se descubre que durante el año 1540 son más numerosas; y son muchos los españoles que emparejan con ellas. Los mestizos habidos alcanzan la cantidad de 21 sobre un total de 40. En la relación genética que damos al final como *II Apéndice*, se indica quienes emparejaron con indias. Los familiarizados con los grandes nombres del vecindario limeño de otrora apreciarán cuanto de estos personajes los tuvieron con india centroamericana. La junta con la india fue de todos. Desde el encomendero Pedro de Alconchel, Simón de Alzate, Secretario de la Real Audiencia, Alonso Riquelme que era Tesorero de la Real Hacienda, el Teniente de Gobernador Francisco Godoy y el Secretario de don Francisco Pizarro Antonio Picado, hasta gentes de menor cuantía y menestrales: el escribano Real Francisco Alvarez, Alonso Martín Corredor de Lonja, Diego de Torres platero, Francisco de Escobar mercader, Miguel Tristán alguacil, el maestro de jarcias Baptista Ginobés, Juan López el barbero y Martín Sánchez, carpintero. Todos siguen el ejemplo del Gobernador.

Este, aparte de los dos hijos Gonzalo y Francisca que hubo con la ñusta Inés Huallas, hermana de Atahualpa, los hubo en otras indias. El 23 de marzo de 1541 bautiza a Juan habido en Angelina; en 26 de marzo de 1543 es Inés, sin indicarse en el registro el nombre de la madre. Padrinos fueron Francisco de Grecia y Baltazar Bravo, y madrina Elvira, india de Nicaragua. Garcilaso habla de un Francisco habido en la misma Angelina de cuya suerte la Historia no refiere otra noticia.

Los hermanos y parientes no se privaron del emparejamiento con indias al igual que hacía el marqués. Juan bautiza un mestizo Alonso habido en Anyca, *india de la tierra* (21.III.1543). Martín hace otro tanto: en el mismo año de 1539 bautiza a Francisca, en Isabel su criada (25.IX.1539) y a Isabel, en Marina, (18.V.1539). El 1º de mayo de

5. Revista del Archivo Nacional, Tomo XIV, Ent. II, Lima, 1941.

1540 bautiza a otra, Inés, en una india de Cueva el encomendero. Fueron compadres Pedro de Ayala, Pedro de Brizuelas e Inés Tello.

No faltó quien los tuvo a par, en dos indias, y bautiza el mismo año; pero también otros en la misma india, justificando así el concubinato prolongado.

En los cuadros estadísticos puede apreciarse el número de mestizos que nacieron en Lima y se bautizaron en esos primeros años. Si apartamos de las cifras globales los bautismos de indios, y consideramos en el saldo el no pequeño número de bautismos de los esclavos negros bozales, veremos cuán grande era la proporción de hijos mestizos en relación con los legítimos y de españoles. Las cifras son notables para ser significativas.

Pero si el número da cantidad, no debemos descuidar el aspecto de cualidad que significa esta miscegenación inmediata. Una conciencia social se formó de esta suerte en la sociedad limeña en esos años. Lo que apreciamos en el Libro de los Bautismos es suficiente para darnos la más clara idea de esta comunidad y convivencia. ¿De qué emanaba esta paridad social? No me atrevería a dar aún una razón, pero es evidente que, junto con el compadrazgo, la establecía en forma fehaciente.

Pues, a propósito con este *compadrazgo*, los padrinos contraían con la criatura —y por ende con los padres— compromisos que la Iglesia ha destacado en forma muy particular. Se adquiere un parentesco espiritual; éste incluía impedimento dirimente del matrimonio (c. 1079) entre el bautizado y el ministro o padrino, aunque éste sea representado por un procurador (c. 769). Y a los padrinos toca por razón espiritual del oficio aceptado, tener siempre al hijo espiritual por encomendado a su tutela, y cuidar de que se muestre tal en la vida cristiana cual lo prometió en el bautismo (c. 769; v. 1335). Estas recomendaciones las hacía y las hace el sacerdote en el acto sacramental. Figuras sociales de estos padrinzgos resultan así altamente significativas para un ambiente más humano y cordial dentro de la dureza y rigor de la vida en esos primeros tiempos. Se borraron muchas barreras de una estratificación social que se hubiese justificado entonces. Pero no; y los ejemplos del compadrazgo son, repetimos, elocuentes en este sentido. Así, cuando Juan Pizarro bautiza a su hijo con Anyca, son los padrinos don Juan de Mozientes e *Isabel, negra*. En el bautizo de una de las hijas de don Francisco, junto con don Francisco de Grecia y don Baltazar Bravo, es *Elvira, india de Nicaragua* la madrina. No insistimos en los ejemplos: padrinos blancos, criollos o europeos, se dan el brazo con la morena o con la india madrinas; y los mismos encopetados, al bautismo de un hijo de esclavo, acuden al padrinzgo con igual simplicidad y no sin el boato de una ceremonia a la que muchas veces presenciaba, simultáneamente blancos, indios y negros.

El documento es un nutrido repertorio para estas investigaciones. Hay largo que ver en él. No podemos extendernos en sus muchos aspectos históricos, pero queremos resaltar este de *la portuguesa negra*, como se llamaba a la Malgárida, esclava que fue tan fiel a don Diego de Almagro, quien en premio, por cláusula testamentaria que cumplió su ejecutor don Alonso Enriquez de Guzmán, concedió la libertad el 8 de mayo de 1539. Pues bien ella aparece en estos asientos como madrina, o bautizando a sus muchos indios de servicio y esclavos que logró tenerlos. En un asiento de 25 de junio de 1553 aparece haciéndolo para Diego, uno negro que poseía (6).

Antes de terminar esta exposición queremos indicar que encontramos una nueva acepción a la palabra *china* con que se calificaba a algunos sujetos que iban al bautismo. Según el tenor de las partidas equivalía a "india joven". En unas se escribe: *bauticé un muchacho chino, indio...* En otro: *dos chinas muchachas indias, pequeñas...* Y finalmente: *china del Cuzco*.

APENDICE I

Cuadro Estadístico de Bautizos, de Mestizos, y Zambos, indicándose el número de bautizados indios, y el de indias de Nicaragua (N).

1538	Partidas Bautismales	88	(Total)
	— De indios	24	(N) 1
	— De Mestizos	19	
	— De Zambos	1	
	— De Mulatos	2	
1539	Partidas Bautismales	88	
	— De Indios	14	(N) 3
	— De Mestizos	7	
	— De Zambos	1	
	— De Mulatos	0	
1540	Partidas Bautismales	194	
	— De Indios	88	(N) 52
	— De Mestizos	40	
	— De Zambos	3	
	— De Mulatos	1	
1541	Partidas Bautismales	257	
	— De Indios	166	(N) 23
	— De Mestizos	41	
	— De Zambos	8	
	— De Mulatos	2	

6. Primer Libro de Bautismos, Archivo de la Catedral de Lima, fol. 161.

1542	Partidas Bautismales	243	
	— De Indios	118	(N) 7
	— De Mestizos	47	
	— De Zambos	13	
	— De Mulatos	2	
1543	Partidas Bautismales	157	
	— De Indios	80	(N) 8
	— De Mestizos	38	
	— De Zambos	9	
	— De Mulatos	3	
	— De Cuarterones	1	
1544	Partidas Bautismales	135	
	— De Indios	61	(N) 4
	— De Mestizos	24	
	— De Zambos	7	
	— De Mulatos	1	
1545	Partidas Bautismales	255	
	— De Indios	103	(N) 5
	— De Mestizos	38	
	— De Zambos	6	
	— De Mulatos	1	
	— De Cuarterones (indio)	1	
1546*	Partidas Bautismales	24	
	— De Indios	5	(N) 0
	— De Mestizos	3	

* En el Libro faltan casi todos los asientos y se evidencia la pérdida de hojas del libro por los trajines que ha sufrido. De allí la sensible diferencia con los años anterior y posterior.

1547	Partidas Bautismales	373	
	— De Indios	156	(N) 0
	— De Mestizos	63	
	— De Zambos	22	
	— De Mulatos	2	
	— De Cuarterones	1	
1548*	Partidas Bautismales	231	
	— De Indios	102	(N) 5
	— De Mestizos	52	
	— De Zambos	6	
	— De Mulatos	2	

* Las partidas publicadas se detienen en mayo de este año, inc.

APENDICE II

Relación de los apellidos españoles genéricos, padres de mestizos y que aparecen en el Libro de Bautismos, por años.

1538

Baltazar, (?)	Martin, Pero
Bustanza, Pedro de	Narváez,
Díaz, Alonso	Palacio,
Fernández, Juan	Rasquido,
García, Cristóbal	Rodríguez de Zamora, Bartolomé
García, Maese Simón	Rodríguez, Simón
González, Pero	Romero, Francisco
Hontiveros	Ruiz, Bernaldo
López, Alonso	Tortoles,
López, Juan	Torre, Juan de la

1539

Arreche, Juan	Pizarro, Martín
Boscan, Francisco	Villa Real, Pedro de
Picado, Antonio (Secretario)	

1540

Baeza, Rodrigo de (N)	Orduña, (N)
Bolívar, Alonso de (N)	Oxeda, Pedro de
Carrasco,	Pedro (Vizcaino) (N)
Corbella, (N)	Pérez, Juan (N)
Dextre, Domingo de	Pizarro, Martin
Díaz, Francisco (N)	Requexo Alonso (N)
Díaz, Pedro (N)	Rodríguez, Simón (N)
Falcón, Alvaro (N)	Ruanza, Juan (N)
Fresneda, Diego de (N)	Roman, Lorenzo (N)
García, Tomás (N)	Ramírez, Mateo
Garnica, Machín de	Torregrosa, Baltazar (N)
Ginobés, Baptista (N)	Vego, Cristóbal
Hontiveros, Crisóstomo de	Zamudio (N)
Juanes (Aragonés) (N)	Zárate, Juan de
Martin, Juan (Vizcaino) (N)	Zela, Francisco (N)
Medina, Antonio de (N)	

1541

Bonfilio, Miguel de	Godinez, Alonso
Bravo, Fabián	Martin, Pedro
Briones, García	Martínez, Niculas
Casas, Juan de	Mendoza, Francisco
Carabantes, Gómez de	Mendoza, Pedro
Coronel, (N)	Ortiz de Oñate, Juan

Cueva, Juan Gómez de la
 Danda, Pedro
 Feria, Francisco de la
 García de Alvarado,
 Gómez, Baltazar
 Godoy, Francisco de
 Jorge, Sebastián
 Hernández, Lucas
 Hurtado, Francisco
 González de Mayorga, Diego

Olave,
 Pizarro, Fco. (El Marqués)
 Riquelme, Alonso
 Roca, Pedro de la
 Sánchez, Martín (N)
 Sánchez de Valenzuela, Lope
 Solar, Antonio del
 Soria, Damián de
 Vallejo, Juan de

1542

Arias, Vaez
 Badajoz, Juan de
 Carabantes, Gómez de
 Cuellas, Gaspar de
 Chávez, Luis de
 Díaz Melgar, Juan de
 Espinoza, Francisco de
 Fernández, Juan
 Frías, Juan de
 Giraldo,
 Gómez, Martín
 González, Pero
 Grecia, Francisco de
 Guerra, Francisco
 Guete, Alonso
 Hernández, Juan
 Hernández, Francisco
 Hernández, García
 Hernando, Rodrigo
 Herronda, Pedro

Inzarraga, Juan de
 Madrano,
 Montesino, Diego
 Núñez Vaca, Diego
 Pérez, Garci
 Rodríguez, Diego
 Rodríguez, Francisco
 Rodríguez, Francisco (otro)
 Ruanza, Juan
 Sánchez, Bartolomé
 Sánchez, Bernabé
 Sevilla, Hernando de
 Soliz, Juan de
 Torres, Benito de (N)
 Torres, el Platero.
 Torregrosa, Baltazar
 Tristán, Miguel
 Tapia, Lope de
 Vásquez,
 Vélez, Francisco

1543

Antón, Jinobés
 Alconchel, Pedro de
 Alonso, Hernando
 Becerra, Francisco
 Bermeo, Martín de (N)
 Burgos, Cosme de
 Díaz, Diego
 Henao, Juan de (N)
 Joanes (Extranjero)
 Lerma, Diego de
 Lezcano, Pedro de
 Manzano, Juan
 Martín, Alonso
 Martín, Juan

Muñoz, Alonso
 Ortiz, Juan
 Pizarro, Fco. (El Marqués)
 Roayer,
 Rojas, Diego de
 Ruiz, Juan
 Ruiz, Bernaldo
 Salto, Hernando de
 Sánchez, Pero
 Torrizza, Lucas de
 Torregrosa, Baltazar
 Turrado, Gaspar
 Uría, el gallego.

1544

Acevedo,
Beltrán, Ventura
Carbajal, Antón de
Coba, Anton de la
Esteban, Juan
Funes, Rodrigo de
Gutiérrez, Hernán
Gutiérrez, Juan (N)
Hernández, Antonio
Hurtado, Francisco
Jorge, Martin

Márquez, Pero
Ortiz, Pedro
Ramos, Gaspar (N)
Rodríguez, Miguel
Rojas, Pedro de
Simón, el mercader
Sopleana, Juan de
Vela, Juan
Velásquez, Juan
Venero, Pedro
Villalobos, (Agustin?)

1545

Aguado, Cristóbal
Alvarez, Miguel
Alzate, Simón de
Arcos, Juan de
Bermeo, Juan de
Cevallos, Diego
Cherino, Hernando
Díaz, Luis
Escobar, Francisco de
Estepa, Juan
Franco, Juan de Cáliz de
García, Alonso (N)
García, Cristóbal
García, Juan
Guerrero,
Hernández, Pedro
Juanes, (N)

Márquez, Diego
Melgar, Juan de
Montoya,
Olavía, Gaspar
Olias, Juan de
Palomino, Juan
Pérez, Bartolomé (N)
Picón
Quiroz, Antonio de
Ruanza, Juan
Rodríguez, Juan
Salero, Alonso
Sánchez, Atanasio
Tudela, Sancho de
Vafabole, Mateo de
Vásquez, Juan
Zárate, Blas de (N)

1546

Ledesma, Francisco de

Remón,

1547

Alvarez, Francisco
Arcos, Pedro de
Angeles, Bartolomé de los
Balsa, Juan de
Benavides,
Berlanga, Alonso de
Castillo, Juan
Cuéllar, Gaspar de
Dextre, Domingo de
Díaz, Alonso
Escobar, Francisco de
Galán, Alvaro

Mercado,
Miranda, Antonio de
Montero, Anton
Morales, Antonio de
Morales
Muñoz, Pedro
Muñoz
Nicolau, Pedro
Nieto, Blas
Nieto, Cristóbal
Paredes,
Quiñones, Juan de

Gama, Sebastián de la
 García, Hernán
 García, Alonso
 González, Andrés de
 González de Pedrosa, Martín
 González, maestro Pedro
 González, Rodrigo
 Hernández, Alonso
 Herrera, Gutiérrez de
 Holguín, Francisco
 Izasiga, Francisco
 Juan Bautista
 López, Juan
 López, Sebastián
 Martín, Alonso
 Martín, Pedro

Rodríguez, Diego
 Rojas, Juan
 Rojas, Francisco de
 Ruiz, Blas
 Ruiz de Berlanga, Juan
 Sánchez, Juan
 Sebastián,
 Solar, Antonio del
 Torres, Cristóbal
 Torres, Francisco
 Valdez, Alvaro de
 Vergara, Pedro
 Vizcaino, Juan
 Ximenez de Sta. María, Alonso
 Zapata,

1548

Alarcón,
 Albornoz,
 Alcázar, Gaspar
 Angeles Gudiel, Juan
 Araos, Juan de
 Arrieta, Juan de
 Barragan, Juan
 Barrocal, Pedro de
 Beltrán, Ventura
 Broncano, Alonso
 Cancino, Francisco
 Candia, Jorge de
 Dextre, Domingo de
 Díaz, Luis
 Drago, Baltazar (N)
 Duran, Andres
 Fernández, Juan
 Fernández Pedro, (N)
 Fiero, Juan de
 García, Cristóbal
 Gómez, Cristóbal (N)
 Guerrero
 Gutiérrez, Diego

Hernández, Gaspar
 Hurtado, Francisco
 Maldonado, Diego
 Martín, Francisco
 Montalvo, Alonso
 Núñez, Francisco
 Núñez, Pero
 Peña,
 Pérez, Alonso
 Pérez, Juan
 Pérez de Vargas, Garci
 Rodríguez, Domingo
 Rodríguez, Juan
 Rodríguez, Francisco
 Roman,
 Romelo, Juan de
 Salazar, Diego de
 Sambrano, Juan
 Sánchez, Juan
 Solar, Antonio del
 Vilchez, Francisco de
 Villalobos, Pedro de
 Yáñez, Hernán

Un intento de mestizaje cultural en la selva del Perú

Por Séfano Varese

Si se acepta como presupuesto que toda tentativa de cristianización y occidentalización de las poblaciones indígenas, durante los siglos XVI y XVII, alcanzaba rara vez resultados satisfactorios, se puede pensar también que dichos intentos desembocaban casi siempre en fenómenos de mestizaje cultural. Manifestaciones incontroladas de préstamos, de intercambios de tradiciones distintas que no indican necesariamente, en los primeros años de conquista, un proceso de aculturación. La interacción aculturativa supone, pues, que la sociedad subordinada sea profundamente modificada por la sociedad subordinante la cual introduce la alternativa de la adopción de nuevos rumbos culturales o la desintegración.

Las poblaciones de la "montaña" o selva alta peruana, si bien soportaron desde muy temprano el impacto de exploraciones españolas, estuvieron a salvo de efectivas acciones de dominio cultural y por lo tanto de los consiguientes cambios bruscos.

Sin embargo hacia el final del siglo XVI se registra una entrada muy interesante, prólogo de un ensayo de colonización de mayores alcances. Se trata de la exploración de la selva al este de Jauja y Andamarca que emprendieron el padre jesuita Juan Font y el hermano Nicolás Durán Mastrillo en noviembre de 1595. La relación que nos queda es muy simple. Consta de dos cartas: la primera escrita por Font el 5 de noviembre de 1595 al P. Provincial Juan Sebastián desde el valle de Inopay, la segunda escrita al mismo Provincial unos días después por Nicolás Mastrillo (1). Estos documentos constituyen la primera relación algo detallada sobre los indios *pilcozones* o *campa*. De hecho con el nombre *pilcozones* se designan, hasta la segunda mitad del XVII, las poblaciones de la ceja de selva del Cuzco, de Huamanga y de Jauja, o sea las poblaciones del grupo idiomático arawak pre-andino de los *machiguenga* y

1. JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Tip. M. Hernández, 1881-1897, T. II, Ap. III, p. XCII.

campa. Estas dos últimas denominaciones son de aparición posterior en los documentos (2).

No se necesita subrayar la importancia de estas dos cartas como documentos etnohistóricos, pero en esta ocasión queremos solamente señalar el desarrollo y el epílogo de la empresa. Al padre Juan Font la entrada interesó muchísimo, porque poco tiempo después, durante el gobierno del virrey Luis de Velasco, la repitió. Siempre pasando por Andamarca pero esta vez en compañía de otro jesuita, el hermano Navarro. No satisfecho aún Font entró tres veces más a los Andes por el río Mantaro, antes de su unión con el Apurímac.

Estas expediciones se debieron de realizar antes de abril de 1601 ya que alrededor de setiembre del mismo año vemos a Font llegar a la corte en Valladolid acompañado por dos indios, un mapa del país descubierto y una carta para el confesor del rey. En ella Juan Font relata su primera expedición, describe y aumenta el miedo de los *pilcozones* a los soldados españoles y añade: "...me pidieron que no los desamparase y que suplicase a S.M. los admitiese por vasallos..." (3). Pero todo este entusiasmo no es puramente apostólico. En efecto antes de abandonar el Perú el jesuita deja encargadas las mil leguas del nuevo territorio descubierto en manos del capitán Manuel Zurita Nogueral. Este, según proveído del virrey Velasco, se instala con dos compañeros "... en la tierra de los indios infieles de *Río Marañón*", exactamente en el valle de Ancomayo, o sea en el punto donde el río Mantaro se reúne con el Apurímac (4).

La carta de Font continúa con más fuerza de convicción. Hay un pequeño resumen de las entradas anteriores, algo confuso pero ciertamente eficaz, donde las nuevas tierras aparecen "muy pobladas" y llenas "de grandes cosas". Y como extremo recurso de su dialéctica acude al viejo exótico argumento casi siempre infalible: "Y traje estos dos indios en mi compañía con este fin, para que yendo allá los animen y digan cómo vienen por su causa y lo que S.M. manda porque á ellos les darán crédito" (5).

2. Cf. TOLEDO, Francisco de, *Provisión del Virrey don Francisco de Toledo concediendo á Martin Hurtado de Arbieta, á su petición, los privilegios de Conquistador*. (4 de noviembre de 1575, Arequipa). En MAURTUA, Víctor, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Cía., 1906, T. VII, p. 211. Cf. también la *Información de Servicios de Francisco de Valenzuela, 1578-1592*. Declaración del testigo don Gerónimo de Marañón, en MAURTUA, V., op. cit., T. VII, p. 109. Véase también TOLEDO, Francisco de, *Relación de los yndios de guerra que están en las fronteras de los yndios christianos de la Governación del Reyno del Pirú*. (20 de marzo de 1573). En MAURTUA, V., op. cit., T. I, pp. 101-103.

3. JIMENEZ DE LA ESPADA, M., op. cit., T. IV, últ. ap., p. CLXVII.

4. Ibid., pp. CXLVII-CXLVIII. Ancomayo, río Acón, Angoyacu, Río de Jauja, Cintiuhailas o Antiguo Marañón, todos sinónimos usados en varias épocas para indicar el río Mantaro.

5. Ibid., pp. CLXIX-CLXX.

El padre Font obtiene en poco tiempo lo que se había propuesto. Tal vez en el asunto interviene una dama de la familia Sandoval, es cierto que el jesuita pide hábilmente que el marqués de Zea, hijo mayor del duque de Lerma, sea nombrado protector de la nueva conquista. Lo cual explica que la provincia sea llamada Nueva Lerma. Los métodos misionales de la Compañía inspiran a Font el plan de acción. En primer lugar pide que se funde un pueblo de 500 indios en el valle de Ancomayo, junto al río Cintihuailas (Mantaro). Allí en un Seminario o Colegio se educarían a los hijos de los indios que así servirían también de rehenes. "El cuidado de dotrinar este pueblo y del seminario se podrá dar á los padres de la Compañía, y así lo pido en nombre de los indios... Los obispos no conviene se entremetan en cosas deste pueblo ni en visitarlo ni en cobrar diezmos hasta que Su Santidad mande lo que ha de hacer..." (6). Peligrosos votos de independendencia que comprometerán el éxito de todo el proyecto, y que sin embargo debían formar parte del acuerdo tomado con el "Capitán de la dicha frontera y tierra de guerra", don Manuel Zurita. Para éste el pedido de Font establece gran parte de los productos obtenidos con el trabajo de los indios, a los que se les dará tierra, herramientas y hospital donde curarse. El resto de los productos será para el virrey y finalmente una pequeña porción serviría para el ornato de la iglesia y para comprar objetos de canje para los indios "infieles" (7).

A fines de noviembre de 1601 el P. Font deja España. Tiene una cédula real que lo autoriza a la conquista y conversión de los indios *pilcozones* y de los de Nueva Lerma. Pero el jesuita quiere asegurar el resultado de su gestión. Antes de llegar a Lima se pone en contacto con el virrey y le sugiere una entrevista secreta sin que el Rector del Colegio de San Pablo lo sepa. En marzo de 1602 el virrey Velasco y Juan Font se encuentran y se acuerda que este último "... haga luego su misión y entrada a los indios infieles que viven en los *Andes* y tierra de guerra, frontera de la ciudad y provincia de *Guamanga* y *Valle de Sángaro*". Además se conceden tierras al capitán Zurita que van de Abancay, Azángaro hasta Jauja. O sea, como apunta Jiménez de la Espada, una jurisdicción escandalosa y arbitraria (8).

Dificultades surgidas en Lima antes de la ejecución del plan, retienen a Font en la capital, quedando así sus entradas como un simple intento preliminar. Pasarán cerca de cuarenta años antes que los *campa* atraigan nuevamente la atención de los misioneros y de los colonos españoles.

Mas para los indios *campa* la mejor protección, la barrera más eficaz, la constituye su misma cultura. El hecho de no vivir agrupados en pueblos, de practicar un cierto nomadismo, aunque diluído en períodos

6. Ibid., p. CLXII.

7. Ibid., p. CLXXXIII.

8. Ibid., pp. CLXVII-CLXVIII.

de dos o más años, de creer firmemente en sus ideas tradicionales, aun sin manifestarlas abiertamente ni oficializarlas en una actividad cultural, todos estos elementos o sea su misma esencia cultural, forman su mejor defensa contra la llamada "civilización". Lo que explica en parte que los *campa* a pesar de haber sido entre las primeras poblaciones de la selva a las que se ha acercado el español, a pesar de ser también el grupo más vecino a la Cordillera y por lo tanto el más susceptible de influencias colonizadoras, conserva hasta ahora casi intacto su contorno cultural. Esta observación no niega absolutamente la existencia de una dinámica interna; negación, por otra parte, insostenible con argumentos etnológicos.

Contribución de las mestizas a la Emancipación del Perú

Por Judith Prieto de Zagarra

En la gran epopeya de la Independencia del suelo peruano, los mestizos han representado un gran porcentaje de rebeldía, de protesta y de anhelo por la independencia reclamando siempre como decía Garcilaso: "la tierra suya por venir de sus padres conquistadores del reino y sus madres naturales de él". Fueron por ello mestizos los organizadores de motines y levantamientos contra Corregidores y Encomenderos y luego integrantes y animadores de los más importantes movimientos libertarios, entregándose a la lucha sin reservas.

La mujer no estuvo ausente en estas inquietudes, antes bien brindó en cada una de las acciones su más decidida colaboración, la que se convirtió en muchos casos en poderosos determinantes de la empresa emancipadora; por ello es imperativo de justicia relieves la actitud femenina a lo largo de las luchas independentistas de los siglos XVIII y XIX, ya que si así no se hiciera, los enfoques históricos resultarían unilaterales e inconclusos frente a una verdad patente heroica como fue la actitud de la mujer en la etapa emancipadora.

Mestizas fueron las valerosas cuzqueñas que intervinieron en el movimiento de Túpac Amaru desde Micaela Bastidas integrando el Consejo de los Cinco, mente directriz de la revolución, hasta las cuarenta y dos mujeres que la acompañaron sufriendo penas y castigos diversos desde los crueles de la afrenta pública, muerte, descuartizamiento, marcha forzada a pie desde el Cuzco a Lima, hasta la pérdida de todos sus bienes, entre ellas Marcela Castro, Ursula Pareda, Francisca Herrera, Catalina de Zalas y Pachacuti, Cecilia Túpac Amaru, Felipa Mendiguri, Margarita, Martina, Patricia, Ascencia y Santusa Castro, Isidora Escobedo, Antonia Cayombina, María Cruz Guamancoponga y Gloria Malque. Las crueles sentencias de muerte y penas infamantes están consignadas en documentos de "Autos de la Cabeza de Testimonio del Movimiento de Túpac Amaru".— Sala del Crimen.— Cuzco con fecha 21 de Julio de 1783. Firmó el Oidor Don Benito de la Mata Linares, siendo Fiscal Don José Zaldívar y el Escribano de la Causa Don Agustín Chacón Becerra. De

igual manera la relación de mujeres que integraron la caravana de la muerte del Cuzco a Lima se encuentra consignada en la relación enviada por el Comandante Don Gabriel de Avilés al Corregidor de Azángaro Don Lorenzo Zala y Zubiría y otros detalles de la participación heroica de estas mujeres está en el Archivo General de Indias en Sevilla.— Sección Real Audiencia de Lima.— Legajo 1046.

El movimiento tupacamarista tuvo repercusiones en diferentes lugares del país; en Huarochirí localidad cercana a Lima se produjo en 1783 un levantamiento dirigido por Felipe Velasco y Ciriaco Flores, interviniendo en él numerosas mujeres indígenas y mestizas destacando Manuela Marticorena y Manuela Rodríguez, las que al fracasar el movimiento fueron condenadas a penas de azotes, a diez años de reclusión en un beaterio y luego a destierro perpetuo a veinte leguas de distancia de la capital.

A fines del siglo XVIII se produjeron los tumultos del pueblo de Pausa; indígenas y mestizos se rebelaron contra las disposiciones de nuevas tributaciones; numerosas mujeres animaron con entusiasmo el movimiento entre ellas las mestizas Micaela Valeriana, María López y Romualda Balbuena. En 1795 en la localidad de Ferreñafe se produjo la asonada en rechazo de las disposiciones virreinales de que era portador el Sub-Delegado de Lambayeque Don José Alvaro Caveró; fueron sucesos que derivaron en cruentos combates en los que tuvieron activa participación mujeres como Gertrudis Castro, Simona Vilelas, María Salazar e Isidora Alvarez, condenadas luego de sofocado el movimiento, a penas de azotes, destierro y pérdida de sus bienes, tal como se desprende de la lectura del Expediente sobre los sucesos de Ferreñafe.— Real Sala del Crimen.— Lima.

Dentro de esta etapa pre-Sanmartiniana, no podemos dejar de considerar a las mujeres limeñas, mestizas y criollas que con inquietudes literarias y patrióticas ofrecían sus residencias para las tertulias en las que se mezclaban los comentarios, las expresiones literarias de la época y la propaganda revolucionaria. Mariana de Orbegoso, Manuela Plat, Candelaria Palomeque y Mercedes Arnao, fueron acusadas por sus ideas liberales al Tribunal del Santo Oficio. Otras como Ana Daza, Josefa Carrillo, Manuela Estacio, Petronila Ferreyros, Mercedes Nogareda, Hermenegilda Guisla, Antonieta Bernal, Narcisa Arias, Rosario Valdivieso, Angélica Zevallos y Brígida Silva de Ochoa, fueron auxiliares valiosos en las conspiraciones del Conde de la Vega del Ren y de Riva Agüero; fueron los enlaces seguros entre los patriotas de la ciudad y los emisarios de San Martín; por eso muchas de ellas sufrieron prisión y vejámenes.

En la gran revolución de Mateo Pumacahua en 1814, dentro de su magnífica organización, en la que actuaron mestizos en su mayoría tanto peruanos como argentinos, la mujer tuvo así mismo importante y sobre todo heroica participación. Juana Noín la cuzqueña, que al lado de

José Angulo ayudó a los insurrectos en el pase de las comunicaciones urgentes y secretas, hasta caer prisionera por las tropas del capitán José Fiscar. Las valerosas patriotas paceñas que intervinieron activamente en las tremendas luchas del sitio de La Paz y que cayeron frente a la superioridad de fuerzas de las tropas del general Juan Ramírez, que las sometió a las más crueles torturas como a Doña Vicenta Eguino, a Simona Josefa Mansaneda, sufrió afrenta pública recibiendo doscientos latigazos en la plaza de La Paz, después de los cuales murió, sin haber traicionado a los suyos, Ramona Senosain condenada a clausura perpetua separándose para siempre de sus familiares. En la columna que organizara Pumacahua y que debía dirigirse a Huamanga, está la actitud de una mujer del pueblo, la mestiza conocida en la Historia como Ventura, su apellido se ignora, sólo se sabe el apodo "Ccalamaqui" que quiere decir andrajoso, brazos cubiertos por trozos de trapos, así ésta mujer humilde al frente de un grupo numeroso de mujeres huamanguinas el 31 de Agosto de 1814, arengando a la multitud se dirigió al cuartel de Santa Clara enfrentándose al capitán español José Vicente de la Moya, exigiéndole la salida de la tropa de indígenas y mestizos, de sus maridos e hijos que habían sido reclutados el día anterior para impedir la entrada de la columna de Béjar y de Angulo. Esta fué la primera protesta, el reto inicial, el grito primigenio por la libertad dado en Huamanga y que la historia recordará eternamente, porque el éxito coronó la gestión de la Ccalamaqui, el pueblo logró salir de la ciudad y se unió a las triunfantes fuerzas de la revolución.

En Arequipa entre las luchas seguidoras de la revolución está Magdalena Zenteno, hermana del cura de Cailloma don Manuel Zenteno. Ella por su gran participación en el movimiento de Pumacahua en Arequipa fué sometida a juicio por el general Juan Ramírez el 14 de Enero de 1815 y luego de haber escuchado los testimonios fue condenada a servicio perpetuo en el Convento de Santa Catalina.

Con la llegada de San Martín al Perú, se inicia otra etapa de lucha en la que también las mujeres de todo el país tuvieron destacada actuación:

- 1.—Como valiosos auxiliares en las conspiraciones y ayuda a los patriotas en la ciudad de Lima sobre todo.
- 2.—Socorro económico y facilidades a los que luchaban en las monteras o guerrillas.
- 3.—Ayuda económica a las tropas libertadoras.
- 4.—Intervención directa en las contiendas sobre todo en las campañas de la Sierra.

En Lima las mujeres se esmeraron en organizarse para colaborar para el triunfo de la libertad, entre ellas destacó la guayaquileña Rosita Campusano, y la limeña Carmen Guzmán a quienes se debe la gran es-

trategia para el reparto de propaganda y la rendición final del batallón Numancia. Catalina Fernández de Geraldino, Lucía Delgado esposa de Francisco de Paula Quiroz y Brígida Silva, así como las heroicas Carmen Noriega y Gertrudis Coello, facilitaban la salida de los patriotas de Lima hacia el Norte, embarcándolos por las playas de Barranco y Agua Dulce. Las religiosas en los conventos sirvieron en la custodia de comunicaciones importantes, ellas fueron colaboradoras eficaces en la emancipación, por eso San Martín después de proclamada la Independencia condecoró con la Banda de Seda por su Patriotismo a treinta y dos monjas, cuya relación está en la Gaceta de Gobierno de 1821.

Ayudaron a las montoneras con dinero, ropas o datos importantes la iqueña Agustina Antoñete, que colaboró con la montonera del chinchano Antonio Pola y facilitó el ingreso a Ica de la caballería de Raulet, por éstos actos sufrió prisión por orden de Rodil en el cuartel general de Chavalina. De igual manera las hermanas pisqueñas Francisca Sanches de Pagador y Josefa Sánchez colaboradoras notables de San Martín. Dentro de las montoneras pelearon numerosas mujeres anónimas, entre ellas Miller recuerda en sus "Memorias" a la esposa del guerrillero Cayetano Quiroz, de la que desgraciadamente ni la historia, ni los documentos de la época dan a conocer su nombre, Miller dice de ella: "En todos los combates de Quiroz, estuvo acompañado de su mujer, heroína valiente, leal, temeraria, audaz, joven fuerte y cual nueva amazona intervino en los encuentros de San Jerónimo, de Santa Eulalia aniquilando a un destacamento español, luego en Quillapata y en la sangrienta acción de Huampaní derrotando e hiriendo a Rodil. Cayó peleando bizarramente en Paras al pie del hombre amado, quien transportado de dolor por tan irreparable pérdida aceleró sus ímpetus buscando la muerte, extremó su arrojo en la Puntilla cayendo prisionero y siendo ejecutado en la Plaza de Armas de Ica el 5 de Mayo de 1822".

Existen documentos que atestiguan la importante ayuda económica de las mujeres de todo el país a las tropas del ejército libertador, es realmente conmovedor apreciar las colectas que se hicieron en Lima desde especies, alhajas, títulos, cédulas, dinero etc., para la adquisición de armas y ropa para las tropas y hasta para adquirir navíos para la Patria naciente. Es muy larga la lista de expresiones de patriotismo reconocidas después por el Gobierno entre ellas Juliana Montero de Balleto, María Ulloa, Rosa Delgado, María Islas, Baltazara Flores de Paredes, Lorenza Carbajal, Juana Portocarrero, María Jacinta Acebedo, Manuela Vilchez, Josefa Balcarcel, Gregoria Torres etc. O como la patriotas del Norte que entregaron sus vajillas de plata, dinero y que confeccionaron prendas para vestir íntegramente al primer batallón que se llamó "Perú" N° 1 que consiguió la libertad del Norte; entre ellas estuvieron: Micaela Merino, la mujer que bordó la primera bandera que ondeó en la proclamación de la independencia de Trujillo, Natividad Pinillos de Eléspuru,

Tomasa Méndez de Bringas, Estefanía Miñano, Catalina Agüero, Narcisca Iturregui, las heroicas combatientes de la batalla de Higos Urco con la legendaria chachapoyana Matiaza Rimachi.

En las campañas de la Sierra, dirigidas por Alvarez de Arenales y luego en la etapa final de la Independencia es decir en la época de Bolívar y Sucre, las mujeres dieron su gran cuota de sacrificio. Particularmente las represiones en la zona central fueron cruelísimas y por lo tanto la ayuda femenina fue mucho más intensa, no sólo con dinero o especies sino con su vida misma. Páginas de heroísmo han escrito Petronila Abeleyra de Otero, la gran colaboradora del patriota Francisco de Paula Otero en Tarma, Paula Huamán y Eufrasia Ramos, integrantes de la montonera de Miguel Artica de Tarma las cuales sufrieron cruel tortura, se les arrancó la lengua y luego fueron fusiladas, las heroínas Toledo madre e hijas que cortaron el puente Balsas para salvar a las tropas de Alvarez de Arenales, en Concepción, en cuyo pueblo también se recuerda el sacrificio de Bonifacia Pando cruelmente azotada sobre el cuerpo mutilado de su marido y condenada a morir de hambre. Doña Emeteria Ríos de Palomo que prefirió la muerte antes que la traición, siendo fusilada por Canterac en el pueblo de San Agustín el 29 de Setiembre de 1821, esta Lancera de la Libertad, como después la proclamara San Martín, murió con los gritos de ¡Viva el Perú! y ¡Viva Canta!

María Parado de Bellido en unión de las grandes heroínas refulge entre las mujeres notables de América, ella en unión de Francisca Caballero, de la mestiza chorrillana Melchora Balandra, de las limeñas Juana de Dios Manrique de Luna, Carmen Riva de López Aliaga, Tomasa Garai, Carmen Palacios de Tellería, Juana Sánchez de Zumaeta, Agueda de Tagle, María Visitación Requena, Antonia Zumaeta de Riquero, la ayacuchana Trinidad de Celis, la cajamarquina Josefa Castañeda de Bonifaz, de la iqueña Manuela Carbajal y de la quiteña Manuela Sáenz, así como de las miles de mujeres anónimas que cayeron a lo largo de las rutas de la Patria en el afán de lograr su independencia, son la expresión de la actividad notable que le tocó desempeñar a la mujer en el Perú en los días de lucha de los siglos XVIII y XIX.

Por lo expuesto y dada la gran importancia del presente Congreso, me permito proponer:

- 1.—El reconocimiento de este Honorable Congreso a la actitud importante y muchas veces decisiva que desempeñó la mujer peruana mestiza y criolla en las luchas por la Emancipación.
- 2.—A la necesidad de difundir las vidas ejemplares de las mujeres heroicas que se sacrificaron por el amor Patrio, como el mejor ejemplo a la juventud.
- 3.—Que se consignen a pedido de este Congreso de Historia del Perú, las actitudes de la Mujer Peruana en la Gesta de la Emancipación, en los textos de estudio de la Historia del Perú.

Algunos aspectos del mestizaje en el Perú durante el siglo XVIII

Por Carlos Deustua Pimentel

Plantear el problema del mestizaje peruano en el siglo XVIII en toda su amplitud es tarea ímproba que no puede agotarse en una sola ponencia. El presente trabajo, pues, se referirá —como lo advierte su enunciado— a algunos aspectos de este proceso de mestizaje, que en el siglo XVIII, tiene para nuestra Patria una significación muy especial.

Queremos sólo plantear algunos hechos y dejar sentadas algunas premisas sobre nuestra historia social, cuyo núcleo, como bien sabemos, lo constituye el estudio de los grupos sociales. Mas la dificultad de este estudio estriba en que en toda sociedad de gran complejidad como la peruana del setecientos, no puede haber un criterio único para establecer y clasificar los distintos grupos humanos. Cada individuo —dice el historiador español Antonio Domínguez Ortiz— tenía (y tiene) conciencia de pertenecer a varios.

Por otro lado, como para diferenciar a estos grupos humanos se manejan los conceptos de “casta”, “estamento” y “clase”, conviene deslindar la significación y el contenido de cada uno de ellos.

“*La casta* se basa en diferencia de plano vital (mas) hondo, a las que se superponen otras de tipo económico, político, cultural. Las relaciones entre individuos de distinta casta están llenas de tabúes y elementos irracionales; no es raro que se llegue a la repulsión biológica, la repugnancia inmotivada al mero contacto físico. Puede haber separación, pero también identidad religiosa”.

“*El Estamento* tiene una base jurídica, un fundamento reconocido en el orden social. No implica, como en el régimen de casta, una impermeabilidad absoluta; pero sí los contactos con los otros estamentos son bastante libres, hay normas muy estrechas para entrar y salir de él; unas veces son raciales y genealógicas (nobleza de sangre); otras jurídicas, ya de derecho divino (sacerdocio) ya humano (nobleza y privilegio). Las relaciones con los otros grupos suelen estar reguladas por normas estrictas (aunque no sean escritas) cuya infracción lleva aparejada una descalificación social. Existe una tendencia a la especialización profe-

sional; la posición económica es muy variable y no constituye un criterio básico”.

“Las clases sociales tienen un fundamento económico profesional; son grupos inorgánicos, sin reconocimiento legal, como corresponde a una etapa de liberalismo estatal. No importa sólo la cuantía, sino la naturaleza de los ingresos y hasta su periodicidad. Hay normas, no escritas pero bastante vigorosas, sobre tratamientos, recreos, educación, símbolos, convivium, y sobre todo connubium” (1).

Esclarecidos estos conceptos, interesa precisar, pues, si la organización social peruana en el XVIII, fué de castas, estamental o cuasi estamental. Se descarta la posibilidad de una organización basada en clases sociales toda vez que —de acuerdo a lo antes enunciado— las clases responden a un ordenamiento decimonónico, tras la ruina o caída de la sociedad estamental, sin que pueda negarse que la antigua sociedad estamental pudiera tener algunos rasgos clasistas, ni tampoco que en la estructuración de clases sociales no se encuentren rezagos o huellas de un espíritu estamental.

El proceso del mestizaje en el siglo XVIII.— El mestizaje prosigue cada vez con más intensidad a lo largo del siglo. No obstante las cortapisas legales y los prejuicios sociales, el mestizaje avanza en un proceso integrador incontenible.

La proliferación de este mestizaje hubo de preocupar a la corona española y es así como frente a estas uniones mixtas —la mayoría de las cuales se producían fuera del matrimonio— se encuentra en la legislación un derecho inferior a los mestizos a quienes se considera incapaces de ocupar cargos públicos y de tener honras y dignidades.

Aún cuando una de las Comisiones de este Congreso analizará los aspectos jurídicos del mestizaje, en forma integral, no podemos omitir una referencia, aunque sea tangencial, a la reglamentación del proceso del mestizaje en el siglo XVIII.

En la utilísima recopilación de Konetzke se encuentran numerosas Rs. Cs. que se refieren a los mestizos y a las llamadas castas coloniales. Citaremos algunas de ellas: Se establece que no vivan en pueblos de indios, que no lleven armas, que no sean escribanos; se precisan las normas sobre su ordenación sacerdotal, se manda que paguen tributos, etc. Muchas de estas normas legales son reiteraciones de Rs. Cs. que se habían promulgado al comienzo de la Colonización —el que no vivan en pueblos de indios por ejemplo— mas otras son nuevas y revelan una evolución evidente del Estado español respecto al régimen legal al cual deben someterse los mestizos y las otras castas: el ingreso a las órdenes religiosas, que antes les estaba vedado y la obligación de tributar, antes sólo referida a los indios, pongamos por caso.

1. Domingo Ortiz, Antonio. *La Sociedad Española en el siglo XVII*. Madrid, 1963.

A través de esta minuciosa ordenación legal se advierte, pues, una honda preocupación del Estado español respecto a estos grupos humanos —los mestizos y otras castas— cuyo número ha aumentado enormemente y cuyo *status* es muy otro al de los siglos XVI y XVII. En la conquista, bien es sabido, el mestizo puede asimilarse a la condición del padre español y luego cuando aumenta en número se torna en problema social: es el caso de los mestizos desadaptados, levantiscos, trastornadores del orden establecido que van a ser lanzados a la periferia de la estructura social. ¿Quiere decir esto que en el XVIII ha desaparecido el problema del mestizo en el ámbito social y político? Ciertamente que no. En la legislación se puede advertir muy claro el problema y el Estado español lo tiene muy presente.

Aun cuando el proceso del mestizaje se desarrolla principalmente a través de uniones extramatrimoniales —y de allí precisamente los prejuicios de orden religioso contra los mestizos y las castas— la Corona estuvo atenta siempre para reglamentar —limitar en muchos casos— los matrimonios entre personas llamadas “desiguales”. El historiador argentino Zorraquin Becú al estudiar la condición jurídica de los grupos sociales superiores, menciona la pragmática de 23 de marzo de 1776 que dispuso que los menores de 25 años debían pedir el consentimiento de los padres, abuelos, parientes o tutores, antes de celebrar los esponsales, bajo pena de perder sus derechos hereditarios. “Al extenderse este régimen a las Indias —dice este historiador—, la Real Cédula de 7 de abril de 1778 excluyó de él a “los Mulatos, Negros, Coyotes, e individuos de castas y razas semejantes”. Más tarde se estableció a pedido del Virrey del Río de la Plata que no se podrían efectuar “los matrimonios de personas de conocida nobleza o notoria limpieza de sangre, con las de Negros, Mulatos y demás castas aun quando unos y otros sean de mayor edad, sin autorización de los virreyes o audiencias, porque de lo contrario “se originaria la confusión de las familias, y otros gravísimos perjuicios de funestas resultas”.

Había, pues, un propósito claro de impedir el cruce de sangres diversas y de mezcla de razas, no porque los españoles tuvieran prejuicios de orden racial. Los españoles —ya lo ha señalado Rosenblat— no tenían ninguna pureza racial que defender. Encrucijada de pueblos y razas, España era también mestiza y mestizos los españoles que habían venido al nuevo Mundo. La razón, o las razones, de estas prohibiciones eran, pues, políticas. “Difícil sería precisar la política Real en cuanto a la estructura social y división de clases. Los Monarcas, lo mismo que sus súbditos, daban por sentado que en toda sociedad organizada debe haber clases; no persiguieron la demolición de los privilegios Estamentales sino en cuanto eran obstáculo a su política de poder, y si encontraban fuerte resistencia, retrocedían. Se tendía a asegurar, mediante normas rigurosas la superioridad de ciertos grupos sociales frente a los demás.

¿Y ello por qué? Porque la estructura social indiana tenía una base cuasi estamental, en la que los grupos dirigentes eran la Nobleza o Aristocracia de la Tierra, la Alta Burocracia y el Clero". "En el siglo XVIII las informaciones de limpieza de sangre, tendientes a demostrar la legitimidad de nacimiento y el origen exento de toda mácula, reemplazaron a las antiguas "informaciones de mérito y servicios" y se convirtieron en el requisito indispensable para alcanzar aquellos destinos y otros muchos beneficios y nombramientos" dice Zorraquin.

Mas estas disposiciones legales no se compadecen con otras que reflejando el triunfo paulatino de otras ideas, encierran postulados igualitarios y vienen a destruir antiguos planteamientos que consideran conveniente y político el relegamiento y la inmovilidad social de las castas. Ejemplo claro de lo afirmado es la declaración que hace Carlos III respecto a los oficios de curtidor, herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros semejantes —que por cierto ejercían los mestizos y otras castas— considerándolos honestos y honrados; que su ejercicio no envilecía a las familias ni impedía obtener empleos municipales o alcanzar la hidalguía; y que la ilegitimidad tampoco era obstáculo para profesar las artes y oficios.

Los mestizos y las castas.— En el siglo XVIII aparece con una frecuencia mayor que en las épocas anteriores, la denominación de castas para las diversas mezclas o entrecruzamientos humanos. El término de *casta*, en los documentos oficiales o en los testimonios particulares, conlleva una significación despectiva, se refiere siempre a los más bajos estratos sociales, a la gente de condición servil.

¿Esta denominación de *casta* es correcta? Si nos atenemos a lo enunciado al comienzo de este trabajo, ciertamente no se puede hablar de castas coloniales, —si éstas son impermeables, si no se comunican, si no se cruzan— porque es de todos conocido que hubo una gran movilidad social en las castas coloniales: se entrecruzaron entre ellas, se mezclaron infinitas veces. Mas en los documentos coetáneos encontramos el término *casta* para referirse a estos grupos humanos. El término no ha sido aplicado, pues, por los historiadores posteriormente, sino que está en la mentalidad, o mejor dicho, es un término de la época. Por otro lado la legislación española, supo distinguir a estas denominadas castas de los mestizos propiamente dichos, vale decir de los hijos de español con india. Muchas veces aparecen igualados a los negros y mulatos en las penas impuestas por graves delitos —dice Konetzke— pero por lo general, los mestizos, como hijos de españoles e Indias, debían "distinguirse de las otras razas, como lo hacen por varias razones las leyes y la común consideración". La legislación, pues, distingue a los mestizos situados en un estrato social más elevado de las castas propiamente dichas; y esta distinción es válida no solo en el ámbito oficial, sino también en la *común consideración*, vale decir en la estimativa social. El

mestizo —fusión de español con india— se siente distinto y superior si cabe— de las distintas castas coloniales. A este respecto es de verdad ilustrativa la Consulta del Consejo de Indias sobre la habilitación de Pardos para empleos y Matrimonios de julio de 1806 que inserta Konetzke en su Colección de Documentos. Se advierte allí que en una Monarquía como la española, la clasificación de clases contribuye a su mejor orden, seguridad y buen gobierno, y se estima que aunque la humanidad y religión exige se les mire (a los pardos y otras castas) y trate con el respeto a vasallos y hombres, siempre es conveniente y debe haber diferencia sensible entre españoles castizos blancos y de color, sin que se falte a la justicia. Agregándose más adelante que el mestizo “es el hijo legítimo de india y español, que como proveniente de dos naciones puras y castizas, son llamados indios mestizos, de una clase estimable y que recomendaban las Reales Cédulas, los Concilios y las leyes”.

“A los propiamente mestizos —dice el documento— es adoptable sólo la consideración que se ha tenido respecto de los descendientes de indios llamados caciques admitiéndolos a todos los honores y preeminencias, así en lo eclesiástico como en lo secular, que disfrutaban los hijodalgos de Castilla, y para que puedan entrar en cualquier Comunidad aunque por estatuto pida nobleza, mediante suponerse la gozaban en su gentilismo; y lo mismo debe decirse de la atención que se merecen y con que son tratados los que oriundos de indios menos principales, como vasallos y tributarios en su antigüedad a quienes por la limpieza de sangre sin mezcla de infección de u otra secta reprobada se las mira y estima del modo que en España a los de iguales circunstancias del estado general”.

Nada de esto, se concluye, ni alguna de las demás honras y gracias dispensadas a los mestizos se ha dispuesto o considerado extensivo a los que no prueben concluyentemente hallarse en aquella clase conforme va expresado, y mucho menos a los que con nombre de pardos o morenos, se conocen en ambas Américas, todos provenientes de mezclas infectas, viciadas, con malos ejemplos y conducta réproba, que por lo mismo se han considerado, se estiman y tendrán en todos los tiempos por indignos e ineptos para los destinos en que el estatuto, orden o práctica requieren la nobleza o legitimidad, que es imposible prueben por más documentos o papeles que presenten falsos o sospechosos por lo regular, como compuestos por personas interesadas en los mutuos oficios de favor que de necesidad se prestan”.

Hasta aquí se han planteado algunos aspectos de la reglamentación legal española sobre los mestizos y otras castas; reglamentación legal frondosa y abundante —muchas veces contradictoria e imprecisa—, pero que es de suma importancia para el estudio y evaluación de nuestra historia social en el siglo XVIII.

El mestizaje y la política demográfica.— El estudio del mestizaje no puede prescindir de las estadísticas y censos que a lo largo del siglo

XVIII procura coordinar la Corona española. Estos censos y estadísticas han sido estudiados sólo tangencialmente en nuestro medio, no obstante la capital importancia que tienen para nuestra historia social. Conocidos son los distintos censos de la capital del Virreinato desde el del Conde de la Monclova hasta el de Gil de Taboada y Lemos, en donde se hace la prolija distinción de españoles, indios, mestizos y otras castas. Fué precisamente este último Virrey quien tuvo una clara y manifiesta preocupación político estadística que culminará con el Censo General del País por él levantado. Desde el comienzo de su gobierno le interesa, para que su gestión sea eficaz, averiguar la verdadera situación de las Provincias. Así en su circular de 18 de noviembre de 1790 pide a los Intendentes le informen cuál es el estado de su población, dividida según sus partidos, y subdividida, por Pueblos, expresando con separación las clases de Blancos, Indios, Mestizos, Gente de color, libres y esclavos, distinguiendo en todo el número de cada sexo. A los tres meses, en febrero de 1791, escribe a la Corona manifestando: "entre las varias providencias que he dado para gobernar el Reyno con el acierto que deseo, una de ellas ha sido la numeración de todos sus havitantes distinguidos por clases y de modo que pueda conocer la proporción que entre si guardan; las varias castas de que se componen; el verdadero estado en que se hallan; la influencia que puedan tener según los terrenos que havitan; los socorros que puedan prestarse en cada circunstancia; la ocupación a que se dedican; los consumos que hacen, los medios con que pueden satisfacerlos".

"La poca frecuencia con que se han hecho las enumeraciones en estos parages y el recelo que estas gentes han tenido quando se les ha empadronado de que se les impusiera alguna capitulación o gravamen, por hallarse en la preocupación de que solo puede servir para eso la numeración, es la causa de que en todas ocasiones se haya hecho sin la exactitud conveniente" —dice, agregando más adelante que en censo de 1600 se numeraron en la capital de Virreinato y arrabales, 14,262 personas; que en 1614 ascendía la población limeña a 25,455 personas. En 1700 se contaban ya 37,259 y que en 1746 se computaron 60,000", cuyo aumento es extraordinario e inverosímil" —escribe. "En 1755 se considera rebajada la población al número de 54 mil personas con motivo de los temblores y otras epidemias, en el de 781 volvió a suponerse 60,000 y en la actualidad sólo se hallan 52,627" acota.

Al finalizar esta carta Gil de Taboada y Lemos, cumple con dar cuenta al Ministro de Indias lo siguiente: "la proporción en que se hallan las varias castas que la havitan no debe dar los recelos que en otras ocasiones han causado, en momentos de turbación, por ignorarse la razón en que estaba; pues según el adjunto Estado, para cada indio u originario suyo, se hallan 5/8 de las demás castas. Para cada esclavo hay cuatro y algo más de 2/3 entre los libres. Para cada persona de color,

libre o esclavo, hay un blanco y, en caso de que los esclavos conserven una unión concertada con los Indios y mestizos, hay entre los blancos y personas libres de color, 2 para cada uno. Cuyas observaciones —comenta— es muy útil se anticipen a los acontecimientos para proceder inclinando la balanza donde convenga, y sin tener una quimera como las que han solido formar la ignorancia, se podrán dar con oportunidad y firmeza aquellas providencias que ahogan en su origen las fermentaciones en caso que no haya podido impedir las.

Los censos aparecen así en el planteamiento del Virrey *ilustrado* como útiles y prácticas referencias para el buen gobierno y la tranquilidad del Perú. Estas estadísticas son necesarias —de acuerdo a este punto de vista— para mantener un conveniente equilibrio de “fuerzas” sociales en el Reino y prever cualquier levantamiento que ocasionare la unión de los descontentos. Gil de Taboada y Lemos pensaría seguramente al confeccionar estos padrones en el peligro que significó para la Corona española el alzamiento del ilustre mestizo Gabriel Condorcanqui, que conmocionó no solo al Virreinato del Perú, sino que repercutió, como es sabido, en toda la América del Sur.

Fué precisamente este equilibrio político de fuerzas o grupos sociales el que inspiró a la legislación española para conseguir la ordenada dependencia de mestizos y castas frente a los otros grupos sociales dirigentes, en una estructura cuasi estamental que se mantiene a lo largo del período colonial.

El mestizaje en los testimonios particulares.— Empero quien pretenda estudiar el mestizaje en el siglo XVIII, obviamente no solo se contentará con la revisión o estudio del aspecto legal o estadístico del problema, que si bien revela la mentalidad de la Corona española, no refleja la plena vivencia y realidad del fenómeno social. Interesa, pues, confrontar la ordenación legal con otros testimonios particulares en donde se plantea la ubicación de los disintos grupos sociales, su estimativa social, los prejuicios contra los mestizos, su ubicación, su posición económica, sus anhelos, etc. Para este estudio, interesan entre otros, las relaciones de viajeros, los epistolarios particulares, las relaciones y descripciones del País y de sus costumbres, el periodismo, etc.

Para Jorge Juan y Antonio Ulloa “los mestizos son de muy corta o ninguna utilidad en aquellos Países, porque la abundancia de frutos que hay en ellos, y la inaplicación que les es común en estos al trabajo, los tiene reducidos a vida ociosa y perezosa; hechos depósitos de todos los vicios, la mayor parte de esta gente no se casan nunca y viven escandalosamente, aunque allí no es extraña esta irregularidad de vida por ser muy común”. El español D. Alonso Carrió de la Bandera, en su *Lazarillo de Ciegos Caminantes* denostará también a los mestizos previniendo al lector contra sus ruindades y picardías. “Cuidado con mestizos

de leche, escribe, que son peores que los gitanos, aunque por distinto rumbo”.

Frente a esta visión pesimista de los foráneos indocumentados se alzará más de una voz para defender las virtudes y merecimientos de los mestizos. Tal por ejemplo el caso de Unanue que elogiará a los mestizos en brillantes ensayos que acogerá el Mercurio Peruano. Y también en España se puede mencionar la voz sabia y escrupulosa de Feijoo que al hacer la apología de los criollos planteará también la reivindicación de los mestizos con quienes muchas veces fueron confundidos aquellos.

Estos testimonios particulares, pues, a la fecha todavía vírgenes en nuestro medio, por su novedad, por su frescura serán ciertamente de un valor singular para estudiar la realidad mestiza en nuestro setecientos. Por otro lado, para el estudio no ya de la estratificación social de estas castas coloniales, sino de su vida cotidiana, usos y costumbres, ocupacionales, interesa, también emprender una investigación completa, en los repositorios, de los documentos que en una gama rica y variada, darán luz sobre estos aspectos, luego de su compulsas con la documentación y otros testimonios éditos. Ello permitirá una reestructuración de nuestra historia social ciertamente interesante y sugestiva.

En México, en un trabajo de hace ya algún tiempo el desaparecido investigador *Sergio Morales Rodríguez* ha sentado algunos lineamientos de las costumbres de estas castas; costumbres y estilo de vida que ciertamente pueden ser aplicados a las que vivían en el Perú Virreinal, y se mencionan a continuación:

“La habitación de estas castas situadas en la periferia social era muy pobre, a veces más pobre que la de los mismos indios. Muchas veces se acomodaban en covachas de la ciudad, cuando no hacían una vida trashumante durmiendo donde los encontraba la noche, bajo los portales, en los quicios de las puertas. Sus diversiones dependían de las diversiones de los otros dos estratos sociales: blancos e indios. Asistían a las ferias de los pueblos, a las ceremonias públicas, entrada de Virreyes, etc. Hubo una diversión típica de las castas: el baile. La influencia negra le dió un toque especial. Alcanzó su influencia hasta los estratos europeos. Las mulatas y negras esclavas bailaban en las fiestas de los ricos españoles.

Las castas no tuvieron un vestido particular. Al hablar de él no podemos olvidar que las castas eran el estrato social más pobre, lo que influyó directamente en sus costumbres materiales. Para crear sus vestidos tenían dos modelos, el indígena y el europeo. Empero, la mayor parte de las castas casi no tenían vestidos; envueltos en una manta o cubiertos de trapos y pringones inmundos que causaban fastidio y horror a la vista. A fines del siglo XVIII ya se había prohibido a las castas vestir a la española y vestían de un modo original.

Las castas se dedicaron a bajas profesiones. Algunos individuos no quisieron someterse al sedentarismo de una artesanía —aunque había muchos que lo hicieron— y se dedicaban a oficios que les permitían la vida nómada. Recorrían los campos montados a caballo ofreciendo sus servicios en los trapiches y principalmente en los sitios de ganado mayor.

La familia no tenía gran cohesión en las castas. Se prefería el amancebamiento al matrimonio. Debido a la herencia india y negra que estatúan la poligamia, las castas la tuvieron como práctica sexual común. Regularmente los europeos se amancebaban —cierta clase de europeos— con las negras e indias por no tener sus mujeres en América”.

Mestizos y castas aparecen así en los testimonios hasta ahora conocidos del siglo XVIII, como grupos humanos subalternos, y aun cuando a los primeros —a los mestizos— la legislación los fué situando en un plano más elevado, las cortapisas y los prejuicios de la época presionan y tratan —en una reglamentación de vida que por minuciosa muchas veces fué incumplida o contraproducente— de contener esta dinámica de la sociedad peruana, que en este proceso de mestizaje afirma los valores permanentes de las dos vertientes que la integran, y en su singularidad cada vez más notoria, afirmativa e irrevocable, llega a la independencia política.

Creemos, pues, que lo importante en el estudio de la historia social del siglo XVIII peruano es precisamente la ruptura de los moldes legales que infructuosamente trataba de contener esta dinámica social, que en el Perú camina incontenible hacia su vocación mestiza integral.

Notas para el estudio del mestizaje en el tiempo de la Independencia

Por José A. de la Puente Candamo

El tiempo de la Independencia del Perú con su propio carácter de transformación, ofrece interés para el estudio del mestizaje. Mas, igualmente presenta dificultades de imprecisión por la naturaleza dinámica, incierta, de muchos planteamientos.

Hay que advertir igualmente un entretejido de protestas, de ilusiones, de riesgos, que integran la era de la Emancipación y que irremunciablemente está vinculado con todo problema que se considere en esos años germinales de la autonomía política del Perú.

El mestizaje que consideramos en este trabajo no es sólo el racial y biológico; hay un propósito mayor que encara toda manifestación que de manera genérica entendemos como mestizaje espiritual ⁽¹⁾.

Fuentes.— Como bien se sabe no disponemos de ningún estudio que contemple el problema del mestizaje en la Independencia. No obstante hay documentos muy valiosos y diversas monografías que de alguna manera atienden el tema que nos preocupa.

En primer término, en el orden de los documentos contemporáneos

1. No se oculta la objeción de antropólogos y de diversos especialistas que niegan la existencia del mestizaje espiritual. Sin embargo, fuera de un problema de lenguaje, lo que queremos decir es que existe no sólo el hombre mestizo, sino aptitudes que son igualmente mestizas, es decir fruto de la mezcla entre lo incaico, lo español, lo negro, u otros factores. Realidades espirituales y sociales que no son simplemente la transformación de lo incaico, de lo español o de lo negro, sino que representan la formación de un ente nuevo creado por los elementos que originaron el mestizaje.

Como una referencia de interés presentamos la reflexión de José Uriel García, autor cuzqueño, conocedor del problema indígena y que en su libro el "Nuevo Indio", poco apreciado entre nosotros, y que es de verdad la exaltación del mestizaje, expresa lo siguiente sobre mestizaje espiritual:

"No nos referimos precisamente al mestizo fisiológico, sino al mestizo espiritual. Por que lo de menos es la cuestión sanguínea para todo aquello que se refiere al espíritu y no sea mero asunto de cruzamiento de sementales. El hombre, mas que un reproductor, es una conciencia que al mezclarse se acrecienta en su fuerza creadora. El español que liga su corazón a la tierra y se hace indiano en un amestizado, como el indio que fuga del "inkario" y acepta el nuevo sentido del mundo, es también amestizado".

J. Uriel García. El Nuevo Indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana. Cuzco, (1930). p. 111.

a la Independencia, hay que citar los textos capitales de los precursores: Viscardo y Guzmán, Tupac Amaru, el Mercurio Peruano, Hipólito Unanue, Manuel Lorenzo Vidaurre, Baquíjano y Carrillo y otros más. Igualmente, es muy valioso el testimonio de los viajeros, no sólo para el aspecto del mestizaje biológico sino para reflexiones de verdad interesantes que tienen relación con las costumbres y el ambiente.

El testimonio de los Precursores vale fundamentalmente para el mestizaje biológico y sobre todo para el análisis de como ellos entienden la historia y la personalidad del Perú.

También atañen al tema los estudios generales de interpretación del Perú. Víctor Andrés Belaúnde (2), Jorge Basadre (3), José Uriel García (4), José de la Riva Agüero (5).

Fuera de los estudios clásicos de Angel Rosenblat (6), y Paul Rivet (7), hay que mencionar a José Varallanos (8) y Raúl Rivera Serna (9). El primero tiene planteamientos de verdad sugestivos y el segundo, con valiosos documentos, subraya la importante participación del indio en la guerra de la Independencia. Es el libro de Rivera una interesante respuesta a esa tan frecuente afirmación que quiere ver al indio aparte, distante de toda actitud cercana a la emancipación.

Es obvio indicar que los estudios de Ricardo Konetzke (10) y los documentos publicados por él tienen un valor imponderable para nuestro análisis.

Demografía.— Sólo afirmamos el progresivo aumento de mestizos en los censos nuestros, y la voluntad de perfeccionar la integración (11).

“Es pertinente un texto de Juan Comas: (12) No parece necesario hacer un análisis crítico ni negativo de estas dos posiciones extremas, tan falsa y errónea una como la otra. Quizá pudiéramos aceptar que ambas tienen un contenido “político-filosófico”, pero sin la menor realidad: los hechos muestran

2. Víctor Andrés Belaúnde. *Peruanidad*. Lima, 1957.

3. Jorge Basadre. *La experiencia histórica peruana*. En *Revista Histórica*, T. XIX. Lima, 1952. págs. 18-28. Hay ediciones posteriores.

4. Ob. cit.

5. José de la Riva Agüero. *Afirmación del Perú*. 2 ts. Lima, 1960.

6. Angel Rosenblat. *La población mestiza y el mestizaje en América*. I vol. *La población indígena 1492-1950*. 2 vol. *El mestizaje y las castas coloniales*. Buenos Aires, 1954.

7. Paul Rivet. et Georges de Créqui-Montfort. *Bibliographie des langues aymará et Kicua*. Vol. I (1540-1875). París, 1951.

8. José Varallanos. *El Cholo y el Perú*. Introducción al estudio psicológico de un hombre y un pueblo mestizo y su estilo cultural. Buenos Aires, 1962.

9. Raúl Rivera Serna. *Los guerrilleros del Centro en la emancipación peruana*. Lima, 1958.

10. Ricardo Konetzke. *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica*. 1493-1810.

11. Rosenblat, ob. cit. t., I, p. 159-160. “antes la mayoría era indígena; hoy es blanca y mestiza”.

12. Juan Comas. *Indigenismo, Antropología e integración nacional*. En *Letras*. nos. 70-71, 1963, p. 56.

que en nuestros países convivimos grupos étnicos que llamamos "europeos" y otros de tipo aborigen, indígena. Y como es utópico soñar con la eliminación física, radical, de uno y otro sector de población, no queda otra posibilidad que aceptar que la base de la integración nacional ha de ser la fusión biológica y cultural de los diversos grupos humanos que viven dentro de las fronteras de un país".

Situación Legal.— Aquí consideramos al mestizo biológico, nó al mestizo espiritual.

Hay evidentemente una tendencia en el tiempo precursor, vale decir en los últimos veinte años del s. XVIII y en los primeros del s. XIX que incorpora con mayor énfasis al mestizo a la vida social, sin restricción legal de tipo alguno.

Hay una declaración que tiene innegable valor de tesis. Es la consulta sobre matrimonios que publica Ricardo Konetzke: "Que los mestizos que acrediten ser hijos legítimos de español e india natos, pueden alternar y obtener todas las dignidades empleos y destinos que gozan y pueden ejercer los europeos y americanos" (13). Se subraya la tesis clásica del mestizaje: el hijo de español y de india, en matrimonio legítimo, no es inferior a otro tipo de hombre.

En la vida de la Iglesia el mestizo puede llegar al sacerdocio y se le considera en situación de paridad con el criollo (14). Hay incertidumbre, no obstante lo dicho, por la educación, ambiente y por el origen legítimo del aspirante.

La creación del Colegio para Nobles Americanos, en Granada es motivo de una cordial nota que publica el Mercurio Peruano y que redacta José Baquijano y Carrillo. En dicha nota se señala el fin de la rivalidad entre americanos y españoles y el sentido de unidad que ganará el Imperio (15).

El Artículo segundo del reglamento del citado Colegio contempla el ingreso de mestizos é indios nobles para seguir los estudios (16).

En el orden legal, dentro del casuismo de la legislación indiana, más evidente en los tiempos perplejos cercanos a la Independencia, la tesis clara es la eliminación de restricciones legales y el progresivo ingreso del mestizo a un nivel superior en la vida social.

13. Madrid, Julio de 1806. Ricardo Konetzke. Colección de Documentos de Historia Social, Madrid, 1962. vol. III, p. 828. La información se la debemos a Carlos Deustua.

14. Rubén Vargas Ugarte S.J. — Historia de la Iglesia en el Perú. t. II. (1570-1640). Burgos, 1959. p. 213-217. El Breve Pontificio de 25 de Enero de 1576 permite la ordenación de mestizos y criollos. Esta norma gana progresivamente vigencia general. Ley 7, tit. 7, lib. I. autoriza la ordenación con calidades pertinentes. Konetzke, ob. cit. p. 822. En esta colección hay otros textos básicos.

15. En Mercurio Peruano, Nº 173, 30. VIII. 1792, p. 284-285.

16. Ibid. Nº 172, 26. VIII. 1792, p. 271-272.

El Nuevo Tipo de Hombre.— Bien conocemos la luminosa expresión de Ortega y Gasset cuando dice que el modo nuevo de ser hombre es en toda colonización un principio de disociación y separatismo ⁽¹⁷⁾. Ahora bien, este planteamiento de Ortega puede aplicarse a la colonización nuestra y ver en ella como germina un nuevo ejemplar de hombre, un estilo, que no es simplemente el cambio o la alteración de un modo de lo incaico o de lo español, sino que se alumbra una actitud humana distinta de la exclusiva índole española o del solo genio incaico; es el principio del linaje espiritual mestizo.

En este tema es bello el testimonio de Manuel Lorenzo Vidaurre en su "memorial" sobre la pacificación de la América Meridional, de 1817. El texto es de verdad docente:

"No es hoy el Americano, lo que era en tiempo de Huayna-Capac, y Montezuma. No es el indio tímido, ignorante, supersticioso al que hoy se va á sujetar. No es aquel que creía al hombre, y al caballo un solo sujeto, rayo al Arcabuz, y al Artillero el árbitro del trueno. No es el imbécil que proponía una mal dirigida flecha a la lanza, a la espada, y a la bala. El Americano hoy es el español mismo, sabe que si sus fuerzas naturales son algo menores que las de Europa, las armas de fuego igualan la robustez y á la debilidad cuando no es ésta absoluta. Tiene Artillería la mas excelente y puede fundir cuanto quiera en pocos meses. Nuestros cañones son tan buenos, ó mejores que los de Europa. Ya se hacen fusiles, se funden los morteros en regla, y las excelentes maderas dan cureñas, y cajas incorruptibles. Enseñan los emigrados de Europa la táctica antigua, y moderna. Corren las obras militares por todos los Reynos, y se estudian en ellas con continua dedicación. Son las tropas de líneas de Buenos-Ayres capaces de entrar en competencia con las que vencieron en Austerlitz. Decía mi bien Chatan en Inglaterra: en el momento que el americano sepa forjar un clavo, las Américas son perdidas para nosotros. Asi debió raciocinar siguiendo los principios de los defensores de la guerra. No es posible que la Europa domine en la América, si se quiere usar de la fuerza, en el momento que ella se penetre de lo que puede, y lo que vale. Es muy fácil dominarla, si se le dirige y gobierna de modo, que halle su mayor felicidad en la administración Europea. Este ha sido mi sistema". ⁽¹⁸⁾.

17. José Ortega y Gasset. El hombre americano. En la Ideología de la Emancipación Hispano-Americana. Selección de textos por José A. de la Puente Candamo. Publicaciones del Instituto Riva Agüero, Lima, 1958. p. 9.

18. Manuel Lorenzo Vidaurre. Memorial sobre la pacificación de la América Meridional. En Boletín del Museo Bolivariano. Año I, N° 13, p. 15.

“El soldado de España muere; pero dejando cuando menos dos hijos en las mujeres del País. Estos mismos entre veinte años son otros tantos militares contra la Patria de su padre.” (19).

Una aseveración de nuestro siglo, de José Uriel García, ya mencionado, entrega reflexiones valiosas sobre la transformación del indio y del español, sobre la nueva creación.

“El indio, a su vez, al tomar del conquistador sus ideas, su técnica, su ciencia y al penetrar en el panorama modificado forma otra tradición e inicia una nueva vida histórica. Transita por el espacio andino renovado como un emigrante. El forzoso apeadero en ese su caminar es el pueblo mestizo” (20).

“El inmigrante español que penetra en los Andes con ánimo de fijarse para siempre ya no es un “extranjero”, por que pierde su ligamen patrio y se arranca el nexo con su historia.”

“En las tierras cuya conquista le costó su audacia, su heroísmo, sus dolores y su victoria, por fin, se establece y en ellas liga su afecto y empieza para él su nueva historia” (21).

Entre nosotros aun no se ha estudiado el mestizaje en los campos concretos de las costumbres y de la vida social. Sólo hay algunas investigaciones iniciales que ya señalan el rumbo para futuros trabajos sobre el mestizaje en la comida, en el vestido, en las diversiones, en las costumbres (22).

Composición Social.— Hay en textos de la Independencia varias menciones a la composición social. Está en ellos clarísima la variedad de nuestra organización social, la existencia de diversos grupos. Aparece igualmente la relación y las evoluciones entre esos grupos; de igual modo se halla un optimismo angustioso —no es contradictorio— ante la visión del riesgo que se vivirá luego, cuando se gane la Independencia. La cuestión que recoge las preocupaciones es la siguiente: ¿Cómo se va a mantener unida la variedad social que integra el Perú después de derrotar a los españoles?.

Sánchez Carrión, que no niega los graves problemas que tendrá que afrontar la República, que él imagina con ilusión, dice: “Con alguna diferencia, tendreis unas mismas costumbres, unas mismas hábitos, unos mismos principios políticos” (23).

19. Ibid. p. 17.

20. Ob. cit. p. 110.

21. Ibid. p. 110.

22. Entre otros, puede citarse el trabajo de Carmen Villanueva sobre el mestizaje en la comida, en el Mercurio Peruano.

Belaunde y Basadre en los textos citados subrayan el tono del hombre peruano-mestizo.

23. Carta del Solitario de Sayán. En Boletín del Museo Bolivariano, p. 45.

Frente al aliento de unidad que Sánchez Carrión cultiva con esperanza, Manuel Pardo Rivadeneira, años antes, Regente de la Audiencia del Cuzco en los días de la revolución de Pumacahua dice en la famosa memoria sobre los antecedentes y desarrollo de la revolución: "Todos los que hayan vivido algún tiempo en las Américas habrán advertido el odio que en general abrigaban en su corazón los criollos españoles contra los europeos y su gobierno, disminuyéndose mucho entre los negros é indios que se puede decir con verdad que éstos mas aborrecen aquéllos sin que se opongan a esta aserción el auxilio que una y otra casta les ha prestado en estas turbaciones, pues la impunidad con que corría el robo, el saqueo, el asesinato y toda especie de desorden los hacía acomodarse a sus ideas, y alistarse gustoso de sus banderas" (24). Imagen eventualmente pesimista, en relación con un hecho concreto que muestra unilateralmente las ciertas rivalidades sociales.

Años mas tarde, ya en pleno tiempo de los libertadores, Benito Lazo señala la variedad social que nos lleva según él a la disolución: "La diversidad de castas de que abunda es una especie de gangrena que prepara la disolución, siempre que desde el principio no se sepa neutralizar la ignorancia e ideas groseras de las unas, los falsos conocimientos de las otras, y los intereses encontrados de todas" (25).

En 1827, José María de Pando, quiere imaginar un momento de optimismo cuando en el ambiente inicial de nuestra vida soberana se gana con pausa la unidad social del Perú (26).

Sobre este tema de la composición social que es muy sugestivo lo dejamos especialmente para la última referencia, no obstante pertenecer al siglo XVIII, el juicio que se desprende de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Reconoce la unidad social peruana y es interesante advertir como distingue al criollo del español. Semejantes en ubicación social, en cultura, en aptitudes, se les distingue por el origen "al de aquí" y al extranjero. (27).

...Respecto a los indios, es necesario observar que su odio estaba dirigido principalmente contra los españoles europeos, los cuales tenían el poder de oprimirlos. Por esto los indios sólo los llamaban con los nombres de Aucça, Guampo, es decir enemigo, extranjero.

24. En la célebre memoria del regente de la Audiencia del Cuzco, Sr. Manuel Pardo y Rivadeneira, sobre los antecedentes y desarrollo de la Revolución de 1814. Boletín del Museo Bolivariano, Año II, Nº 16, p. 293.

25. La famosa exposición de don Benito Lazo en pro de permanencia de Bolívar en el Perú. En Boletín del Museo Bolivariano, Año I, Nº 3, pág. 50-51.

26. Manifiesto que presenta a la nación sobre su conducta pública José María de Pando. En Boletín del Museo Bolivariano, Año I, Nº 9 y 10, p. 345.

27. César Pacheco Vélez. Un valioso antecedente de la "Carta" de Viscardo y Guzmán. En la Causa de la Emancipación del Perú. Testimonios de la época precursora 1780-1820. Instituto Riva Agüero, 1960. p. 120-121.

... Los criollos, lejos de ser aborrecidos, eran respetados, y por muchos hasta amados; los indios les llamaban viracocha, nombre de un inca suyo. Nacidos en medio de indios, lactados por sus mujeres, hablando su lengua, habituados a sus costumbres y naturalizados al suelo por la estancia de dos siglos y medio, y convertidos casi en un mismo pueblo, los criollos, repito, por lo general no tenían sobre los indios sino una influencia benéfica. ...

... No quisiera que V.S. se figurase que estas clases actúan separadamente, antes bien que se imaginase conmigo que tales clases forman un todo político, en el cual los criollos, por las razones arriba expresadas, ocupan el primer lugar, las razas mestizas el segundo y el último los indios. ...

El hecho real del mestizaje biológico, la verdad de la intercomunicación entre grupos sociales, la verdad del mestizaje espiritual, ninguna de estas afirmaciones niega, tampoco la niega la cita de Viscardo, las expresiones de Pardo, de Lazo, y de Pando, solamente hay que añadir a esa variedad, a esa heterogeneidad sobre el fondo común del mestizaje, la voluntad de un estilo unitario que llegará cuando el mestizaje adquiera lozana madurez.

La Independencia del Perú no es el fruto apacible de una comunidad social unitaria; ésta sería una imagen ingenua y antihistórica del Perú. La Emancipación es el fruto duro, angustioso, de una conciencia peruana que se manifiesta en diversos estratos sociales, que viven, como antes se dice, tropiezos y dificultades. Hay sí que subrayar como el destino social del Perú está en la confirmación de la vocación mestiza.

El Resentimiento.— Merece una brevísima reflexión este tema, esta noción y sentimiento, que forma parte intransferible de la idea y de la actitud precursoras.

El resentimiento es un hecho; importa vivamente conocer su origen. Podemos señalar dos planos. Uno inmediato, en errores del gobierno, en injusticias, en malas aplicaciones de normas legales. Otro, si se quiere, con una procedencia, un origen más largo y profundo: el hombre americano, el peruano en concreto, vive resentido porque no gobierna lo suyo, porque se sabe se siente de aquí, por reconocerse enraizado en "lo nuestro", y fruto "de lo nuestro", y el mayor dolor viene para él, no del mal gobierno, sino del gobierno en manos que no son las de los peruanos. Este sería el origen profundo del resentimiento que llega a la Independencia. Es pues, una prueba implícita de una noción peruana, de una vivencia peruana.

Como una breve confirmación de esta tesis y de esa solidaridad entre los que han nacido en nuestra tierra es grata y de evidente belleza la visión que ofrece Tupac Amaru cuando en una de sus proclamas dice que son paisanos el indio, el mulato, el criollo, el mestizo, que todos son gente peruana que él contrapone a la que no ha nacido aquí, a la gente europea (28).

... Aquellas medidas que han sido conducentes para el amparo, protección y conservación de los españoles criollos, de los mestizos, zambos e indios, y su tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas, como nacidos en nuestras tierras, y de un mismo origen de los naturales y de haber padecido todos igualmente dichas opresiones y tiranías de los europeos. ...

... Y además personas distinguidas que hayan contraído amistad con la Gente Peruana concurren en la distinguida empresa que hago favorable al bien común de este Reyno por constarme las ostilidades (sic) y vejámenes que se experimenta de toda Gente Europea.

En esa conciencia de gente, peruana, en ese saberse gente peruana, vive sin duda alguna la noción mestiza.

El Indio y la Independencia.— Hay un prejuicio que vive aun entre ambientes cultos: el indio, encuéntrase aparte de la Independencia o es su adversario. Con espíritu crítico y método histórico debe considerarse la ubicación geográfica de las tropas virreinales, la vacilación e incertidumbre que caracteriza al tiempo precursor, distinguir los varios factores del ambiente, no confundir corto nivel intelectual con la estirpe misma, evitar por último, generalizaciones que presenten al indio como ajeno a los ideales peruanistas de la época.

Como todos los peruanos, como todos los grupos sociales de la época, el indio en su limitado nivel intelectual que no quiere decir incapacidad, sino mostrar un hecho, vive en su propio carácter el tema de la Independencia. No como un mestizo de Arequipa o como un criollo de Lima, pero sí dentro de su ambiente, en la conspiración, en la guerrilla, en el ejército revolucionario, en el ejército del Rey, vive como todos los hombres de la época el carácter de duda personal de la Emancipación. No se le puede exigir la expresión y el tono de hombres de otros medios. No hay que olvidar, sólo como una memoria rápida, las conspiraciones y revoluciones en la sierra del Perú, con caudillos indios o mestizos preponderantemente indios, y ejércitos del mismo modo, los

28. Textos de Tupac Amaru, 23 de diciembre y 16 de Noviembre de 1780. En Bolestao Lewin. La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la Emancipación Americana. Buenos Aires. (1957). p. 403.

reclutados en el ambiente popular de esas regiones; movimientos reformistas o separatistas que dan testimonio del cambio que quieren vivir en el Perú; Tupac Amaru, Pumacahua, Huamanga, Huánuco, el Cuzco, son nombres y recuerdos que no pueden omitirse.

La marcha de la primera Expedición de Arenales a la sierra es uno de los testimonios mejores de esa actitud que Riva Agüero define como "predicación armada" en el ejército de San Martín. La población en su ambiente y ánimo generales ve con simpatía la presencia militar y puede decir en voz alta lo que antes retiene en su intimidad.

Una prueba valiosa del Coronel argentino José Segundo Roca, que con gracia y nobleza, relata la marcha de la Expedición e ingreso a unos pueblos serranos (29).

... "La ruta de la división era sobre la cordillera de Huancaavelica, á donde el general había despachado con anticipación un itinerario de las jornadas, conducido por un comisionado patriota, activo y enérgico, con un pasaporte é instrucciones, en que se ordenaba á los alcaldes de distrito, que en cada jornada de las demarcadas se reuniesen las reses y leña suficiente para la mantención de la tropa; y en honor de la justicia y del patriotismo de los habitantes de esa ruta, y de las demas que recorrió la división Arenales, en esa época, me es satisfactorio declarar, que no solo no tuvo el comisionado la necesidad de compeler a ninguno en este ramo, sino que por el contrario, los indios, las indias y todos los habitantes venían a ofrecer espontáneamente, sus vaquitas, ovejas, papas, queso y cuanto tenían para mantención de nuestros soldados: y hay que advertir, que algunas de estas ofrendas y demostraciones, las traían a cuestras habitantes de muy largas distancias, saludando a nuestros soldados con las palabras de patrianos, patriarcas, que sin duda creían sinónimos de patriotas; y cuando nos acercábamos a pueblos grandes situados en eminencias elevadas que no era fácil llegar a nuestro camino, se contentaban con saludarnos al paso desde la cumbre de sus elevados cerros, con sus canciones tradicionales en quichua, cantadas en coro por centenares de voces al son de sus flautas y tambores, que eran contestadas de nuestra parte batiendo al aire nuestros pañuelos: estas manifestaciones de los peruanos, que conocidamente eran producidas por la sinceridad de un sentimiento patriótico, entusiasmaban el ánimo de nuestros soldados, demostrándoles la grandeza del pensamiento del general.

29. Apuntes Póstumos. Relación Histórica de la Primera campaña del general Arenales a la sierra del Perú, en 1820. Artículo publicado en la Revista de Buenos Aires por el Coronel Argentino Don José Segundo Roca. Buenos Aires, 1866. p. 27-28.

Raúl Rivera Serna en su valioso estudio sobre las guerrillas en la sierra del centro defiende también la postura de la participación activa del hombre serrano en la lucha por nuestra soberanía política.

Hay fragmentos que debemos meditar. De Arenales, en sus Memorias, que transcribe Rivera Serna:

“Toda la población de Yauyos respondió a este llamamiento tan a deveras, que cuando el presumido La Serna penetró por allí, ya estaban retirados los víveres y forrajes, las casas abandonadas y solitarias, los caminos cortados en todos los puntos estrechos e indispensables. Las familias con sus ganados y útiles habían emigrado a las más retiradas alturas toda la gente de pelea (hasta los muchachos) dividida en trozos, ocupaba los picos dominantes de los desfiladeros, convirtiéndolos, en inexpugnables castillos...” (30).

De una carta del Subdelegado de Jauja, que hizo Jurar la Independencia, al Presidente de Tarma, Francisco de Paula Otero:

“Efectivamente me han dado mil gustos todos ellos, pues solo el manejo de armas les falta sobrándoles el patriotismo para sacrificar sus vidas y Haciendas en Defensa de la Patria, y de su suelo” (31).

Dentro del tono entusiasta de los debates en la Sociedad Patriótica, Manuel Pérez de Tudela defiende la postura del hombre de la sierra y presenta su conducta como una lucha permanente contra el hombre español.

“No: jamás el indígena será un obstáculo para la elección de un gobierno sabio y paternal. Patriota por naturaleza ha procurado siempre, aunque con mal suceso, recobrar la antigua independencia del Perú. Con su continua agitación ha comprobado, que el pueblo conquistado permanece siempre en revolución. En desgracia ha conservado su idioma, sus usos, un odio eterno al nombre español, el llanto y traje lúgubre por la pérdida de su libertad” (32).

30. Ob. cit. p. 30-31.

31. Ibid., p. 28.

Rivera Serna reproduce los Decretos de San Martín a favor de los pueblos del Centro, por su patriotismo. p. 152-153.

32. Memoria en pro de la adopción del sistema republicano, leída en la Sociedad Patriótica de Lima, en la sesión del 8 de Mayo de 1822. Por el Dr. Manuel Pérez de Tudela.

La exaltación entusiasta de Vidaurre expresa,

“¡Cuánto se engaña el que adelanta proposiciones sin experiencia!

En la guerra actual se ha visto que los indios son los mejores soldados; sobrios, fuertes e inamovibles. Jamás vuelven la espalda ni temen la muerte” (33).

Otro tema valioso vinculado con la actitud del indio dentro del ejército del rey es el tema de los desertores. Materia ésta aún no investigada de manera exhaustiva si se advierten múltiples referencias en textos españoles como Pezuela, García Campa, Torrente, Ramírez etc.

El diario de Pezuela (34) es fuente valiosísima para conocer la opinión del virrey sobre actitud de los indios. Menciona la incertidumbre en pueblos de indios, habla de los desertores; la desertión “continua e inextinguible” (35).

Hay otra cita aun mas enfática correspondiente al 13 de Noviembre de 1818: “Los buenos son apáticos, la opinión de los cholos é indios especialmente, no es favorable al rey”.

En otro texto dice así: “Esta provincia de Huamanga siempre fué de las mas infidentes e insubordinadas del virreinato” (36).

Sobre Andahuaylas y Aymaraes hay otra cita, “fueron siempre dos partidos fuertes por su numerosa mestizada y los mas señalados de ambas provincias por su disposición a la revolución o por tener entre ellos mas número de seductores que otros, por lo que era necesidad sofocar inmediatamente aquel fuego revolucionario” (37).

Esta breve presentación de algunas fichas sólo pretende decir que el tema de la Independencia lo vive el hombre indio de nuestra serranía, de la misma manera —dentro de su idiosincrasia y carácter que el hombre peruano de otras regiones.

Con rigor científico no se puede sostener que el indio sea ajeno a la Independencia o contrario a la misma; tampoco que sea el dirigente o que no se consignara gran número de ellos con el ejército del Rey y gran número, igualmente, con la Patria.

No es cierta la imagen clasista de la Independencia. Hombres de diversas clases sociales están con el Rey, unos, otros, con la Patria. Hay variedad en la actitud, como expresa Basadre:

33. El magistrado Manuel Lorenzo de Vidaurre y su “Plan del Perú”. por B. Gonzales Arrili. En Boletín del Museo Bolivariano. Año I, Nº 5, p. 145.

34. Memoria de Gobierno del Virrey Joaquín de la Pezuela. Sevilla, 1947. Edición de Vicente Rodríguez Casado y Guillermo Lohmann Villena. En verdad es un diario del Virrey.

35. Ibid. págs. 89, 369, 418, 808, 809.

36. Ibid. p. 671.

37. Ibid. págs. 365, 367.

“En la guerra de la Independencia, si bien muchos indios combatieron en el bando patriota con fervor consciente (indio fue el mártir José Olaya) otros fueron reclutados por la fuerza; y hubo muchos que se convirtieron en admirables soldados del ejército realista, cuyo venero de hombres y recursos estuvo en la sierra” (38).

La Evocación Incaica.— Esta es materia de verdad valiosa y que invita a reflexionar.

El tema incaico de diversa manera está presente en los años de la Independencia. Nombres de Incas; recuerdos del hecho militar y político de la Conquista; memorias sobre las virtudes de trabajo y disciplina del hombre incaico; varias, las imágenes de ese tiempo.

Los Comentarios Reales del Inca Garcilaso tienen en su lectura peruanista de siempre un sabor con especial entonación que la Corona la entiende en algún caso peligrosa o subversiva. San Martín por su lado ve con entusiasmo la posible reedición del texto (39).

Condorcanqui, con su nombre Tupac Amaru, quiere representar también un recuerdo de las cosas incaicas. No se puede desconocer una gravitación histórica inmediata, no borrosa, ni lejana, del Cuzco.

En coplas, en versos variados se halla también la mención al tema incaico. Se habla del usurpador español, se habla de San Martín como del restaurador. Hay un tono de revancha que aparece clarísimo y que persigue presentar la guerra de la Independencia como la respuesta que recibe el español a la conquista política del siglo XVI.

La evocación incaica, en fin, que recoge Olmedo en el canto a Junín tiene siempre un semejante espíritu común. Exaltar las glorias antiguas del incario como glorias peruanas y la unitaria continuidad de nuestra vida; fortalecer el ataque a los españoles con el recuerdo de la derrota del imperio en el siglo XVI. Crear, en fin, con esas remembranzas un espíritu más directo en la lucha contra los españoles. Todo esto es verdad, mas, esta presencia de lo incaico en el tiempo de la Emancipación no es de modo alguno negación de la obra creadora social y espiritual realizada en común por el hombre incaico y el hombre español y fuente de nuestra nacionalidad.

Se evoca lo incaico como un apoyo de inspiraciones para fortalecer el ánimo guerrero, mas nó como una voluntad de restauración del antiguo Imperio del Cuzco.

Mostramos algunos fragmentos de versos de la época en los cuales se dibuja la presencia incaica dentro de los tonos que hemos comentado.

38. Jorge Basadre. Historia de la República del Perú. Lima, 1961. t. 1º, p. 189.

No hay que olvidar la nota íntima, personal, de la Independencia.

39. Entre las numerosas fuentes:

Aurelio Miró Quesada Sosa. El Inca Garcilaso. Madrid, 1948.

En la conocida "Lima Libre":

Tú, de un gran imperio
Que España usurpó,
Eres sin disputa,
El restaurador.

.....

Que trescientos años,
Tirana rigió
El más grande imperio
Que ilumina el Sol. (40).

A las referencias anteriores a San Martín y a la guerra se añade una simpática "Representación de América, al Divino tribunal", en la cual se registra orgullo por la riqueza americana y la imagen del Inca.

Yo soy la parte mayor
del gran globo de la tierra:

.....

De cascarilla, y cacao,
inundo a toda la tierra,

.....

Mi último Rey Atahualpa,
eterna su sangre deja, (41).

.....

La marcha patriótica del Perú Independiente (42); contestación de los hijos del Sol a la sombra de Atahualpa (43); "Proclama de Huáscar Inca en su prisión" (44), el conocido "un brindis de chicha": "el inca la usaba en su regia mesa" (45), "el pronóstico de Viracocha o embajada de éste príncipe al Inca su padre" (46), son expresión varia de la vi-

40. En colección de algunas poesías publicadas desde la entrada del ejército libertador en la Ciudad de los Libres. Número I, Lima, 1822, por D. Manuel del Río. p. 3.

41. Ibid. p. 4, 5.

42. Ibid. p. 7.

43. Ibid. p. 24-26.

44. Ibid. p. 47-50.

45. Ibid. p. 69.

46. Ibid. p. 77-80.

gencia en tono revolucionario y polémico de las memorias incaicas dentro de la forma literaria occidental que le concede aliento mestizo al testimonio.

La grandeza se anida en sus pechos:
A su marcha todo hacen temblar
Se conmueven del Inca las tumbas,
Y en sus huesos revive el ardor, (47).

En la marcha patriótica:

Todo aquesto destruye el esfuerzo
del soberbio tirano español,
y los hijos del Inca lloraban
como si hijos no fueran del Sol: (48).

El Pensamiento de los Libertadores.— La legislación en el tiempo de los libertadores, mantiene un espíritu de evidente protección al indígena y un afán de exaltación de la libertad de la persona (49).

No se puede hablar en este tiempo de notas capitales sobre el proceso del mestizaje.

Es si interesante advertir el diverso caso de San Martín y de Bolívar. En éste bien se conoce su fervorosa exaltación del ser mestizo americano, distinto del hombre europeo.

San Martín, formado en un ambiente en el cual el mestizaje no tiene el carácter que en otras regiones de América, no ofrece testimonio decisivo sobre el tema (50).

47. Ibid. p. 41.

48. Ibid. p. 59-61.

48. Muy útiles las recopilaciones de Oviedo y Quirós y las que se refieren únicamente al tiempo de Bolívar. La tesis es: mayor libertad para el indio y mayor respeto.

Juan José Vega. *La Emancipación frente al indio peruano*. Lima, 1958.

50. Conocemos bien el valor de la Carta de Jamaica para descubrir el pensamiento de Bolívar en materia social.

El valioso estudio: Martha Hildebrandt. *La Lengua de Bolívar*. I Léxico. (Caracas 1961), muestra el contacto del Libertador con nuestro mundo mestizo al incorporar a su vocabulario diversos peruanismos.

Las proclamas de San Martín y de Bolívar ofrecen caminos atractivos para los temas que ahora trabajamos.

El debate entre monárquicos y republicanos en el tiempo de San Martín es conveniente para atender al estado social del Perú.

El texto de Bernardo Monteagudo,

Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación. En *Documentos del Archivo de San Martín*. Buenos Aires, 1911, t. XII, págs. 17-62 (hay otras ediciones) es fuente necesaria para considerar el tema que nos ocupa.

Un fragmento de su concepción autoritaria es un testimonio de la época.

...“Las mutuas relaciones que existen entre las varias clases que forman la sociedad del Perú, tocan el máximun de la contradicción con los principios democráticos. La diversidad de condiciones y multitud de

Los Símbolos Nacionales.— El escudo nuestro, el Himno Nacional, son testimonios mestizos en la estructura técnica, en la lengua, en la inspiración que no es exclusivamente española o únicamente incaica.

Lo incaico está presente en los versos de nuestro Himno, en varios de ellos, expresados en lengua española.

En el Escudo, al lado del árbol de la quina, está la estructura heráldica europea.

Visión Mestiza de la Historia del Perú.— Tema de gran trascendencia para considerar la imagen del Perú que vive en el espíritu de los creadores de la República. ¿Cómo ven al Perú?

Sólo un testimonio, el capital, en esta breve ponencia de insinuación de problemas vinculados con el mestizaje en la época de la Emancipación. El Mercurio Peruano ofrece una muestra singular. Para los hombres que editan desde 1791 hasta 1795 el papel periódico más importante del Perú en el siglo XVIII, nuestra comunidad entiende como recuerdo suyo, como continuidad unitaria, no sólo el ambiente virreinal inmediato sino reconoce al recuerdo de la época pre-hispánica parte integrante del Perú.

Los hombres del Mercurio que se forman en el mundo intelectual del virreinato entienden que la realidad existente en nuestro territorio antes de la llegada de los españoles pertenece también a nuestra memoria y a nuestro cariño. No hay dos comunidades, no hay dos ambientes contradictorios, hay unidad sólida que en ideas pequeñas y mayores crea a la nación peruana.

El artículo antológico *Idea General del Perú*, publicado en el primer número del Mercurio Peruano, el 2 de Enero de 1791, es una muestra clarísima de esa visión larga, arcaica del Perú, "este país que habitamos".

Nutridos son los artículos del Mercurio Peruano dedicados al tema pre-incaico. Ahora dentro del carácter introductorio de esta ponencia vale mención especial el trabajo de Hipólito Unanue sobre los monumentos del antiguo Perú, remoto antecedente de nuestra arqueología científica (51).

castas, la fuerte aversión que se profesan unas á otras, el carácter diametralmente opuesto de cada una de ellas, en fin, la diferencia en las ideas, en los usos, en las costumbres, en las necesidades, y en los medios de satisfacerlas; presentan un cuadro de antipatías é intereses encontrados, que amenazan la existencia social, si un gobierno sabio y vigoroso no previene su influjo. Este peligro es hoy tanto mas grave, cuanto más se han relajado los miramientos y hábitos que servían de freno á las animosidades recíprocas: ellas eran más vehementes y funestas a proporción que se generalicen las ideas democráticas, y los mismos que ahora las fomentan, serán acaso sus primeras víctimas." ... p. 31.

51. *Idea general de los monumentos del antiguo Perú e introducción a su estudio.* En el Mercurio Peruano, Nº 22, 17 de Marzo de 1791. Otras referencias interesantes sobre tema pre-hispánico: Discurso sobre la falsa religiosa y costumbres supersticiosas de los indios del Perú. En Mercurio Peruano Nº 98, 11 de Diciembre de 1791.

Rasgos remitidos por la sociedad poética sobre la música en general y par-

Riquísimo es el venero en otras fichas que pueden añadirse como expresión del interés del Mercurio Peruano por el tema incaico.

Esta visión unitaria de la Historia del Perú no dice que el hombre criollo y mestizo viera al indio siempre en un alto nivel o le reconociera virtudes extraordinarias.

Afirma que entiende lo incaico, que entiende al indio como parte del Perú. Que no lo imagina ajeno. No hay pues ninguna afirmación de valor sino el reconocimiento de un hecho.

No es pues hipérbole alguna, tampoco deformación de términos, decir que los hombres del Mercurio, los representativos de la generación precursora creen en un Perú unido en la continuidad de la vida mestiza forjadora de nuestro estilo nacional.

El Perú por su vocación que lo define y que se alumbra en la colonización ⁽⁵²⁾, gana la Independencia, vence al temor, y con dignidad mira adelante. La Emancipación no es regresiva, no es la restauración del Imperio Incaico, sino la afirmación de la soberanía política de una nación que es mestiza, que tiene y que vive un estilo mestizo en sus múltiples expresiones humanas ⁽⁵³⁾.

tualmente de los Yaravies. En Mercurio Peruano, Nº 101, 22 de Diciembre de 1791. Sobre el mismo tema hay referencias en los números 106 y 108.

El Artículo sobre Geografía Física del Perú, Nº 105, 5 de Enero de 1792, atiende a los monumentos del tiempo de los incas etc.

52. Sobre el sentido creador, incaico y español, de la colonización, además de los textos concisos de Belaunde, Riva-Agüero y Basadre, es importante el presente fragmento de Uriel García en su Nuevo Indio.

"La Conquista.— Uno de los aspectos de nuestra historia que ha sido mal juzgado hasta hoy es el que se refiere a la conquista de América. Y ese mal entendido ha generado criterios de estimación —exaltados, unas veces depresivos, otras— sobre la época del dominio español, llámase coloniaje o virreinato, que deforman su realidad íntima y acarrearán lamentables confusiones. La opinión más corriente es de que la época colonial fué obra exclusiva de España. Sobre esta base, unos prorrumpen en líricas declamaciones sobre la "madre España", creadora de los pueblos americanos, como si el Continente, en el momento en que fue descubierto, hubiera sido una selva virgen donde Europa prolongó su historia, como quien amplía su domicilio; mientras otros, siempre poseídos del mismo error, se desatan en invectivas contra el conquistador a quien lo toman como a un bárbaro destructor de los monumentos autóctonos, como si la conquista hubiera sido una expedición de arqueólogos y de incanistas, considerándolo por tanto como a un elemento intruso cuya tiránica impertinencia de tres siglos feneció en la epopeya libertadora que devolvió a los pueblos indígenas aquella misma autonomía del incanato y de las demás culturas precolombinas, como si el incanato y sus similares hubieran sido algo así como esos muelles de acero que recuperan su elasticidad en cuanto se retira la presión que los oprime. Quitado el peso de encima el muelle sigue funcionando. Y el extremo ingenuo, de última hora, de esta apreciación va más allá todavía, en creer que la cultura colonial es obra exclusiva del indio-incaico".

"Sin embargo, la realidad es otra".

"Más que un acontecimiento político económico, que ensancha los dominios españoles, acrecienta los tesoros reales y amplía el escenario geográfico donde se desenvuelve un episodio de su historia, o todavía mas que ese criterio tan estrecho que considera la conquista como la redención de la barbarie por la civilización —desde el punto de vista europeo, que es la perspectiva corriente en que se colocan nuestros críticos—, viene a ser una tragedia espiritual que conmueve así a los invasores como a los conquistados— si nos colocamos en un punto de

vista esencialmente americano y mas certero. Porque de ese brusco encuentro de dos culturas diametralmente opuestas, nuestra historia se deslizó por otros rumbos y adquirió una nueva personalidad. Sin que esto confirme la opinión contrapuesta de que el coloniaje es el "inkario sin el inka".

ob. cit. p. (95)-96.

53. Rivet, ob. cit. Fichas valiosas de textos revolucionarios en versión quechua o bilingüe.

Proclama de Castelli; 5. II. 1811, p. 235-238. Acta de Independencia (Congreso de Tucumán), p. 263-272. Proclama de O'Higgins a los indios del antiguo Imperio de los Incas, p. 275-277. Proclama de San Martín a los indios de Perú, 1819, p. 278. El Congreso Constituyente a los indios del Perú, 1822, p. 285-287. Igualmente, proclama de Canterac, p. 282-284.

Estudio muy valioso para conocer el proceso de la idea de "Patria" durante la época de la Independencia, y para considerar, igualmente, el tema ya mencionado de la presencia de los recuerdos incaicos: Jorge Basadre. Historia de la Historia de "Patria" en la emancipación del Perú. En Mercurio Peruano. Setiembre de 1954, N° 330. p. 645 -686.

Para asuntos generales: Jean Descola. La vida cotidiana en el Perú en tiempo de los españoles. 1710-1820. (Buenos Aires, 1964).

Hay que recordar el carácter incompleto y de planteamientos básicos de esta ponencia.

El descontento social y los mestizos a comienzos del siglo XVII

Por Pedro Rodríguez Crespo

La documentación oficial nos habla a menudo del peligro que significaban los españoles vagabundos, mestizos, mulatos, zambaigos y negros libres en la sociedad colonial. Motines, asonadas y protestas se explican en el testimonio de las autoridades como obra de "soldados y gente perdida", sin asiento ni profesión. En la presente ponencia estudiaremos estos hechos, circunscritos a los primeros años del siglo XVII, teniendo en cuenta principalmente los papeles del Virrey Marqués de Montesclaros (1607-1615).

1. Recurramos en primer lugar a la historia legal. Una cédula real de 26 de mayo de 1609 nos presentaba el problema: "Cosa sabida es la mucha gente española que hay en esas provincias, así de la que de acá va de ordinario, como de criollos nacidos allá; y también se tiene entendido que con ser mucha desta gente humilde y pobre, no se inclina a trabajar en las labores del campo, minas ni otras granjerías *ni a servir a otros españoles*, y lo tienen por menos valer, de que resulta haber tanta gente perdida y ociosa..." (1) Lo que la política social de la Corona pretendía era establecer a españoles, criollos y mestizos en el lugar que de acuerdo a un criterio estamental les correspondería en la sociedad española. ¿Por qué no servían a los españoles de los grupos superiores? Para el pensamiento social de la época el trabajo en labores públicas, en el campo o en las minas no era cosa vil en los pobres. ¿Si los indios con ser vasallos libres están obligados al trabajo por que no los españoles, criollos o mestizos?. Por eso en la cédula de la misma fecha sobre los servicios personales de los indios se recomendaba a los virreyes de Méjico y el Perú: "...vezinos y moradores así estraños como naturales de condición servil ireis reduciendo al trabajo y la ocupación de

1. Real cédula al virrey del Perú. Aranjuez, 26 de mayo de 1609. A.G.I. Lima, 571, lib. 17, fo. 16. Pub. Richard Konezke Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. Madrid, 1958. Vol. II, t. 1, p. 153 y s.

las minas y otras labores sin hacer distinción de *indios, españoles, negros y mestizos y las demas naciones*, porque todas conviene que se vayan introduciendo en esos ejercicios, como se ha hecho en las demás repúblicas del mundo, a que tienen tanta aberración, unos por flojedad y otros porque desdeñan el trabajo como si fuese cosa vil, no advirtiendo que la ociosidad en la gente vagamunda es digna de ser reputada por infamia" (2). Era pues la formación de un proletariado de trabajadores libres formado por indios, españoles, mestizos y otras castas, lo que no pudo cumplirse por las peculiaridades de la estructuración social.

Creemos que son suficientes los textos legales comentados mas arriba para entender la manera como se quería corregir la existencia de grupos antisociales que no se integraban en la sociedad.

2. Para el Marqués de Montesclaros no se podía formar ese proletariado de españoles, mestizos e indios por la intervención de dos factores. En primer lugar, una reducida población española repartida en pocos pueblos y en segundo lugar, la existencia de una masa de trabajadores indígenas que permitió a los españoles desde los primeros años de la colonización una vida relativamente fácil. En una carta al rey leemos: "Lo demas que se pretende de inclinarlos al trabajo bien se conoce el gran fructo que tendría pero supuesto que la grosedad que estos reinos tuvieron en sus principios i la abundancia de indios jornaleros avidos i estimados como sujetos a condición seruil alentó los ánimos de los españoles y puso las cosas en el peligroso estado que oy tiene i que aunque la decaida de aquella primera obra a sido grande con todo eso queda lo que basta para que este continente de tierra se cuente por aventajado en riqueza a los demás no hay pensar que lo que se a pervertido y estragado en ochenta i mas años que an corrido desde su conquista se a de poner en razón i remediarse sensiblemente..." (3).

Desde los principios de la colonización se escuchan voces que recomiendan normar el paso al Nuevo Mundo dando licencia a gente dedicada a oficios mecánicos, Los ecos llegan al siglo XVII y los encontramos en las opiniones de Montesclaros. El marqués recomendaba que la Casa de la Contratación diese licencias con el compromiso del ejercicio de un oficio y que las autoridades americanas velasen por su cumplimiento a través de rígidas ordenanzas; porque de otra manera en llegando al Perú todos se ponen Don i se llaman soldados i pretenses" (4).

2. Real cédula al virrey del Perú. Aranjuez, 26 de mayo de 1609. A.G.I. Lima, 571, lib. 17, fol. 1. Copia en A.G.I. Lima, 21. Pub. Lesley Byrd Simpson. *Studies in the administration of the Indians in New Spain*. Berkeley, 1938. Iberoamericana nº 13, p. 129 yss. En Konetzke, *Documentos*, Vol. II, t. 1, pp. 154-168. Etc.

3. Despacho del Marqués de Montesclaros al Rey. Lima, 3 de abril de 1611. A.G.I. Lima, 36.

4. Doc. cit, en nota 3.

En la historia legal se observa que las disposiciones reales al hablar de reducciones, tributos o servicio personal, se considera a los mestizos junto a los mulatos, zambaigos y negros libres. Asociación que se repite a menudo y que merece alguna explicación. ¿Todos los mestizos? podemos preguntar; los textos legales no distinguen. Por ello desde el siglo XVI los mestizos descendientes de conquistadores o de la nobleza incaica, reaccionan con memoriales y hasta con levantamientos contra la posibilidad de servir a los españoles, aprender oficios, cultivar la tierra, etc. (5).

Montesclaros señalaba como la simple enumeración de mestizos, mulatos, zambaigos y negros libres no reconocía la singularidad de los primeros, especialmente cuando se trataba de reducirlos o imponerles tributo. "...Lo que desde luego parece intratable es entremeter los mestizos con los demas porque esta suerte de hombres esta ya muy mezclada con la nobleza asi por la falta que al principio auia de mujeres castellanas como por el poco recato que an tenido en casarse despues aca unos con otros pareciéndoles que ay pocos actos de honrra en que esten declaradamente inabiles los mestizos i que al fin es raza que sale a pocas generaciones i esto a causado el ser tan poco conocidos muchos dellos que seria ofensible mouer la platica" (6). Desde luego el virrey se refería a los primeros mestizos y su descendencia, muchos de ellos miembros de la aristocracia de la tierra. No eran pues estos mestizos a los que aludía la legislación cuando se trataba de reducciones o tributos. La condición social del mestizo en el siglo XVII no corresponde al simple mestizaje biológico si es que éste no se ve acompañado de otras notas como origen ilegítimo, baja condición de los padres, oficio vil, etc.

3. El descontento social se presentará cuando mestizos, criollos y españoles aventureros no acepten cumplir con el rol que se le asigna en una sociedad mas o menos definida, quedando como grupos marginales de soldados, vagabundos, como los testimonios de la época los bautizaron.

Traigamos a colación algunos datos sobre motines y conspiraciones, en los años que estudiamos, que sirvan para completar lo que hasta aquí hemos visto. En los días celebratorios de la exequias de la reina Margarita de Austria (1612) corrió por Lima el rumor de un levantamiento de negros. Sea porque los recelos tenían algún fundamento o porque ellos mismos los alentaban, los negros dieron muestras de inquietud. Algunos de ellos fueron presos, sometidos a tormento y enviados a galeras.

5. En el motín de mestizos de 1567 encontramos protestas de este tipo. Cuando llegan reales cédulas al Cusco ordenando el trabajo servil de los mestizos, se atribuye a uno de los cabecillas, Pedro del Barco la airada protesta: "Aunque el Presidente de Lima me de a mi cinco mil pesos, no le serviré de maestre sala, porque pienso antes de dos años tener un repartimiento de veinte mil pesos de renta", Héctor López Martínez. **Un motín de mestizos en el Perú (1567)**. En: Revista de Indias. Madrid, julio-diciembre de 1964. nos. 97-98, pp. 367-381.

6. De Montesclaros al Rey. Lima 8 de abril de 1611. A.G.I. Lima, 36.

El temor que suscitaba la gran población negra de las grandes ciudades se repetirá en varias oportunidades (7); recordemos que el Príncipe de Esquilache ordenó que ningún negro saliese después de las ocho de la noche so pena de 100 azotes y que una compañía del Callao hiciese ronda en Lima, cuidase las casas reales, los navíos, etc. (8).

Coincidente con lo anterior, en esos mismos días se descubría en Potosí una conspiración (9). Dando noticia del asunto el virrey escribía a la Corona: "Concertaronse algunos hombres sueltos de Extremadura, que aca llaman soldados hasta en cantidad de 60 ó 70" (10). El plan consistía en dar muerte en Charcas al Presidente don Diego de Portugal y a los miembros de la Audiencia, en Potosí, al corregidor Ortíz de Sotomayor, a los oficiales reales y a los vecinos mas importantes. Se saquearía la Real Caja. En el camino de Arica matarían a los arrieros que llevaban la plata de la Corona y de particulares y capturarían el galeón que esperaba en aquel puerto. Para atraer a negros e indios estaba convenido en pregonar libertad en los negros y abolición de tributos y mitas en los indios y en el cumplimiento de estas últimas promesas se pensaba incendiar los ingenios de Potosí. En la información que se abrió en Charcas se decía que la intención de los complotados era "alzar bandera y apellidar libertad y ser señores de la tierra, gobernar y mandarle" (11).

El descabellado plan desbaratado por delación, como la mayoría de las conspiraciones, estaba dirigido por Alonso Yañez, hijo de mulata, según el testimonio de las autoridades altoperuanas. De los otros comprometidos no tenemos datos. Su ínfima condición está certificada en la calificación de don Diego de Portugal como "cuatro o cinco soldados sueltos, pobres y perdidos, sin género de armas prevencion ni cabeza y que la noche que los prendieron los hallaron con tanta miseria que estaban acostados en el suelo con unas frazadas" (12). Todo terminó con el ajusticiamiento de cinco cabecillas y el envío a galeras de otros.

7. En el empadronamiento de la población limeña realizado en 1614, entre los 26, 441 habitantes se censaron a 9,630 españoles, 10,386 negros, 192 mestizos hispano-indio, 744 mulatos y 1978 indios. Utilizando testimonios notariales eclesiásticos un notario de la Audiencia Arzobispal recogía los siguientes datos sobre entierros en los años 1608-1610, en los distritos de la Catedral, las parroquias de San Marcelo, San Sebastián y Santa Ana. E resultado fué el siguiente: 761 españoles, 1620 negros, 36 mestizos, 138 mulatos y 356 indios. Se sobreentiende que muchos de los censados como españoles eran mestizos, lo mismo pasaría con los censados como negros, que serían mulatos o zambos.

8. **Carta Real al virrey del Perú.** Madrid, 17 de marzo de 1619. A.G.I. Lima 571, lib. 18, fol. 100-109. Se dice al Príncipe que estos "auxilios y demostraciones siempre resulta descrédito y desautoridad de la justicia, se da osadía para que faltando las dhas prevenciones se atrevan con mas libertad...".

9. Este complot ha sido estudiado por Alberto Crespo. **Historia de la Ciudad de la Paz. Siglo XVII.** Lima, 1961, pp. 35-42, a la que remitimos para una mayor información.

10. **De Montesclaros al Rey.** Lima 8 de abril de 1613. A.G.I. Lima, 36.

11. Crespo. *Ob. cit.*, p. 38.

12. **De don Diego de Portugal al rey.** Potosí, 23 de febrero de 1613. A.G.I. Lima, Charcas, 19.

4. Al margen de los sucesos encontramos la reflexión de Montesclaros: "El suceso abre mucho los ojos para el desvelo de lo porvenir" (13). Reparaba agudamente en que los alzamientos del siglo anterior habían tenido por caudillos a hombres principales, ricos y arraigados, lo que no había sucedido en el complot de Alonso Yañez. Sin duda tendría en cuenta los levantamientos de Gonzalo Pizarro, Hernández Girón y otros hechos de menor repercusión como por ejemplo el motín de mestizos de 1567. Si reparamos en él, vemos que los cabecillas de este movimiento eran gente de calidad, acaudalados e hijosdalgos, como por ejemplo Juan de Maldonado, hijo de Diego Maldonado el Rico, conquistador y encomendero (14).

Ahora, a comienzos del siglo siguiente, observaba Montesclaros que empezaban a alzar el cuello, "gente suelta en voz de provincia sin cabeza sin obligaciones ni raíces que sólo cargaban el discurso en el acometimiento de la traición y el primer hecho tenían por bastante triunfo sin prevenir salida o esperando que el tiempo y ocasión de semejante exceso la diese como ellos mismos respondían cuando se les preguntaban como pensaban durar y mantenerse en la rebelión..." (15).

5. En cierta manera los primeros mestizos y sus descendientes ya inquietados, dejaban el paso a una nueva generación de mestizos en las muestras de descontento. Aunque debemos hacer la salvedad que los descendientes de los conquistadores, criollos y mestizos, si bien no encabezaron levantamientos o conspiraran como el grupo de soldados de Potosí, seguirán haciéndose notar en las protestas contra las autoridades españolas o contra determinada política lesiva a sus intereses. Recordemos el sermón de Fray Buenaventura de Salinas en 1635, en el Cusco. Mas allá de la prédica lascasiana a favor de los indios encontramos la denuncia de un gobierno tiránico, "que emprestillaba el reino" en beneficio de los peninsulares y la protesta por la postergación de los "benedictos", los descendientes de los primeros colonizadores, como lo era el mismo Fray Buenaventura (16).

13. Doc. cit. en nota 10.

14. Junto al citado Maldonado se puede mencionar a Gonzalo de Torres, hijo del general Pedro de Hinojosa, a Hernán González hijo de Hernández Girón, Don Carlos Inca, hijo del Inca Paullu, etc. Vid. López Martínez. *Ob. cit.*

15. Doc. cit. en nota 10.

16. Información de las palabras que predicó el Padre Fray Buenaventura por otro nombre Fray Sancho de Salinas contra el Rey Nuestro Señor que Dios prospere y guarde por muchos años. A.G.I. Lima, 305. 138 folios. Medina en la Biblioteca Hispanoamericana, Santiago, 1900, t. II, pp. 407-8, publicó la denuncia del arzobispo Fray Alonso de Vera que encabeza la información, no así el cuerpo de la Información con las declaraciones de los testigos. No creemos inoportuno recoger aquí dos declaraciones:

—El Presbítero Francisco Chirinos declaró que después del sermón le dijo a Fray Buenaventura: "...y en mi tierra no bajara tan airoso vuestra paternidad del púlpito y esto lo dijo por ser este testigo natural de Chuquisaca, a lo cual respondió el dicho padre, pues no es verdad lo que dije vuestra merced, no es hijo

también de conquistadores, mire lo que le han dado, que se esta muriendo de hambre..."

—Don Diego Delgadillo Villalobos, natural de Huamanga, residente en el Cusco declara que "...llegando a este testigo don Alonso Gutiérrez de Mendoza, alcalde ordinario de esta ciudad, bajando el testigo con el padre Gerónimo de Castro por la escalera de claustro de la compañía de Jesús de esta dicha ciudad y dichole que si había oído los sermones del dicho Fray Buenaventura los miercoles de cuaresma de este año y respondidole que si, le dijo a este testigo que fuese a declarar en abono del dicho padre fray Buenaventura porque estaban empeñados todos los caballeros de sacar en hombros al dicho padre y hacer su causa..."

Carácter mestizo de la institución de la moneda en el Perú colonial

Por Manuel Moreyra Paz-Soldán

Entre las instituciones que importó España a suelo de América, pocas alcanzan un mestizaje mayor que la Moneda, es decir, la economía basada en ella, utilizando, por lo tanto, un producto intermediario para la operación del trueque entre mercaderías y servicios. Es sabido, que la civilización autóctona —precolombina—, no llegó a descubrir el uso de la moneda. En Méjico, se sabe, hubo atisbos pero en su faz embrionaria, pese a disponer de una abundante producción de los metales ricos: oro y plata, ambos, no fueron utilizados para la función monetaria, tan adaptables por su naturaleza y sus incuestionables ventajas, al poseer, valor concentrado en poco peso, maleabilidad, escasez y duración prácticamente indefinida.

La economía monetaria la importaron, evidentemente los Conquistadores. En Europa, las relaciones socio-económicas, se fundaban en el uso de la moneda. El trueque simple, existía en comarcas atrasadas, pero, en los centros de importancia, era apenas un simple recuerdo. La moneda fue el medio imprescindible de toda transacción; tal concepto gozaba de arraigo de siglos. De ahí, que para los españoles recién llegados fuese idea normativa en cualquier transacción. Claro está, que en los días iniciales de la Colonización, no hubo posibilidad de llevarla a cabo, faltaban la técnica y los medios materiales, pero, al encontrar abundancia de metales ricos, la aplicación de la moneda tomó cuerpo y de inmediato se la utilizó para su fundamental servicio “medida de valores y medio de cambio”. Como las circunstancias eran difíciles, no pudieron valerse del complejo sistema de la acuñación elaborada —se recurrió— sustituyéndola, con un módulo más primitivo: el de los simples tejos y barretones los cuales, fundidos, ostentaban el sello de su valor a tono con el grado de fineza; se le conocía por el método de las puntas. Los fundidores, validos de punzones, hacían conocer la fineza o aleación del metal, quedaba indeleblemente así marcada, como señal y fe del ensayamiento o análisis químico.

El sistema monetario —válido y legal— de la España de fines del siglo XV es el que implantaron los Reyes Católicos con sus célebres pragmáticas dictadas en Medina del Campo el 13 de junio de 1497. Se formularon luego de maduro examen de la realidad y mercados de Europa. De conformidad con los informes y técnicos de los esclarecidos Monarcas, se procedió, a construir un nuevo sistema, basado en la unidad italiana del Ducado, al cual se denominó en la península con el nombre de Excelente de Granada, dándoseles las mismas características del Ducado veneciano, troquelándolos en el oro con el precio de 375 maravedises y en la plata, se siguió con el tradicional Real, con un valor de 34 mvs. precio éste, que durará por siglos. El sistema monetario, que se dictó en Medina del Campo, era el vigente, cuando se descubre el Continente americano y se inician las colonizaciones.

Corridas las primeras décadas, de conquistas y asentamientos en el solar indiano, no hubo factibilidad, ni se produjo utilización de la moneda en su forma perfecta, es decir, la de troquelación bajo un patrón unitario; por tal motivo, en todas las Indias Occidentales —incluyendo al Perú—, surge un tipo de moneda propia. El concepto teórico de moneda es genérico y prevalece, como idea o canon informante, pero, en cuanto a su realización concreta, a su particularidad, adquiere faz distinta en todo el continente. Su corporeidad es otra, es un ser —diríamos bastardo—, que si procede de viejos moldes, también incluyen nuevos, de ahí que tome todas las características que se producen en los procesos generacionales del mestizaje. Aparece la sustitución de bastantes elementos europeos, por otros americanos, que afloran, ya de la geografía, de los recursos materiales y también, de las prácticas mineras aborígenes, que gozaban de indiscutible adelanto. En este caso, es patente, lo que etnológicamente se denomina aculturación, fenómeno en virtud del cual, dos culturas en contacto, producen otras modalidades distantes de las que les dieron origen. Este cambio, engloba al mestizaje muy análogo, al biológico, ya que aparece la fusión de elementos primarios con los gérmenes sustitutivos. En la moneda que surge en las Indias, como en no pocas otras instituciones, se fragua el ser mestizo, que si acarrea una raíz antigua, derivada, ancestral, produce otra con fisonomía, y rasgos peculiares y genuinos.

Este proceso de mestizaje, del sistema monetario español, recreado en América, con impronta individualizada, lo he descrito en su largo trayecto histórico, en trabajo que publiqué en el año de 1941 y bajo el título de: *"El Circulante durante la Conquista e Iniciación del Virreinato"*. En él tracé el historial de la moneda en el Perú desde su iniciación, hasta la apertura de la Casa de la Moneda en Lima, realizada durante el gobierno de Lope García de Castro (1564-1569) y en el año de 1568. Este período abarca más de tres décadas contadas a partir de 1533. Le di comienzo en esa fecha, porque desde el punto de vista mo-

netario, el célebre Rescate de Atahualpa y el reparto de aquel tesoro, verificado en Cajamarca, constituyen en verdad un solo hecho y de enorme importancia, por cuanto de él arranca la vida monetaria en nuestro territorio. Desde un ángulo más extenso, últimamente se ha editado en español, el trabajo, que el historiador americano S. K. Lothrop escribió sobre este tema y bajo el título "*Inca Treasure as depleted by Spanish Historian*" (Los Angeles 1938). Analiza esa monografía el singular problema, visto con verdadera amplitud y riqueza de información, mas no lo trata desde el miraje monetario. A la metalurgia aborígen, le consagra páginas ciertamente útiles.

En la gesta invasora de la Conquista —salvo hechos aislados— no puede decirse que, en su economía incipiente, exista un engarce, cuyo pivote central de relaciones vitales, se anude y mida en función del dinero. Mas, desde que los metales finos se inyectan en avalancha, tras el Rescate, la vida toma un cariz muy diverso, amplificado y con repercusiones profundas. Primero, en el ambiente conmovido del grupo de españoles recién llegados y luego, cuando los metales alcanzan y se expanden desde las costas hispánicas a otros centros europeos. En el Perú, el Rescate proporcionó el primer elemento físico de la moneda; está ahí la materia constitutiva; mas, la forma no surge intempestivamente. Ella tiene dos orígenes, uno lejano, el de Castilla y otro realmente inmediato, el oriundo y nacido en América.

El circulante peculiar, el que se engendra en Indias, tiene una preñez paulatina, de contornos desdibujados para luego irlos formando más precisos. Su gestación, en vastas comarcas, pobladas por razas bárbaras y teniendo tan solo pequeños núcleos de población civilizada, fue difícil y laboriosa. En evolución paulatina, llegan a cristalizar unidades determinadas y típicamente regionales. En un tratamiento de permuta y cambio, a base de monedas de cuenta, aparecen unidades teóricas, las que se relacionan con el elemento intermediario el cual, en realidad, fue tan sólo un lingote de metal fundido, el que además iba marcado. Su uso ordinario caracteriza a la época y es la expresión monetaria tangible, hasta que, van apareciendo las casas de acuñación. El proceso tiene una duración de cuarenta años en el Continente y fue el que antecedió al Perú, ya que nuestro país era tan sólo un mito para el conocimiento geográfico. Corresponde a la vida económica asentada en las islas del Caribe y costas aledañas exploradas en el Continente, antes de que Francisco Pizarro desembarcara en Tumbes. La vida de tal período, debe de mirársele como el antecedente inmediato, en lo que concierne a nuestra moneda colonial.

Los primeros castellanos se asientan en La Española (Isla de Santo Domingo). Es aquel suelo el verdadero centro de irradiación de toda la obra de conquista y descubrimiento. En los primeros lustros del siglo XVI, hacia tales costas fluyen centenas de aventureros. En 1504, cuenta

ya, con quince aldeas habitadas por penínsulares. Los lavaderos, constituyen su primordial objetivo. Con la llegada de Bobadilla —como gobernador— tales empeños adquieren mayor empuje, a causa de que él los liberó del cobro del impuesto real. Mas, tan sólo a partir de 1504, es cuando se instaura el impuesto del “Quinto” de lo extraído, pero, al mismo tiempo, se dio libertad en el laboreo de las minas, libertad que se suprimió en 1501, a mérito de la Cédula de Fernando e Isabel. El Quinto se ratifica de nuevo en 1526, pero en este ordenamiento, se incluyen para el trabajo minero, amplitud y licencia mayores.

A base del oro en plaza, el comercio de la Española se estimula. Los lavaderos de mayor fama fueron los del Cibao y los situados en San Cristóbal, descubiertos en 1495, pero en 1520, la producción aurífera ya se ha reducido enormemente, tanto, que la Corona se ve obligada a rebajar la regalía del Quinto al Diezmo. En los orígenes del trato comercial llevado a cabo en la Española y por la escasez del numerario se verificaban casi todas las operaciones al crédito. Los ajustes o pagos tenían lugar en las Casas de Fundición y en las épocas cuando el metal noble se reducía a barras; las fundiciones se hacían cuatro veces al año. La época de fundición tomó aspecto parecido a las ferias de Castilla, por ser ese momento, el ajuste de las transacciones verificadas anteriormente y como ya hemos dicho —al crédito. Allí se cancelaban las cuentas y eran únicamente los saldos los que se pagaban en una forma similar a las modernas Cámaras de Compensación. Las unidades que cita el Cronista Mayor, Antonio de Herrera en sus *Décadas*, son el Ducado y el Castellano y éste último, principalmente, pero como unidad de cuenta. Recordemos que, era un cincuentavo de marco o media libra (el que introdujo en España Alfonso XI) y le dieron el mismo valor del Peso de Oro.

Queda así establecido, que fue el Castellano o denominado Peso de Oro, la unidad fundamental monetaria usada en el Continente durante las primeras décadas de su vida y que, además, como hubo gran escasez de circulante, se impuso por necesidad el crédito, vale decir, el pago diferido hasta el término o época de las fundiciones. Hasta 1530, el oro prevaleció como el metal popular, la plata se hallaba escasa y en las transacciones —como ya se ha referido— el crédito gozó de irrestricto favor é indiscutible preponderancia, con ajustes cumplidos en los momentos de la fundición de los metales, vaciados en lingotes a los que se les medía, con el patrón del: Castellano o Peso de Oro; el cual figura como moneda imaginaria o de cuenta. De otro lado y desde 1510, hallamos como moneda divisoria o auxiliar, al Real, pero estimado al precio de 44 maravedises o sea con un premio del 33%, sobre su valor en la Península. Fue un estímulo elevado con el fin de acelerar la corriente de los embarques del oro, hacia España.

Antes de establecerse, en las Indias, Casas de Acuñación, son confusos y rudimentarios los medios de cambio. Existe un elemento que los uniformiza: el Castellano, pero como unidad —principalmente de peso— o sea un cincuentavo de marco. En lo que se refiere a su valor, éste es oscilante, de acuerdo con las aleaciones que no eran fijas. De otro lado, fue tradicional en España, estimar el valor en maravedises; mas tal patrón se vio desquiciado en América, dado que se estimó por algunos años, con doble cifra para el Real. En América con un precio de 44 maravedises y en España, con el tradicional de 34. Por tal duplicidad, unida a no existir piezas acuñadas, ser los medios de vida incipientes y las comunicaciones harto difíciles, es que van apareciendo diversos pesos locales. El tratadista norteamericano C. H. Haring y tomando como fuente los libros Mayores de los Tesoreros Reales de México, menciona los siguientes: Peso de Oro, el Tomín, Oro mejor que el común con tres quilates añadidos, oro marcado, oro de ley, peso de oro de ley perfecta, oro de minas, oro de Tepuzque. Esta diversidad de nombres, revela, un proceso individualizado y laborioso en la moneda regional, fomentado, claramente se advierte, por la carencia de oficinas de acuñación.

De los tipos señalados, el que se impone y adquiere importancia indiscutible, es el Peso de Oro de Minas con un valor de 450 maravedises y tallado a semejanza del Castellano. Es unidad, cuyo origen legal se desconoce, pero en la primera mitad del siglo XVI, ya se utiliza en todo el Continente. Figura en los iniciales documentos que traen los Cronistas de Indias, cuando relatan hechos capitales de la Conquista. Y en el Perú, es con tal moneda de cuenta, con la que se inaugura el tráfico dineral.

Su origen legalizado no se da en las recopilaciones de leyes, parece que se cristaliza por necesidades regionales y fundándose en motivos de comodidad en los cambios. Uno de los primeros documentos visibles y que lo cita como unidad de cuenta, ya perfectamente fijo, lo hallamos en el año de 1526 y en la escritura que se legalizó en Panamá, entre los célebres conquistadores, Pizarro, Almagro y Luque. La misma unidad —imaginaria y de cuenta— es la que se emplea en los arreglos y cálculos de repartición de los metales oro y plata, en los años cruciales de la Conquista. Así el Cronista Jerez afirma: "es tanto un Peso de Oro como un Castellano y véndese comúnmente cada peso por 450 maravedises". La cita de Francisco de Jerez, entre muchísimas, dilucida sin lugar a dudas que el Peso de Oro ponderalmente equivale a un Castellano o sea $1/50$ de marco; que era de ligazón perfectamente definida, por cuanto está ya valorizado en maravedises, valoración ésta, imposible de señalar sin previo ensayo químico y por último, que la unidad contiene una finenza precisa cuando se dice: "pesos de buen oro" o sea con el quilate de ley reglamentario.

Conocido el peso del "Castellano", veamos lo que significa la expresión "pesos de buen oro". Toda unidad ya sea imaginaria o real debe de contener dos elementos básicos. Primero, peso fijo y luego, densidad de riqueza o sea el monto porcentual entre el elemento metálico rico y su liga o metal pobre. Este porcentaje lo hemos deducido en nuestro trabajo antes citado a base de los datos de un documento que nos proporcionó el paleógrafo y erudito Dr. Rafaél Loredó. Se trata de las actas del Reparto del Cuzco, con fecha del 14 de marzo de 1534. Según el estudio que hicimos, de los datos vistos, demostramos que, el buen oro indicaba una riqueza de 22 y $\frac{1}{2}$ quilates.

El Dr. Rafaél Loredó, en su valioso libro "Los Repartos" (Lima, 1958) en la página 106 dice a la letra: "Debe anotarse en lo que a las entregas de oro concierne que la llamada ley perfecta, era, de veintidós y medio quilates y que las entregas se realizaban previas sencillas operaciones aritméticas que consistían, en multiplicar por 225 los pesos asignados y ese producto se dividía en seguida, por los quilates del oro que iba a entregarse".

Utilizando otros caminos y valiéndome de los maravedises, deduje que "los Pesos de buen oro" gozaban de una fineza de 22. $\frac{1}{2}$ quilates. (véase el folleto citado pág. 26 y 27). La regla que indica Loredó en su libro "Los Repartos" permite realizar la conversión de Pesos de Oro de diferentes quilates a Pesos de Buen Oro y la operación inversa. Para mayor claridad formulemos el siguiente ejemplo:

Supongamos que tenemos 255 pesos de 15 quilates y deseamos conocer a cuanto equivalen en Pesos de buen Oro.

$$255 \times 15 = 3,825 \text{ quilates}$$

$$3,825$$

$$= 170 \text{ Pesos de Buen Oro.}$$

$$22,5$$

Y la operación inversa sería:

Si tenemos 170 Pesos de Buen Oro y deseamos pagarlos en pesos de 15 quilates, la conversión sería:

$$170 \times 22,5 = 3,825 \text{ quilates.}$$

$$3,825$$

$$= 255 \text{ pesos de 15 quilates.}$$

$$15$$

Estas fueron las operaciones corrientes, en lingotes de oro con finezas diversas y cuyo denominador común era el Peso de buen Oro de 450 maravedises de valor.

Este Peso y el Ducado de 375 mvs. con el cual tenía relaciones cómodas y que —además era la moneda básica vigente en España, constituyeron las claves de enlace de regulaciones contables, entre la Metrópoli y sus Colonias. Entre los dos patrones, Ducado y Peso de Oro existía una diferencia del 20%. Un Ducado más su 20% hacían un Peso de Oro. Y éste, menos su sexta parte equivalía al valor del Ducado.

La indicada facilidad de relaciones, la valoración en números precisos del quilate de oro, y, valer cada cinco pesos seis Ducados, fueron los motivos que parecen más claros, para la formación de esta popular moneda americana: el Peso de Oro o de Minas, de importancia capital en Indias y cuyo uso se prolongó por siglos en sus diversos Virreinos y múltiples Capitanías.

Garcilaso de la Vega, en sus "*Comentarios Reales*" en el apartado que llama Advertencias y que precede a sus numerosos capítulos, trae este párrafo de autorizada validez: "Así mismo es de advertir, que en mis tiempos, que fueron hasta el año de 1560, ni veinte años después, no hubo en mi tierra moneda labrada: en lugar de ella se entendían los españoles en el comprar y en el vender pesando la plata y el oro por marcos y onzas; y como en España dicen Ducados, decían en el Perú Pesos o Castellanos: cada Peso de plata o de oro, reducido a buena ley, valía cuatrocientos y cincuenta maravedises. De manera que, reducidos los Pesos a Ducados de Castilla, cada cinco pesos son seis ducados. Decimos esto, para que no cauce confusión el contar en esta historia, por pesos y ducados. De la cantidad del peso de la plata al peso de oro había mucha diferencia, como en España la hay; mas el valor de todo era uno. Al trocar del oro por la plata daban su interés del tanto por ciento. También había interés al trocar de la plata ensayada por la plata que llaman corriente, que era la por ensayar."

En otras oportunidades he estudiado el difícil "Problema del Peso Ensayado" (Véase Actas y Trabajos del XXVII Congreso de Americanistas. Tomo II. Lima, 1939). Al analizar el desenvolvimiento del Peso Ensayado y sus relaciones con la plata, constatamos, cómo esta unidad de cuenta se desprendió de su contenido metálico, para ser prácticamente tan sólo un símbolo de valor que se estabilizó en el precio de 450 maravedises. El primer gobernante que impone carácter legal al Peso Ensayado o de Minas, fue, el Virrey Francisco de Toledo, en la Ordenanza que dictó desde el Cuzco el 28 de julio de 1572, con la finalidad de metodizar los procedimientos a los que debían ajustarse los Oficiales Reales de Hacienda en el manejo de los fondos que acudían a las Cajas Reales.

Entre las muchísimas unidades monetarias empleadas en América y con carácter mestizo, pocas alcanzaron la popularidad y extensión del conocido Peso, como de Buen Oro o de Minas o Ensayado, unido siempre al precio de cuatrocientos cincuenta maravedises. El Peso Ensayado,

fue pues, moneda netamente americana; en el Continente y durante el Coloniaje, tuvo extraordinaria importancia, tanto, por el papel que jugó en la industria minera, como por su intervención, no física, sino en el plano de unidad bursatil o de cuenta usadísima en ajustes múltiples, contratos netamente comerciales, pago tanto de salarios como de impuestos y valoración de la riqueza pública.

Además, —agregaré— que en Indias, el término Peso, no como unidad de gravedad, sino como símbolo de moneda, alcanzó muchos y muy diversos nombres. Así lo enseña, con lujo de detalles, el magnífico libro escrito por Humberto F. Burzio: "Diccionario de la Moneda Hispano-Americana".

B I B L I O G R A F I A

- Manuel Moreyra P. S.*—Apuntes para la Historia de la Moneda Colonial. Lima 1938.
- Manuel Moreyra P. S.*—Antecedentes Españoles y el Circulante durante la Conquista e Iniciación del Virreinato. Lima 1942.
- Manuel Moreyra P. S.*—La Técnica de la Moneda Colonial - Unidades, Pesas, Medidas y Relaciones. México 1945.
- Manuel Moreyra P. S.*—El Problema del Peso Ensayado. En (Actas y Trabajos del XXVII Congreso de Americanistas) Lima 1939.
- S. K. Lothrop.*—Inca Treasure as despleted by Spanish Historian - Los Angeles 1938.
- C. H. Haring.*—Producción Americana del Oro y Plata. Caracas 1920.
- Francisco de Jerez.*—Verdadera Relación de la Conquista del Perú. Incluido en: Crónicas de la Conquista del Perú. México. Edit. Nueva España.
- Garcilazo de la Vega.*—Comentarios Reales de los Incas. Tomo I. Lima 1941. (Edición Horacio H. Urteaga).
- Rafaél Loredó.*—Los Repartos. Lima 1958.
- Humberto F. Burzio.*—Diccionario de la Moneda Hispano-Americana. Santiago de Chile 1958.
- River et Arnandaux.*—La Métallurgie en Amérique Précolombienne. París 1946.
- Bargallo Modisto.*—La Minería y la Metalurgia en la América Española durante la época Colonial. México 1955.
- E. J. Hamilton.*—Monetary Disorder and economic Decadence in Spain. (1651-1700) (The Journal of Political Economic). Dic. 1943.
- Barba, Alvaro Alonso.*—Arte de los Metales (1640).
- Lowie Robert H.*—Historia de la Etnología.
- Hamilton Earl J.*—Import of American Gold and Silver - 1934. 'Vid. American Treasure and an Price Revolution in Spain. 1934.

IV.—POLITICA Y LEGISLACION SOBRE EL MESTIZAJE

- 1) *Antecedentes españoles de algunos problemas sociales relativos al mestizaje. Por Julio Caro Baroja.*
- 2) *En torno a la penetración mestiza en los pueblos de indios, las composiciones de tierras y los Encomenderos en el Perú en el siglo XVII.*
- 3) *Noticias documentales acerca de la importancia política y social de los mestizos peruanos a fines del siglo XVIII. Por Richard Konetzke.*

Antecedentes españoles de algunos problemas sociales relativos al mestizaje

Por Julio Caro Baroja

I

Con muchos escrúpulos y una dosis regular de miedo voy a leer parte de los apuntes que siguen. He hallado dominado por dos consideraciones negativas. La primera es la de mi falta de preparación para intervenir en este Congreso. La segunda, la de que mis ideas acerca del modo de tratar temas, ya que no iguales, similares a los que aquí se tratan, son más bien producto de la triste soledad que del comercio e intercambio de ideas. Perdonad, pues, si una voz solitaria, acaso estridente, se oye hoy aquí entre voces armoniosas, o por lo menos concertadas entre sí.

Tal vez, sin embargo, puedan ser útiles los datos que voy a recordar, para establecer matices y dar un tono de relatividad a futuros debates en los que hasta ahora se ha usado, con frecuencia, de un juego o sistema de contrarios hartamente mecánico, como el que puede constituir el de lo *español* frente a lo *indígena* (o el de lo europeo frente a lo americano). Yo no voy a negar que se puede y se debe hablar de lo uno y de lo otro en muchos casos; pero como historiador social, más dado al estudio de la entraña de las sociedades que al de sus obras, he fijado mi atención en procesos sociales muy concretos y no en las grandes síntesis histórico-culturales o políticas que, a fin de cuentas, son las que han ocupado a cantidad de antropólogos, arqueólogos e historiadores entre los que han tratado del mestizaje hasta hace poco. Tengo la fortuna de intervenir después de que en este Congreso se hayan formulado ya varias tesis, después de que se hayan expuesto varios puntos de vista, contradictorios si se quiere, pero fecundos.

Carezco de autoridad para decidir en este momento y coyuntura si la voz *mestizo* es útil desde el punto de vista científico o no. Tampoco

voy a discutir ahora si se puede hablar en términos absolutos de mestizaje en campos como el artístico. Lo único que quiero hacer ver es que problemas sociales análogos a los que en América se han englobado bajo la etiqueta popular de problemas de "mestizaje", se plantearon en aquella España que se considera como uno de los términos o elementos del conflicto o problema a resolver y que ofrecen aspectos relativos a la separación, o segregaciones o diferenciaciones que podríamos llamar raciales (admitidas también todas las reservas que pueden hacer los modernos especialistas a la palabra "raza"), en lo religioso, jurídico, institucional y también en los usos y costumbres, artes y letras.

Es evidente que para muchos americanos lo español, así, en abstracto, es un término cargado de sentido. Para muchos españoles lo indio, o indígena, o americano, también lo está, sea el que sea el grado de conocimiento que tengan de América o de España respectivamente; pero claro es que lo español, visto con ojos más atentos, en sí constituye un mundo, como lo constituye lo indio. Trasladándonos al siglo XVI hemos de admitir que una cosa era, en efecto, la entidad España, como nación, como gran monarquía imperial si ustedes quieren, y otra las estructuras sociales incluídas en aquella enorme entidad estatal. No podemos hablar, paralelamente, de todos los pueblos sometidos al Imperio incaico como de pueblos homogéneos y libres de tensiones entre sí. Ahora bien, para el historiador social son, precisamente, estas tensiones el objeto de su interés primordial, de suerte que independientemente de la admiración que pueda tener por las grandes empresas realizadas por los incas o por los conquistadores, por los indígenas o los venidos de fuera, por los grandes y por los humildes, ha de adentrarse en el análisis de un conjunto de juicios y de prejuicios, de leyes y de instituciones que, en sí, carecen del brillo y de la seducción que presentan otros aspectos de la vida del hombre; que son, ni más ni menos, consecuencia de guerras, pugnas y crisis de índole variada, a las que parece haber estado sometido el género humano "a nativitate".

Llegaron los españoles cristianos a estas tierras y para los indígenas (como para los historiadores de épocas posteriores) constituyeron un grupo claramente distinguible. Pero los españoles del siglo XVI traían tras sí muchos siglos de guerras de Reconquista; y el hecho de que sus antepasados, desde el año 711 de J.C. al de 1492, hubieran luchado por echar de sus viejos dominios a pueblos llegados de fuera y de lengua, religión y civilización distintas a las suyas, les dió una rara pugnacidad, y al fin pasaron de reconquistadores a conquistadores. Esto en un lapso de tiempo brevísimo.

En poco tiempo también hubo de desarrollarse algo que no acierto a definir sino usando del viejo concepto griego de "hybris", es decir, un sentimiento de orgullo colectivo, que si puede parecer justificado en su origen llega a adquirir formas desmesuradas y teratológicas y que afecta

a los individuos tanto como a las comunidades. Don Juan Valera, espíritu clásico como pocos entre los de mi país, ya habló de este orgullo desmesurado del español del siglo XVI. También un fraile del siglo XVII, en cierto raro libro, discurre acerca de las *cinco* virtudes del español que arruinan a España y que se vuelven contra el español, por el carácter *desmesurado* que tenían. De una forma u otra, la “hybris” ibérica produjo grandes glorias y grandes desgracias, fuera y dentro del suelo peninsular.

Pero también se ha de aceptar que tuvo un momento de eclosión —como ahora se dice— y que después muchos españoles han sido —hemos sido, creo que puedo decir— personas modestas, personas sin el sentido del “hybris”. Del siglo XVI al siglo XIX las instituciones, los usos y las costumbres varían tanto que sólo con grandes esfuerzos de erudición se puede llegar a reconstruir algunos aspectos de la vida social de hace cuatrocientos años, constituida, estructurada (como también se dice de algún tiempo a esta parte) en función de los siglos de Reconquista y de una recientísima unificación monárquica. El español descubridor, conquistador y colonizador, es hijo de aquel medio social específico, único. Es producto de un Destino o “rúje” que en cada rincón peninsular tiene sus expresiones, a veces encontradas, porque la Historia de cada región, con respecto a las luchas de Reconquista, fue distinta y sólo —como digo— el proceso de alejamiento definitivo de aquella lucha hizo cambiar juicios y estimaciones, leyes y costumbres. España empezó la conquista de América con una honda herida en lo que podemos llamar, sin meternos en honduras, materia de mestizaje y esta herida la restañó, justamente, en la época en que dejó de intervenir en América de modo decisivo, poco más o menos: es decir, a comienzos del siglo XIX.

I I

El punto de vista de muchos españoles del siglo XVI, en efecto, era diametralmente opuesto al de los del siglo XIX, y arrancaba de las consideraciones que siguen:

1ª)— Había en la península regiones que fueron objeto de mayores invasiones y dominios de pueblos extranjeros que otras: por lo tanto, eran menos *puras de raza* que las que conservaron siempre más *libertad e independencia* frente a los invasores.

2ª)— El dominio de poblaciones extrañas implicó dominio de religiones extrañas: contrarias a la fe cristiana, católica, considerada como la única verdadera.

3ª)— Por consiguiente, la *mezcla* con poblaciones extrañas tenía en sí un peligro, no sólo en lo que se refiere al cuerpo, sino también en lo que se refiere al alma.

En la praxis, partiendo de este punto de arranque resultaba que había:

Iº)— Una parte, la septentrional de la península, en que se habían refugiado los cristianos al tiempo de las invasiones islámicas, que era la considerada más pura, o menos *contaminada*, y de la que en el siglo XVI pretendían descender las familias o linajes nobles casi en su totalidad: Asturias, las tierras vascónicas y pirenaicas, Galicia...

IIº)— Otra parte, la central (la constituida por Castilla la Vieja, Castilla la Nueva y Aragón, poco más o menos), en que las familias más poderosas se habían instalado durante un período de la Reconquista relativamente temprano y en las que, aunque se dieron mezclas notorias, se reputaba que la población "cristiana vieja" era preponderante.

IIIº)— Los reinos del Sur, con Andalucía como expresión mayor, en que las poblaciones se hallaban muy mezcladas y también racialmente muy estratificadas: desde los conquistadores de última hora, de grandes familias originarias del Norte que formaban la aristocracia, hasta los vencidos de última hora, moros en el más amplio sentido de la palabra, sobre todo, que formaban el elemento más abatido.

Cuando más *cercana* está en el tiempo la Reconquista, más *fuerte* se plantea el problema llamémosle racial, pero con consecuencias importantes de tipo económico, porque la falta de pureza implicaba limitación de acceso a cargos, oficios y honores: en Granada resulta más grave que en Sevilla, en Sevilla más que en Toledo, en Toledo más que en Burgos, y en Burgos más que en Vizcaya; esto en lo que se refería a los moros. Con respecto a los judíos la ordenación geográfica se plantea de modo distinto, dada su expansión más antigua, difusa y sin carácter de dominio político. Aludo —insisto— con lo que digo ahora a una fecha igual a la de descubrimientos y conquistas de estas tierras americanas: una fecha que se puede poner entre el final del siglo XV y la mitad del XVI. Algo después también: la cristalización de estas ideas corresponde, acaso, al tiempo de Felipe II. Puede considerarse como un teórico con influencia grande, aunque no siempre reconocida en épocas posteriores, al historiador guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa, cronista de aquel Rey (1).

La situación con respecto a los descendientes de moros puede verse descrita en algunos libros de historia social, como el que dediqué a "Los moriscos del reino de Granada" (2); con respecto a los judíos he allegado algunos materiales nuevos, según creo, en otro voluminoso que publiqué también no hace mucho (3). Conviene insistir, sin embargo, en

1. Véase, por ejemplo, *Los XL libros/ d'el/compendio/historial/ De las Chronicas y universal / Historia de todos los reynos/ de España...* (Amberes 1571), pps. 85-93 (libro IV, capítulo II-IV) para los "orígenes".

2. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada* (Madrid 1957).

3. Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols, con la bibliografía que se cita.

que en cada parte de España, las cuestiones de "limpieza" o de "pureza" dieron lugar a diferentes puntos de vista y que los más afectados por ellas, procuraban responder con argumentos distintos a los que usaron los que contaban menos.

Necesario es también recalcar el hecho de que en la evaluación o determinación de estos conceptos de "limpieza", "pureza", "raza" y "casta", se parte de un principio supuestamente religioso, harto problemático en verdad, según la doctrina cristiana más pura y acrisolada, pero cuya vigencia se explica perfectamente en un país en lucha con el Islam durante siglos. Con arreglo a este principio la *mala religión* y la *mala raza* van unidas de modo tan fuerte que aquellos que se convierten "nuevamente" al Cristianismo dejan a sus descendientes una herencia sospechosa desde los dos puntos de vista: son apóstatas de la fe con frecuencia y transmiten una especie de fermento malo o dañado generación tras generación y en proporciones que se podían expresar matemáticamente y de hecho se expresaban cuando, por ejemplo, se decía de alguien que tenía un "cuarto" o un "octavo" de moro o de judío.

La materialización del concepto de "limpieza" o "pureza" y de los opuestos ("impureza" o falta de limpieza) era absoluta. Es decir que el cuarto o el octavo referido, u otra proporción, lo mismo le alcanzaban a un individuo por línea paterna que por la materna, y, además, según la teoría de algunos tratadistas del siglo XVI, la mancha era indeleble, generación tras generación, hasta la consumación de los siglos.

Mas hubo un momento, en el siglo XVII, en que las pruebas de pureza produjeron tales conflictos y tensiones entre familias, que hubo de establecerse un tope a la averiguación de la calidad de los antepasados (4).

Así como para las poblaciones nómadas del Sahara, la noción del linaje, considerado de modo ascendente, es decir, desde el que vive hasta los antepasados más remotos, tiene una "utilidad" que no tiene el linaje descendente, o sea el que empieza con el "epónimo" o antepasado más antiguo y llega a los modernos (5), así, también, en la España del siglo XVII, las pruebas de limpieza hubieron de hacerse de modo ascendente pero parándose en un momento, para que su *utilidad* no quedara comprometida.

Para la prueba de limpieza en una generación implicaba, o una *falsificación* de los testimonios de algún lado, o una *omisión de referencias a antecedentes* más o menos conocidos.

En todo caso el problema del "origen" seguía gravitando año tras año y aun siglo tras siglo, sobre personas conocidas, e incluso sobre linajes

4. El tratado más sistemático acerca de estos asuntos es el de Don Juan Escobar del Corro, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda...*, publicado en 1632 y reimpreso en Lyon 1633.

5. Julio Caro Baroja, *Estudios saharianos*.

nobles o hidalgos, según la vieja doctrina de que los caracteres sociales más importantes los dan el padre y sus ascendientes y no la madre y los suyos. La hidalguía venía unilinealmente; la pureza o impureza de modo plurilineal.

Advierten algunos historiadores que el mestizaje en tierras conquistadas se produce a causa de la relación sexual, lícita o no, según las leyes, del hombre conquistador y la mujer perteneciente a los grupos más autóctonos o indígenas. Puede ahora advertirse que, en España, en la creación de problemas respecto al linaje, con frecuencia fueron las mujeres las que produjeron la llamada impureza, porque era hábito entre magnates (incluso Reyes), nobles, caballeros e hidalgos, tener amantes y concubinas pertenecientes a los pueblos oprimidos, y en casos no faltaron uniones en las que el hombre ponía la alcurnia y la mujer, o su familia, el dinero. En los llamados "libros verdes" y otros textos similares abundan referencias a esta clase de ascendencias, fuente de "impureza". En la Edad Media también muchos hombres fuertes, cabeza de linaje y de bando procuraron acrecentar sus filas procurando hijos fuera del legítimo matrimonio. Así, en el Norte, en Vizcaya, en el siglo XV, Lope García de Salazar, que engendró cerca de cien hijos y que murió muy viejo en el momento en que uno le tenía preso. Con frecuencia estas vías de acrecentar los partidarios no son seguras, ni en la Europa medieval, ni en otros medios. Valga de todas maneras el ejemplo para hacerles ver a ustedes que acaso haya que volver a examinar lo que se ha dicho y repetido respecto a los concubinatos de los conquistadores de Indias, que también se han considerado como algo específico de la Conquista.

I I I

Querría ahora exponer algunos de los resultados posteriores al siglo XVI de la doctrina de la pureza de sangre dentro de España. Situémonos ahora en el siglo XVIII y en el Norte otra vez. Los vascos de Guipúzcoa tenían establecidos por entonces unos estatutos de población y de nobleza, según los cuales no eran admitidos a vivir entre ellos "ni judíos, ni moros, ni los que tienen alguna raza de ellos, ni mulatos, ni negros; y si algún capitán general —dice el autor a quien tomo esta referencia, que es el Padre Larramendi—, coronel, intendente o algún indiano los trae acá, a los seis meses se ve precisado a despedirlos, o porque sabe la ley de esta provincia, o porque se le requiere de parte de ella. Tampoco se permiten agotes...", añade, y a las personas que llegan de Inglaterra, Francia, Flandes y otras naciones, tanto como a las que llegan de Castilla, Navarra, Aragón, u otras partes de España, se les exigen rigurosas pruebas de hidalguía (6).

6. Manuel de Larramendi, *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa* (Barcelona 1822), p. 122.

Frente al castellano, el leonés y otros grupos étnicos peninsulares, el vasco del siglo XVIII procura insistir en una hidalguía colectiva, de raza, porque todos los vascos —dice el mismo Larramendi refiriéndose a Guipúzcoa— vienen de “un origen noble y de sangre limpia de toda raza de judíos, de moros y moriscos, de negros y mulatos, de villanos y de pecheros” (7). Para este jesuita filólogo, incluso la sangre goda de que hacían alarde las familias más nobles de España, y las de otros pueblos más ilustres de la Antigüedad, como griegos, romanos, etc., ya contenían un fermento de “impureza”, vinculado a idolatría, ignorancia, desórdenes y vicios (8).

Por paradoja se llega así a una concepción de “pueblo elegido”, sin clases, ni poderosos ni humildes: a una arcaizante concepción realista-religiosa, como lo son otras de pueblos más afamados en el mundo antiguo que el de sus antepasados maternos. Dejando a los vascos y sus peculiaridades a un lado, hay que admitir que el Norte de España, en conjunto, seguía siendo para los genealogistas del siglo XVIII, el viejo foco de resistencia contra los invasores sucesivos y la reserva de la “pureza”. Mas si los asturianos, montañeses, etc., hacían gala de su ascendencia “gótica”, cosa que resultaba chocante a muchos europeos (9), los vascos —como Larramendi— juzgaban que la sangre gótica era ya un fermento nuevo, extraño y hasta cierto punto “impuro”, dadas sus pretensiones de no haber sido nunca sojuzgados por gente de fuera.

Examinemos ahora una de aquellas pruebas de limpieza e hidalguía, también del XVIII y proveniente de Asturias: la de Don Diego Fernández Moratín, antepasado de los famosos literatos. En la información hecha en Salas, al afirmarse su limpieza de sangre, se asegura que no descende “de los Pizarro, ni de los Colones, ni de otra familia sospechosa” (10). Esta extraña fórmula se repite una y otra vez en documentos de aquella tierra y otras circunvecinas; a veces se sustituye el nombre de Colón por el de Pinzón.

He aquí que desde el siglo XVI nos encontramos en el Norte nuevos problemas sociales vinculados a la noción de limpieza, que, ahora, no se deben a la Reconquista, sino a un reflejo de la Conquista, a la venida a España de individuos que vivieron gran parte de su existencia en América, trayendo cierto tipo de servidumbre o habiéndose casado allí. se añadieron ciertos rasgos lingüísticos y culturales sobre los que no he de Colón, Pinzón o Pizarro son para el hidalguelo rural de las montañas, símbolo de un nuevo mundo exótico: porque hay que admitir que en España, tanto como en Portugal, hubo muchos hombres timoratos que consideraban las empresas marítimas y coloniales como algo que estaba

7. Larramendi, *Corografía*, cit. p. 123.

8. Larramendi, *Corografía*..., cit. p. 127.

9. La expresión “hacerse de los godos” ya sonaba ridícula en tiempos de Cervantes.

10. Emilio Cotarelo, *Iriarte y su época* (Madrid 1897), p. 521 (apéndice V).

muy lejos de ser moral y ajustado a la vida cristiana, o, si se quiere, tradicional. No sólo poetas, Sá de Miranda por ejemplo, sino también teólogos, predicadores (como Fray Alonso de Cabrera) y tratadistas, pretendían inculcar esta idea ⁽¹¹⁾; pero la experiencia nos dice cuán poco éxito tuvieron.

I V

Puede decirse, pues, que, por orden cronológico, complicados pleitos de "limpieza" o "pureza" se plantean en España por la existencia de muchos mestizajes con: 1) Judíos; 2) Moros (musulmanes); 3) Negros; 4) Indios; 5) Mestizos y mulatos en un sentido más estricto de estas palabras. Capítulo aparte constituyen los herejes de un lado; y los agotes, los gitanos y algunos grupos étnicos más de los que hablaré adelante, de otro. Puede afirmarse, también, que los pleitos más difíciles de resolver, los de mayor importancia durante siglos, fueron los relacionados con el cruce, real o supuesto, de las familias cristianas con familias de origen judío. Pero el judío sefardí, desde un punto de vista antropológico, físico, aunque tuviera ciertos rasgos exteriores que la tradición europea atribuye habitualmente al pueblo de Israel, era una variedad mediterránea más, con respecto a otros pueblos hispanos, mientras que los rasgos que podían considerarse ya como más diferenciales en lo exterior, y en otros órdenes, afectaban a los pueblos islámicos, de origen árabe, berberisco o sirio. La caracterización física arquetípica del "moro" se halla suficientemente hecha en la literatura antimorisca del siglo XVI y comienzos del XVII ⁽¹²⁾. A ella se añaden ciertos rasgos lingüísticos y culturales sobre los que no he de insistir ahora. Sólo, sí, he de decir algo acerca de las distintas categorías de gentes amoriscadas que se establecen con arreglo a una nomenclatura de cierto interés, por lo que puede tener de relacionable con las nomenclaturas americanas del mestizaje.

Se distinguían así, en el Sur, los "moriscos" o nuevamente convertidos en masa, al tiempo de la conquista de Granada, de los "mudéjares" antiguos, tributarios de los señores que contribuyeron a ella y que con ellos llegaron de más al Norte: de entre ellos se destacaban también los "tagarinos", que provenían de viejas fronteras, como también se distinguían los que descendían de "elches" o "muladíes", cristianos que habían vivido entre moros y como moros: "tornadizos" según otra gráfica expresión castellana. Y por una razón ni religiosa, ni geográfica, ni jurídica, sino simplemente lingüística, se establecía también la categoría del modo "ladino"; el que hablaba bien el romance hasta el punto que no se le distinguía. Fuera la que fuese su adscripción, los descendientes

11. Julio Caro Baroja, *Sobre la expansión de la cultura portuguesa*.

12. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*.

de los moros que quedaron en España hasta comienzos del siglo XVII, tuvieron un estatuto muy inferior, salvo unas cuantas familias a las que se les concedió nobleza, dentro de la sociedad cristiana, como ciertos descendientes de los reyes de Granada y otros linajes que se incorporaron a la aristocracia española, de modo paralelo a como lo hicieron algunos descendientes de Montezuma y otros "reyes" americanos.

No faltaron, sin embargo, a fines del siglo XVI sobre todo, personas que pertenecían al mundo morisco en parte o totalmente y que procuraron deshacer los efectos de la idea de la pureza de sangre en función de la religión. Así, por ejemplo, Ginés Pérez de Hita, el novelesco historiador de las guerras de Granada, pretende en alguna ocasión que el hijo de hidalgo y morisca en cristiano viejo, contra lo que establecen los estatutos ⁽¹³⁾... Pero en esta línea fueron más adelantados los que forjaron las famosas falsificaciones de Sacro Monte de Granada, que, aparte de tener un significado piadoso (que defendió con ardor hasta su muerte el Arzobispo Don Pedro Vaca de Castro, hijo del vencedor de Almagro), pretendían demostrar que, habiendo sido los difusores del Cristianismo, en época apostólica casi, unos Santos de origen árabe y que en árabe hablaban, debía modificarse de modo sensible la opinión común respecto a la calidad de "cristiana nueva" de toda la población que en España hablara o hubiese hablado aquel idioma ⁽¹⁴⁾. Seguimos viendo, pues, que al admitirse como buenos los criterios de separación racial y las categorías sociales correspondientes, al factor reputado religioso influye de modo decisivo, no sin que protestaran personas religiosas, pero con ideas más acordes a las modernas.

Consideraciones de tipo religioso popular, unidas a otras de índole moral y aun física se aplican también al segregar de la comunidad a grupos más pequeños o localizados. En las diatribas contra los gitanos, tan frecuentes a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, no sólo se les acusa de ladrones y engañadores en general, sino también de nigromantes, hechiceros y sobre todo de quirománticos, especialidad que las mujeres de aquella estirpe han conservado hasta nuestros días ⁽¹⁵⁾.

A los agotes o "cagots" del S.O. de Francia y de Navarra, objeto de segregación y apartamiento hasta comienzos de este siglo, se les juzgó en un tiempo descendientes de *herejes*, que debían purgar las culpas de sus antepasados, de suerte que incluso en la iglesia tenían un lugar distinto. El origen de los agotes ha sido muy debatido, pero hay derecho a pensar que se trata de antiguas poblaciones de leproserías y ba-

13. Julio Caro Baroja, *Los moriscos de reino de Granada*.

14. La historia de esto aún no se ha escrito con todos sus detalles. En líneas generales puede seguirse en la obra de D. José Godoy y Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid 1868), pp. 44-128.

15. La literatura antigitanesca ya fue estudiada y aprovechada por G. Borrow, *The Zincali; or an account of the gypsies of Spain. With an original collection of their songs and poetry* (Nueva York 1847).

rrios separados, por razones sanitarias en principio, que, después, fueron albergando a personas que, por distintas razones, no quedaban bien integradas en la sociedad campesina de los alrededores (¹⁶). El nombre de agote no ha sido trasladado al vocabulario del mestizaje americano, como otros nombres de tipo étnico, cuales los de morisco y chivo, o los de grupos particulares conocidos por los españoles en el Mediterráneo: por ejemplo, los de "mameluco", es decir, el soldado de una milicia especial de los antiguos "soldanes" de Egipto, o el de "genízaro", soldado de la guardia del Emperador de Turquía, de origen cristiano (¹⁷); nombre que en el siglo XVII ya sirvió para designar al hijo de española y francés, español y francesa, flamenco y española, etc. etc. y que en el vocabulario del mestizaje americano designa con frecuencia al descendiente de "cambujo", hombre o mujer y "chino" o "china".

Así, en una carta fecha a 30 de enero de 1635, escrita desde Madrid y dirigida al jesuita Rafael Pereyra por Claudio Clemente se lee, hablando del Infante Cardenal y de su entrada en Bruselas: "...y porque el Conde de Salazar, *que es genízaro*, le vino a besar la mano en hábito francés, se la dió muy baja" (¹⁸). El Conde sería hijo de matrimonio de nacionalidades europeas distintas: "genízaro" como mixto lo usa hasta en Botánica Andrés Laguna.

Pero hay que advertir que en este mismo vocabulario, surgen dos palabras que en Castilla denotaban dos *enfermedades* conocidas: la de "albino", hijo de "morisco" y "europea" en el vocabulario del mestizaje mejicano, y la de "albarazado", que en Méjico era descendiente de "chino" y "jenízaro" o de "jenízaro" y "china". El "albarazo" era una enfermedad cutánea (¹⁹).

V

Vamos viendo, pues, que en la España del Antiguo Régimen se perfilan o dibujan criterios de segregación social de índole parecida, "mutatis mutandis", a los que se dan en América, en relación con el cruce de estirpes, y que al apartamiento o estatuto inferior se le atribuye, con mucha frecuencia, un origen total o parcialmente religioso. Esto

16. Desde el punto de vista histórico-social, la obra clásica acerca de los mismos sigue siendo la tesis de Francisque Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne* (Sevres 1856).

17. Pedro Barrantes Maldonado, *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, I (Memorial histórico español, IX, Madrid 1857) pps. 56-57: "los janízaros, que son soldados valentísimos, criados en la guerra y envejecidos en ella, los quiales son hijos de xpianos de los que dan un tributo al turco los xpianos vasallos que tiene en Grecia y de los que toman en la guerra..."

18. *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*, I (Memorial histórico español, XIII, Madrid 1861) p. 141.

19. "Cierta especie de lepra", según Jerónimo de Huerta: *Historia Natural de Cayo Plinio Segundo*, traducida por el lizenado, Geronimo de Huerta, I (Madrid 1629), p. 407; id II, p. 250 a.

no es decir demasiado, si consideramos que nos referimos a épocas en que la vida de la sociedad entera estaba condicionada por concepciones religiosas; épocas en las que incluso enfermedades como la lepra y otros males se reputaban castigos de Dios. Entre los gitanos corrió la especie de que su vida miserable y errabunda se debía a un viejo pecado de infidelidad religiosa o apostasía, o a un mal trato inferido a la Virgen. La culpa de los padres la pagan los hijos. Añadimos a los ejemplos ya indicados tres más de segregación, fundada acaso en razones religiosas, aunque no todas claras:

I)— Los maragatos, de la zona de Astorga en la provincia de León, han vivido hasta época contemporánea sensiblemente separados de los otros pueblos de aquella tierra, pero constituyendo incluso entidad geográfica, ya que las aldeas donde viven se dividen en Maragatería alta y Maragatería baja. Ya en el siglo XVIII el Padre Sarmiento dedicó sus desvelos a esclarecer su origen y desde entonces no se ha adelantado mucho en la tarea ⁽²⁰⁾. Lo más probable, sin embargo, a juzgar por su nombre, es que los maragatos constituyan un viejo caso de “mozarabismo”. El “mozárabe”, o “moztáreb”, es el cristiano arabizado, según es sabido. El maragato, usando una voz romance, viene a ser lo mismo: un “mauricatus”. “Mauricatum”, en baja latinidad, vale tanto como “a la manera de los moros”; “scire mauricatum” era saber el idioma de aquéllos.

El amoriscamiento de los maragatos hubo de ser cosa antigua y tal vez más honda que el de los mozárabes toledanos, cordobeses, etc., celosos defensores siempre de la fe cristiana. Algún hecho parecido ha debido ser causa de la segregación de:

II)— Los vaqueiros. Viven éstos en las montañas de las Asturias occidentales y corren muchas tradiciones sobre las mismas. Jovellanos ⁽²¹⁾ ya prestó atención a sus costumbres; estudiadas después por otros autores asturianos, acaso con menos fortuna.

Los vaqueiros, como los agotes, han vivido en estado de segregación, con lugar aparte en la iglesia etc. etc., hasta tiempos muy cercanos, y se les reputa descendientes de moriscos, cosa que no puede ser documentada. Lo más probable es que constituyeran una clase servil medieval con la que pudieron mezclarse e integrarse algunos elementos igualmente segregados; que es también el caso de los agotes, cuya mezcla con gitanos es conocida ⁽²²⁾.

20. La memoria de Sarmiento pareció poco feliz a Jovellanos (según indica en el estudio que se cita más adelante). Creo que otras posteriores le hubieran parecido aún menos concluyentes.

21. Modelo es, por cierto, de estudio etnográfico su carta **Sobre el origen y costumbres de los vaqueros de alzada en Asturias**, Obras II (B.A.E., L, pp. 302-308), que hace la novena entre las dirigidas a Don Antonio Ponz.

22. La hostilidad entre ellos y sus vecinos se documenta ya en el siglo XV: Juan Uría Rier, **Tradiciones sobre el origen de la trashumancia de los “vaqueiros” de Asturias y su interpretación**, en **Estudios geográficos**, año XV, nº 56 (agosto 1954), p. 322.

III)— Aun existió en el Norte de España cierto tipo de separación más bien teórica en relación con los “pasiegos” de la Montaña de Santander, valle de Pas. Podrían rastrearse otros casos de origen histórico conocido, como el de los “chuetas” de Mallorca, cuyo nombre se relaciona tanto con el de los grupos riojanos a los que se denomina “chuetes” (23). Pero un examen de los orígenes de estos grupos es ahora excusado.

V I

Lo que he querido hacer ver con los ejemplos reunidos es que en la península ibérica se plantearon desde época antigua una serie de pleitos y tensiones sociales condicionados por la religión, la lengua, las costumbres y, si se quiere, también la raza considerada como algo físico, con independencia del hecho de las empresas de descubrimiento, conquista y colonización de América. No ha de negarse que los colonizadores trajeron los juicios o prejuicios forjados en la península a estas tierras y que aquí adquirieron dimensiones mucho mayores. Pero otros españoles fueron también los que se encargaron de deshacer sus efectos aquí y allí.

V I I

En efecto, del siglo XVI al XVIII hubo en España un cambio tal de conciencia, que de considerar a los godos como los más nobles de los ascendientes posibles, se vino a poner en solfa las llamadas “ideas góticas”: las ideas sobre las que se basaba una valoración racial, paralela a la que encontramos también entre la aristocracia francesa y algunos de los precursores de la exaltación racista germánica desde el siglo XVII al XIX (24). Por otra parte, la supresión de los estatutos de limpieza, de las máculas hereditarias, establecidas sobre todo por sentencias del Santo Oficio, llegó con la supresión del mismo Tribunal, y el español del siglo XIX se olvidó rápidamente de muchos de los viejos sistemas segregatorios, de aquellas estructuras complicadas, costosas y dolorosas para muchos. Pero del siglo XVI al XVIII también, se formaron en América los cuadros de mestizaje y los vocabularios referentes a él, a que he hecho alusión tantas veces. La pugna entre los que consideraban al indio americano como un gentil más, un pagano que, recién y colectiva o masivamente convertido, no podía aspirar a estatuto mejor que el de los “cristianos nuevos” peninsulares, y los que valoraban de modo mucho más alto la cultura de la América indígena, sus instituciones y

23. Acerca de estos últimos debo informaciones directas a D.J.J.B. Merino Urrutia.

24. Julio Caro Baroja, *Sobre ideas raciales en España*, en *Razas, pueblos y linajes*.

hasta su religión, trajo como consecuencia práctica, entre otras, la introducción en el Continente del negro como "instrumentum vocale", según la expresión varroniana.

El español, con respecto al negro, tenía que escoger entre dos tradiciones: de un lado la *bíblica*, conforme a la cual era el hombre de condición más inferior que podía existir, tradición que, durante toda la Edad Media, había justificado, en gran parte el comercio de esclavos hecho por cristianos, hebreos y musulmanes ⁽²⁵⁾; de otro, la que le pintaba como el *inocente* por excelencia, en estado de naturaleza ⁽²⁶⁾, de servidumbre y de esclavitud, casi animal ⁽²⁷⁾ (pero inocente al fin), que es la que se aprovecha en algunas obras teatrales, con sentido piadoso, en las que, a veces, sale también el indio, aunque no con tanta frecuencia, como representante de una Humanidad que no ha llegado a la madurez.

Pero en relación con el indio he de observar lo que sigue.

Al estudiar la condición social de los moriscos en el siglo XVI y comienzos del XVII, hice hincapié en el hecho de que si a los de aquella época con frecuencia se les vejaba y humillaba, a sus antepasados, los moros medievales, se les pintaba como a grandes guerreros, caballeros galanes o sabios nigrománticos y astrólogos ⁽²⁸⁾. Paralelamente, al utilizarse las luchas de españoles e indios como materia poética, bélica, el indio, menospreciado a veces en la vida cotidiana, deja de ser el hombre de condición humilde, a quien las leyes se esfuerzan en defender con resultados varios y pasa a la categoría de guerrero arrogantísimo, de héroe al modo de los grandes poemas de la Antigüedad clásica; también de caballero o nigromante que nos recuerda a los de los libros de caballerías. Es sino del ser humano, trágico sino sin duda, el de vivir dentro de un sistema de contrarios, de contradicciones perpetuas. También el de no poder ajustar la vida individual a los grandes principios, mas que de modo irregular y fragmentario.

La Humanidad ha experimentado muchos sufrimientos, generación tras generación, por lo que, con arreglo a ideas modernas, llamamos

25. Aun hoy día el juicio que les merece el negro a los nómades de Sahara español es muy violento, como puede verse en mis *Estudios saharianos*. Pero la idea popular en la España de los siglos XVI y XVII no era mejor. Así no ha de chocar que ello quede reflejado en novelas, como las de Doña María de Zayas y Sotomayor: *Novelas ejemplares y amorosas*, ed. de A. G. de Amezá, (Madrid 1950, pps. 183-184, "El prevenido engañado") y *Desengaños amorosos*, ed. del mismo (Madrid 1950, pps. 185-186, "Tarde llega el desengaño"), en donde se hace hincapié en el carácter terrorífico de los negros.

26. En algunas comedias antiguas el carácter del negro espantoso y salvaje se opone el del negro capaz y aún más inteligente que la generalidad de los blancos. Por ejemplo, en la de Diego Ximénez de Enciso, "Juan Latino" (véase la edición de Eduardo Julián Martínez, Madrid 1951, pp. 141-356). En santidad también puede haber negros ilustres; pero *excepcionales*. Véase, por ejemplo, la comedia de Lope de Vega "El Santo negro Rosambuco", en *Obras*, X (B.A. E., CLXXVIII, continuación, pps. 131-177).

27. "Perro", "perrazo", "perrengue", "mastín", es llamado de continuo el negro en las obras citadas, "Moreno" también.

28. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*.

“prejuicios raciales”. Los españoles, en la península, experimentaron las consecuencias de estos prejuicios o juicios exagerados: más en épocas lejanas que en tiempos cercanos. Las hostilidades a este respecto fueron muchas y muy variadas, porque, a veces, los que se sentían hostiles no eran los *cristianos viejos* contra los *nuevos*, ni los europeos contra los oriundos de otros continentes, sino españoles de una parte y españoles de otra.

En estas mismas tierras del Perú, de mediados del siglo XVI a bien entrado el XVII fueron ferozmente hostiles entre sí los vascongados y los castellanos, y los mismos vascos y los andaluces: las guerras de los Vicuñas dieron ocasión a un desarrollo de la que al principio llamé “hybris” ibérica, a una literatura en que los naturales de unas regiones se enfrentaban con las de otras, diciéndose toda clase de denuestos como en aquel “Tratado breve de una disputa y diferencia que hubo entre dos amigos, el uno castellano de Burgos y el otro vascongado, en la villa de Potosí, reino del Perú”, que exhumó un erudito español, buen americanista, movido por una antipatía terrible a los vascos, que en algunos ánimos se exacerbó con motivo de la segunda guerra civil ⁽²⁹⁾. Este mismo erudito publicó, a la par, otra diatriba antivascongada, que data de algunos años antes, del tiempo de Felipe III, a la que el anónimo peruano tomó mucho, denominada “El buho gallego” ⁽³⁰⁾. Los hombres de los siglos XVI y XVII eran con frecuencia violentos, llevaban sus juicios o prejuicios a un extremo. Los españoles, por razones históricas claras, tangibles y dolorosas, vivieron muy preocupados, a causa de asuntos de los que se llaman raciales.

Transmitieron —repito— algunos de sus juicios y prejuicios a sus descendientes de América, que los ampliaron o interpretaron de nuevo, a la vez que en la vida cotidiana contradecían aquellos prejuicios. Pero de estos españoles también salieron los primeros razonamientos serios contra la falta de humanidad entre los hombres de distinta progenie del Nuevo y del Viejo Mundo: aquella hermandad más fácil de predicar en abstracto que practicar en concreto, según dicta la experiencia, y al servicio de la cual creo que nos hemos reunido en la ocasión presente; y no sólo peruanos y españoles, parientes en un grado muy próximo, sino también hombres de otras estirpes.

29. Aludo a la publicación que, con el título de *Castellanos y vascongados* (Madrid 1876), hizo bajo la abreviatura de Zx... Don Justo Zaragoza. El texto aludido, que data de 1624, ocupa las pp. 13-61.

30. Op. cit. pp. 233-262.

En torno a la penetración mestiza en los pueblos de indios, las composiciones de tierras y los encomenderos en el Perú en el siglo XVII

Por Magnus Morner

La penetración mestiza en los pueblos de indios a despecho de las leyes que, por lo menos a partir de 1578, claramente lo prohibía, es uno de los fenómenos más salientes que ocurrieron en el sector rural de Hispanoamérica a lo largo del período colonial (1). Ya que los advenedizos generalmente aspiraban a la posesión, o por lo menos al arrendamiento, de tierras que a veces se habían dejado sin cultivar por los indios, cada vez más disminuidos, la penetración mestiza tenía que constituir cierta amenaza contra el régimen de tenencia agraria que se había establecido y que tenía como una de sus normas principales el mantener al indio en el cultivo y en el libre aprovechamiento de sus tierras (2). Otra amenaza todavía más seria era, claro está, la expansión latifundista. Aunque los encomenderos a veces eran, al mismo tiempo, latifundistas, ha sido mostrado por la investigación histórica moderna que no había vinculación orgánica alguna entre la encomienda y la propiedad de la tierra. Las

1. Sobre este tema véanse nuestros estudios: "Teoría y práctica de la segregación racial en la América colonial española", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, XLIV N° 174 (Caracas, 1961), págs. 278-285; "Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, I (Bogotá, 1963), págs. 63-88; "La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala", *Revista de Indias*, XXIV (Madrid, 1964), N° 95/96, págs. 137-151; "La afortunada gestión de un misionero del Perú en 1578", *Anuario de Estudios Americanos*, XIX (Sevilla, 1962), págs. 247-275; "Das Verbot für die Encomenderos unter ihren eigenen Indianern zu whonen", *Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, I (Colonia, 1964), págs. 187-206 etc.

2. J. M. Ots Capdequí, "España en América. El régimen de tierras en la época colonial", México y Buenos Aires, 1959, pág. 84.

leyes trataban de evitar la existencia de la propiedad de terceros españoles dentro de las encomiendas, pero parece que al andar del tiempo a veces se llegaba a tolerar y hasta sancionar aquel fenómeno bastante extraño ⁽³⁾. A partir de la segunda mitad del siglo XVI la estructura agraria en Hispanoamérica se hizo cada vez más complicada y a fines del siglo reinaba en muchas partes lo que sólo podría llamarse desorden y confusión en cuanto a la tenencia de la tierra. Al aplicar en 1591 la figura jurídica de "composición" a la cuestión agraria la Corona esperaba poder remediar esta confusión, al mismo tiempo que se aseguraba unos nuevos ingresos urgentemente requeridos por la Real Hacienda. La composición era el instrumento por el cual una situación de hecho —producida al margen o en contra del derecho— podía convertirse en una situación de derecho, mediante el pago al Fisco de cierta cantidad de dinero ⁽⁴⁾. Las composiciones debían de respetar los derechos de los indios a sus tierras, consideradas inalienables, pero en la práctica sucedió muchas veces que iban a sancionar el despojo de muchas tierras de los pueblos de indios. Lo que aquí intentamos ilustrar es el conflicto que se produjo entre los ejecutores de las composiciones de tierras en el Virreinato del Perú en el siglo XVII y los esfuerzos de la Corona para prevenir la penetración española y mestiza en los pueblos de indios, esfuerzos a los cuales se adhirieron tanto los encomenderos de esta época tardía como los indios mismos.

En el Perú el Virrey Marqués de Cañete inició en el curso de la década de 1590 las primeras composiciones de tierras al nombrar a este efecto a comisarios, quienes recorrieron todo el territorio virreinal. De acuerdo con el mandato real de 1591 se exigía, previo pregón, que todos los poseedores de tierras exhibiesen sus títulos para que se calificasen de suficientes o insuficientes. Continuaba este proceso regulador bajo los Virreyes Marqués de Salinas y Príncipe de Esquilache ⁽⁵⁾. Sin embargo, los resultados obtenidos parecen no haber satisfecho a la Corona, desde luego siempre en busca de ingresos, porque en 1631 una Cédula fue despachada al Virrey del Perú ordenándole proceder enérgicamente en el asunto de las composiciones de tierras. Recibida la Cédula por el Virrey Conde de Chinchón la sometió a un Acuerdo General de Hacienda en el

3. Silvio Zavala, "De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América española", México, 1940, págs. 28-49, 81. El estudio también incluido en el libro "Estudios Indianos", México, 1948, del mismo autor.

4. Ots Capdequi, *op. cit.*, pág. 37.

5. Gaspar de Escalona Agüero, "Gazofilacio Real del Perú. Tratado financiero del Coloniaje", 4. ed., La Paz, 1941, cap. XX, pág. 241 ff. Véase también la Memoria de Gobierno del Príncipe de Esquilache (1621) en M.A. Fuentes (ed.), "Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español", I, Lima, 1859, pág. 135. Un excelente resumen breve de las composiciones de tierra en el Perú en José Varallanos, "Historia del Huánuco", Buenos Aires, 1959, págs. 280-282. El capítulo dedicado al mismo tema en Luis Peñaloza, "Historia económica de Bolivia", I, La Paz, 1953, págs. 130-136, en cambio, sólo presenta los datos más generales.

cual se presentaron varios obstáculos que se oponían a la ejecución de una nueva composición de tierras en el Perú. Entre otras cosas, se indicaba el riesgo de vender tierras "que hoy se juzgan vacas por falta y ausencia de los indios". Desde luego, podría ser que la población indígena fuera a crecer de nuevo, aunque, como se admitía, era poco probable. En esta conexión encontramos una alusión a la mala vecindad que para los indios formaba la presencia "de los españoles, mestizos y mulatos, poseedores de tierras (en virtud de composiciones) porque en entrando el pié van excediendo y ensanchándose por las suyas, quitándoles el agua, haciéndoles daño con el ganado..." Pero el gobierno metropolitano no quiso aceptar los argumentos presentados y llegó a ordenar la composición de nuevo en 1634. Destacó el Rey, sin embargo, que los indios debían de conservar todas las tierras que fuesen suyas y que necesitasen para sus familias y comunidades. Añadió que las "composiciones y ventas sean de suerte que no se de ocasión a que los españoles, mestizos y mulatos vivan entre ellos (los indios) en contravención de las órdenes que están dadas, por los graves inconvenientes que de eso resultan..." (6).

El Virrey tuvo que cumplir las órdenes recibidas. El Marqués de Mancera, sucesor del Conde de Chinchón, en un acuerdo del 18 de abril de 1641, nombró comisarios encargados de efectuar la composición. Dice el mismo en su Memoria de Gobierno que las instrucciones que había dado a los comisarios eran "tan en favor de los indios que se puso más cuidado en ese punto que en otro ninguno. Si ha habido alguna queja se ha remediado. Pero donde traba el arado no es por ahí, sino porque muchísimos que tenían malteridas las tierras y sin títulos levantaban el grito sobre no querer componerse sino quedarse con lo que no era suyo y en la mala fe con que lo poseían..." (7).

De los comisarios nombrados por Mancera, el Capitán Francisco Antonio de la Mazuela Alvarado, Juez de Visita, Venta y Composición de Tierras y Estancias en las provincias de Chucuito, Los Pacajes, Omasuyos, Sicasica, Larecaja, La Paz y Paucarcolla (Puno), es decir el distrito que rodeaba al Lago Titicaca, empezó su espinoso cometido en 1643 (8). Lo mismo que sus colegas era instruido de compeler a todos los poseedores de tierras a exhibir sus títulos para luego medir y amonejarlas a fin de comprobar que tierras y títulos correspondían. En caso

6. "Compilación de reales cédulas, provisiones, leyes, ordenanzas, instrucciones y procedimientos sobre repartimientos de tierras...", *Revista del Archivo Nacional de Perú*, XXI (Lima, 1957), págs. 192-202.

7. La Memoria de Gobierno de Mancera (1648) en José Toribio Polo (ed.), "Memorias de los Virreyes del Perú. Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra", Lima, 1899, pág. 25.

8. Estas provincias formaban la región del Collao. Según Antonio Vázquez de Espinosa, "Compendio y descripción de las Indias Occidentales", Washington DC, 1948, pág. 569, dichas provincias eran "muy pobladas de gente, y en ellas hay grandes crías de ganado de la tierra y de Castilla..."

de encontrar tierras poseídas sin títulos, debía de hacerse la composición con los ocupantes "para que... sirvan a Su Majestad, con lo que fuere justo", después de lo cual los interesados debían de acudir al Virrey "por el título y confirmación". Sabemos que el Capitán de la Mazuela, además, iba evaluando las necesidades de tierras para las sementeras y ganados de los pueblos de indios en relación con su población actual, más o menos disminuida. Las tierras consideradas excesivas se declaraban vacas, después de lo cual el Juez podía venderlas en remate. No es de extrañar que semejante autoridad fácilmente se prestaba al abuso y pronto se fueron amontonando las quejas en Lima y en Madrid contra el Capitán de la Mazuela y sus colegas por haber despojado a los indios de sus tierras en el curso de sus giras (9).

Uno de los informes recibidos por el gobierno metropolitano con motivo de las composiciones de tierras en el Perú, que se refería precisamente al Capitán de la Mazuela, nos parece especialmente interesante por su relación con las leyes de separación. Es una súplica dirigida al Rey por una encomendera, Doña Juana Pacheco de la Cerda, Condesa de Villamar, y los varios caciques de los pueblos de Calpa, Sapaquí, Luribay y otros de su encomienda en el Corregimiento de Sicasica, y otros caciques de pueblos situados en Omasuyos y finalmente por Don Rodrigo Campuzano, pensionario de una encomienda en la misma región. Data al parecer de 1646. Destaca la petición que De la Mazuela, en lugar de limitarse como debía a vender tierras baldías, había al contrario hecho vender "las tierras, labranzas e huertas que los indios... tenían en propiedad sin quererlos oír aunque alegaban tenerlas y poseerlas de mucho antes de la conquista..." También uno de los Visitadores enviados por el Virrey Marqués de Cañete los había confirmado y amparado en la posesión de ellas. Pero De la Mazuela había vendido estas huertas y chacras "a los españoles y mestizos y mulatos a muy bajos precios en lo cual les ha hecho notorios agravios así a los dichos indios como a sus encomenderos imposibilitándoles de poder pagar sus tasas y repartimientos". Esto les privaba a los indios de los comestibles que necesitaban para poder acudir a la mita en el Cerro de Potosí, en evidente detrimento de la Real Hacienda. Para que los indios mitayos "con menos molestia suya pudiesen acudir a las obligaciones de sus tasas y mitas", las autoridades habían proveído ya que los indios quienes quedaban en el pue-

9. "Compilación de reales cédulas..." págs. 204-218, 230-234. El procedimiento habitual bien ilustrado por la venta de tierras a Pedro de Herrera en el pueblo de Achacache en Omasuyos. Una Real Cédula del 30 de junio de 1646 indica cuán difícil era averiguar los abusos de los Jueces de Visita porque ellos dejaban de declarar "el número de indios que halla(n), ni las fanegas que dejan a cada uno de los tributarios... ni para las comunidades... (sino) sólo dicen por mayor haberles enterado de las tierras que han menester, con lo que se venden las demás...", Richard Konezke (ed.), "Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810", II, Madrid, 1958, pág. 401.

blo en cuestión podrían disponer de las tierras de los indios huídos o ausentes "arrendándolas o sembrándolas de comunidad para que ...con lo que rentasen o se cogiese en ellas pagasen lo que les tocaba a los ausentes..." La pérdida de tales tierras implicaba por tanto otra razón para que los indios no pudieran acudir a la mita potosina, lo que a su vez perjudicaba tanto a la Real Hacienda. Además, los peticionarios alegaron que lo que había sucedido por culpa del Juez de Visita constituía una violación de las leyes y ordenanzas que prohibían que los españoles, mestizos y mulatos viviesen entre los indios, por las inquietudes y malos tratamientos que causaban. Si su presencia había sido pernicioso cuando estos intrusos todavía no poseían tierras en los pueblos, ¿cuánto peor no sería ahora que las poseyeran?

La petición de la Condesa de Villamar y de sus co-peticionarios concluye solicitando una Cédula por la cual se cometiera a "algún prelado o persona desapasionada para que citadas las partes les oiga en justicia brevemente y constando de dichas razones les vuelva y restituya sus tierras y en caso que esto no haya lugar se les den por estanco en que se han vendido, pues en estos Reinos de España se observa y guarda lo mismo recompensando los frutos con los intereses, pues según las rentas vale más un año de renta que lo que han dado de principal por ellas" La súplica se remitió al Fiscal del Consejo de Indias el 27 de junio de 1646. Al emitir su parecer, el 9 de julio, el Fiscal observó que en realidad los peticionarios no habían presentado comprobación alguna del hecho. En todo caso, otras quejas recibidas ya habían motivado que se encargara a Don Antonio Rodríguez de San Isidro, nuevo Oidor de la Audiencia de Lima, averiguar los abusos cometidos en el curso de las composiciones efectuadas recientemente. El Fiscal por lo tanto propuso que el Oidor investigase este asunto también. Así fue también la decisión del Consejo (10).

Por estos mismos días se despacharon una serie de Cédulas, fechadas en Zaragoza el 30 de junio y destinadas al Virrey del Perú. Fue instruido de no admitir la composición de tierras compradas a los indios de manera ilícita. El haber poseído ciertas tierras durante un período de diez años debía de constituir una condición para poder conseguir la composición de dichas tierras, (antes, había sido, teóricamente, cuarenta años este término). Finalmente, el Virrey no debía de admitir la presencia de españoles y otros foráneos en los pueblos de indios, aunque hubiesen comprado tierras en los términos de dichos pueblos. Declaraba esta última Cédula, al referirse a las ventas y composiciones de tierras,

10. El documento en el Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), sección V, Indiferente, legajo 1483. Un memorial adjunto, firmado sólo por la Condesa, escribe con más detalles sobre la pérdida de los indios en cuanto a "tierras de labor, chacras y estancias, huertas y regadíos". La calcula en "más de dos mil y doscientas cargas de sembradura de trigo y ocho estancias". Lo que valía 6.000 pesos se había vendido en 100.

que "no habiéndose permitido expresamente que los españoles, mestizos y mulatos vivan en los pueblos de indios, los que hubieren comprado tierras en ellos, están todavía en la prohibición". Por consiguiente, el Virrey no debía de consentir que viviesen dichos foráneos entre los indios "por ser ésta la causa principal (y) origen de las molestias y opresiones que padecen estos pobres naturales..." Parece lo más probable que eran varios los informes recibidos por la Corona, los cuales dieron origen a esta Cédula así como a las demás de la misma fecha de 30 de junio de 1646. En lo que se refiere a la súplica de la Condesa de Villamar y de sus "amigos" caciques, se nota además que se había entregado al Fiscal del Consejo de Indias sólo tres días antes de la fecha de la Cédula en cuestión. No obstante, la conexión causal entre una y otra no puede ser descontada. No sabemos si tal vez la Cédula había sido antefechada o si la súplica sólo se había entregado al Fiscal después de unas pláticas bastante detenidas. Desde luego es muy probable que la Condesa (debe haber residido o estado de visita en España) ha sabido ejercer la influencia que se necesitaba para poder conseguir rápidamente una Cédula a su favor ⁽¹¹⁾.

Pero el despacho de una Cédula pocas veces bastaba para corregir el abuso que la había motivado. Encontramos otra súplica de la Condesa del año 1651, en la cual repite sus quejas, ahora de manera más explícita. En uno de los dos pueblos encomendados a que se refiere, Palca y Sapaquí, habían quedado sólo 30 tributarios de los 150 que anteriormente había allí, "siendo la causa de este defecto el mal tratamiento que se les hace y el habérseles vendido las tierras que tenían para sus sementeras, pastos de sus ganados y sustento". De la Mazuela, sin escuchar a los indios, ni admitir sus títulos, había vendido en Sapaquí nada menos de diez y ocho haciendas de pan llevar, las más de ellas con sus huertas de frutales y viñas. En cuanto a los terrenos de la sierra había vendido cuarenta y una estancias en Sapaquí y treinta y una en Palca. Para los indios sólo había quedado tierra que no se podía sembrar y que carecía de agua. Además, los nuevos terratenientes españoles, por estar tan cerca de los pueblos, se servían por fuerza de los indios y les quitaban la poca agua que podía "llegar a las cortas tierras" que todavía pertenecían a los indios. Finalmente, la Condesa en su súplica llegó a formular una acusación concreta contra el Juez por haberse enriquecido en el curso de su proceder:

11. La Real Cédula del 30 de junio de 1646 reiterando la prohibición para los foráneos de residir entre los indios; en Konetzke, "Colección...", II, págs. 401-402. El ingreso sólo dice: "He sido informado..." Véase también una carta de Mancera al Rey del 30 de mayo de 1647 en AGI, V, Audiencia de Lima, legajo 53. Al margen de esta carta en la cual el Virrey subraya sus esfuerzos de defender los intereses de los indios se resume la respuesta que iba a recibir. "Agradécele el cuidado pero todavía se le encargue mucho la continuación del cuidado en el alivio de los indios con palabras que muestren lo que S.M. desea se tenga muy presente en todos tiempos".

"...lo que también merece atención y remedio es que el dicho Juez en la venta de las dichas tierras procedió de modo que dió a los españoles que las compraron, tierras que valían cuatro mil pesos por menos de doscientos, recibiendo el dicho Juez y su hermano gruesas cantidades a título de disímulo, que este nombre dieron al cohecho y al no ver, medir ni tasar por su justo valor lo que vendían. Con que, perjudicando a los indios en más de cuarenta mil pesos, no resultaron dos mil de utilidad a la hacienda de Vuestra Majestad..."

A consecuencia de esta súplica, otra vez se despachó una Cédula ordenando al nuevo Virrey del Perú, Conde de Salvatierra, hacer justicia en este asunto, "obrando en ello con brevedad" (12). De acuerdo con una decisión del Rey tomada en 1648, todo el proceso de composiciones de tierras en el Perú se había suspendido y se había formado en la Audiencia de Lima una Junta para investigar los abusos cometidos. Pronto se envió, a comienzos de la década de 1650, otro equipo de jueces visitantes a todas partes del Virreinato. Según el historiador Padre Rubén Vargas Ugarte, la actuación de ellos fue más exitosa, tanto por devolverse muchas tierras a los indios como por recobrar gran parte de lo que estaban debiendo al Fisco los que habían conseguido composiciones anteriormente (13). Pero un observador contemporáneo de mucha experiencia en estos asuntos, el Oidor de la Audiencia de Lima Bernardo de Iturrriaga, es más escéptico en su evaluación y se puede sospechar que esto se conforma mejor con la realidad. Escribe al Rey en 1657:

"...he reconocido cuán poco ha de durar el desagravio de los indios y restitución de las tierras, porque aunque es verdad que los jueces visitantes y desagradadores lo han hecho y hacen con gran cuidado y eficacia dando a los indios tierras muchas más de lo que han menester y cuando no hay vacas se quitan a los españoles... todavía creo (que) es menester mayor remedio porque como la tierra es tan dilatada y el remedio está tan lejos... los españoles obran con tiranía quitando a los indios cuanto pueden sirviéndose de ellos... y dicen que yéndose y ausentándose el Juez o Visitador los echaran a palos..."

12. Memorial de la Condesa en calidad de "encomendera de los pueblos de Nuestra Señora de Palca y de Sapaqui en la Provincia de Chayanta (!)", AGI, V. Indiferente, legajo 1484. En cuanto al papel que le tocaba al abastecimiento del agua en estos asuntos, véase Emilio Romero, "Historia económica del Perú", Buenos Aires, 1949, págs. 113-114.

13. Rubén Vargas Ugarte, "Historia del Perú. Virreinato. (Siglo XVII)", Buenos Aires, 1954, págs. 283-284.

¿Cuál sería entonces el remedio? Iturrriaga no vacila en proponer que el único remedio consistiría en ejecutar lo mandado de que "con los indios no haya españoles, mestizos y mulatos y que se separen los pueblos y allí se den a los españoles tantas tierras como tienen en los pueblos de los indios y que se alargue la jurisdicción del pueblo español lo necesario para que tengan compensación y vivan solos los indios y tengan su Justicia separada..." (14). En otras palabras, se trataba simplemente de continuar una política iniciada desde hacía más de cien años pero nunca exitosa. Desde luego, el principio de la separación residencial entre los indios y los demás fue explícitamente formulado en la magna Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias de 1680. Entre las Cédulas respectivas que se incorporaron en forma de leyes estaba la del 30 de junio de 1646, que acabamos de mencionar (15). Por añadidura, se despachó una Cédula especial al Virrey del Perú el 25 de agosto de 1681 reiterando la prohibición para españoles, mulatos y mestizos de vivir entre los indios, "aunque hayan comprado tierras en sus términos, por ser ésta la causa principal y origen de las opresiones que padecen los indios..." Pero el Virrey Duque de la Palata escribió al Rey el 30 de noviembre de 1682 que, aunque había cumplido el encargo, no estaba muy convencido de lo justo y adecuado de la medida. Por lo menos no, en cuanto a los que habían comprado sus tierras en los pueblos de indios directamente al Fisco, es decir la mayoría de los que allí poseían tierras. Es una referencia clara a los beneficiados de las composiciones y ventas de las décadas pasadas. Dice el Virrey que le parecía que

"...éstos tendrán derecho a que V.M. les de satisfacción, pues se las quita (las tierras) con hacerles desamparar los pueblos en cuyos términos las tienen, porque no es caso posible el suponer que entre los indios se halle quien puede comprarlas y así mismo es obligarles a desamparar los pueblos donde compraron las tierras que quitárselas. Entender la prohibición para sólo la habitación dentro del pueblo permitiendo la residencia en sus haciendas, con que parece se salva el rigor de quitárselas, o la obligación de pagárselas puede traer mayores inconvenientes en la práctica, porque el español que tiene su hacienda y chacra en la cercanía del pueblo, irá retirando a ella los indios que haya menester para su labor, y por no perderlos, no los dejará salir de la hacienda y con el tiempo faltará

14. Iturrriaga al Rey el 16 de julio de 1657, AGI, V, Indiferente, legajo 1660. Agradecemos esta referencia al distinguido amigo chileno Dr. Alvaro Jara.

15. Las principales leyes de separación eran las 21 hasta 24 del título III del libro VI de la "Recopilación". La ley basada en la Real Cédula del 30 de junio de 1646 era la 22. La ley 20 del mismo título ordenaba que ninguna estancia de ganado podría situarse dentro de legua y media de una reducción de indios ya establecida. Las leyes regulando las composiciones de tierra se incluían en el título XII del libro VI.

toda la gente del pueblo, distraída y repartida en las haciendas del campo, y sin doctrina ni enseñanza en la religión. Hoy no sucede porque como vive el español hacendado en el pueblo, los indios que trabajan las haciendas son como los demás jornaleros en todas partes que van y vuelven del trabajo..."

Si, por otra parte, continuaba el Virrey, se quisiera apartar a los españoles no sólo de los pueblos, sino de sus términos en donde tenían sus haciendas, entonces sería necesario "darles satisfacción de las tierras que compraron a V.M. Ni la Real Hacienda en el estado (en) que se halla lo puede hacer, ni en las ciudades donde se les permita vivir, habrá tierras útiles que poderles repartir, y nunca podrá compensarse una hacienda ya creada con otras tierras incultas..." (16).

A pesar de todo lo sensato de estos argumentos, el Virrey no logró modificar la política metropolitana. Otra Cédula que le fue enviada en 1684, lacónicamente reiteró la prohibición. Las leyes de separación residencial, teóricamente hablando, quedaron en pié hasta el fin del período colonial. Pero ya se trataba de letra muerta. En el Perú y en otras partes del Imperio se iban realizando dos procesos gemelos: la penetración mestiza en los pueblos de indios y la deserción en masa de los indios de sus pueblos para radicarse en las haciendas, tal como nos describe este fenómeno el Duque de la Palata en su carta notable. La hacienda, basada en o por lo menos alargada gracias a las composiciones de tierras del siglo XVII, y la peonada, reclutada sobre todo entre indios desertores de sus pueblos, eran los elementos básicos de la sociedad hispanoamericana en formación.

* * *

Los documentos a los cuales me he referido en el presente estudio me parecen ilustrar varios fenómenos de interés que estaban ocurriendo en el agro hispanoamericano a mediados del siglo XVII. En primer lugar, observamos que la penetración de españoles y mestizos en los pueblos de indios en esta época tenía sobre todo por fin el radicarse allí para vivir del cultivo de la tierra, lo que forma un contraste con las olas de vagos mestizos que habían infestado los pueblos durante los tiempos pasados. La composición y venta de tierras les proporcionaba un medio legal para poder convertirse en propietarios. Pero a veces este proceso

16. La Real Cédula del 25 de agosto de 1681 en Konetzke, "Colección...", II, págs. 728-730. Se refiere a la Real Cédula del 30 de junio de 1646. La Real Cédula del 25 de enero de 1684 reiterando la orden anterior, *ibid.*, pág. 755. La carta del Duque de la Palata al Rey del 30 de noviembre de 1682 en AGI, V Audiencia de Lima, legajo 82. Remite adjunto su decreto ejecutivo impreso del 30 de setiembre del mismo año según el cual la expulsión de los españoles, mestizos y mulatos se llevaría a cabo "sin embargo de que digan y aleguen (que) han comprado en aquel distrito haciendas y heredades".

iba a implicar violaciones de los derechos de los indios a sus tierras comunales, sancionando así el abuso y el despojo. También se opuso al principio legal de separación entre los indios y los demás, el que se había formado en el curso de la segunda mitad del siglo XVI como expresión del deseo de proteger a los indios de los abusos de los ajenos, sea de los vagos y criminales, sea de los encomenderos y sus calpisques. Pero en el curso del tiempo, los mismos encomenderos, cada vez más restringidos por la Corona en sus relaciones con los indios, en vez de tratar de explotarlos indebidamente, optan a veces por buscar su amistad aliándose con ellos. En todo caso, los encontramos haciendo apelaciones a las leyes de separación a fin de prevenir que "terceros" obtuviesen tierras en los pueblos que pertenecen a sus encomiendas. No sólo me refiero al caso de la Condesa de Villamar sino también a dos casos similares en el Perú de la misma época. Esta nueva actitud de los encomenderos es fácil de explicar ⁽¹⁷⁾. En la medida que disminuyera, a raíz de la pérdida de tierras, la capacidad productora de los indios encomendados, los encomenderos corrían evidentemente el riesgo de perder los ingresos del tributo que constituía ya el único beneficio que les quedaba de sus encomiendas. En virtud de su alta posición social y de sus vinculaciones, los encomenderos peruanos podían fácilmente obtener las cédulas que deseaban. Pero en la práctica, los nuevos hacendados españoles y mestizos, por representar el elemento más dinámico del sector agrario, sabrían convertir las composiciones y ventas de tierras en un medio eficaz para poder realizar sus aspiraciones, al mismo tiempo que las leyes de separación se convierten definitivamente en letra muerta.

17. Sor Catalina de la Concepción (Condesa de Lemos) al Rey el 8 de mayo de 1640 en AGI, V, Indiferente, legajo 1480 refiriéndose a sus pueblos encomendados en Huaylas, Huaraz, Carhuaz y Unguay. Motivó una Real Cédula del 6 de junio de 1640, AGI, V Audiencia de Lima, legajo 572. Una Real Cédula al Virrey del Perú el 7 de julio de 1653, AGI, V, Audiencia de Lima, legajo 585, págs. 160-161 se refiere a una súplica del Conde de Altamira, Mayordomo Mayor de la Reina, a nombre de su esposa, encomendera de un repartimiento en Cajamarca. Véase además, Corner, "Das Verbor...", págs. 204-205.

Noticias documentales acerca de la importancia política y social de los mestizos peruanos a fines del siglo XVIII

Por Richard Konetzke

En un artículo mío toqué la discutida cuestión “de si los mestizos estaban obligados al pago de tributos que los indios, como vasallos, tenían que pagar y a lo que estaban también obligados los negros y mulatos libres” (1). En las siguientes noticias quisiera añadir algunas acotaciones al tema apoyadas en documentos del Archivo General de Indias (2).

Con la política de reformas de Carlos III, que exigía un considerable aumento de los ingresos estatales de los Reinos de Indias, se encontraron de nuevo los mestizos ante la perspectiva de ser sometidos a tributación. El virrey del Perú don Manuel de Amat y Junient (1761-1776) se ocupó con particular energía de mejorar la percepción y administración de los reales ingresos. A ésto tienden sus Ordenanzas para nuevas y regladas visitas y numeraciones de indios para la cobranza de los reales tributos; dice el virrey: “Previne al Tribunal de Cuentas proporcionase los medios para cortar de raíz el retardo que se notaba en asunto en que tanto se interesa el real erario y, con efecto, se formó a mi instancia una Instrucción metódica por el contador de retasas compuesta de veintiocho capítulos para la legítima numeración y arreglo con que en adelante se había de proceder en las referidas actuaciones” (3). Reza el capítulo 19 de la mencionada “Instrucción metódica expedida por este Superior Gobierno

1. Richard Konetzke, Los mestizos en la legislación colonial. En: Revista de Estudios Políticos, núms. 112-113/14, 1960, pág. 196 s.

2. A mi discípulo Günter Vollmer agradezco la referencia a algunos documentos y las copias de éstos.

3. Manuel Amat y Junient, Memoria de Gobierno. Edición y estudio preliminar de Vicente Rodríguez Casado y Florentino Pérez Embid. Sevilla, 1947, pág. 235.

del Perú para que sirva de regla a los Jueces de Revisita en el Distrito de este Virreinato” con fecha del 28 de Julio de 1770: “Que si hubiere algunos cholos, cuyo mixto se procrea de mestizo e india o viceversa, habidos en matrimonio o fuera de él, se numeren también separadamente, respecto de que están sujetos a la paga de tributos aunque exentos de la mita y servicios personales, sin omitir especificación de sus edades, mujeres e hijos” (4). Según esta disposición los hijos de mestizos e india, es decir, mestizos indianizados, estarían, pues, sometidos a tributo. Con el nombre de cholo se designaba también al mestizo de costumbres indias o al indio civilizado, o sea, individuos en los que la asimilación cultural entre mestizo e indio se había realizado. Esencial es, que según dicha “Instrucción metódica” el auténtico mestizo, el cruce de indio y europeo, está exento de tributo.

En 1776 José Antonio Areche fué encargado por Carlos III de la visita general en el Perú, Chile y Río de la Plata habiendo de servirse para el registro de tributarios de la instrucción que José de Gálvez había promulgado para la visita del virreinato de la Nueva España, según cuyo artículo 12, los “caciques o mestizos hijos de españoles e indias” que hasta entonces hubieran pagado tributo y hubieran sido ya dos veces incluidos en la cuenta de tributos debían continuar registrados como tributarios. Su exención sólo sería posible a través de Real Acuerdo; los demás caciques y mestizos estaban exentos de tributos y en esta materia debían seguirse los usos existentes, con lo cual se obviaba una decisión de principio sobre si los mestizos e indios habían o no de estar sujetos a tributo. La Corona, como tan a menudo en su legislación, prefería respetar el derecho consuetudinario en las Indias ante el temor de que alteraciones legales de usos y costumbres provocaran desórdenes en la población (5).

Areche, sin embargo, se atuvo en este punto a la “Instrucción metódica” para el Perú de 1770, y así el informe del Tribunal de Cuentas de Lima, con fecha del 2 de Agosto de 1777, comunica: “En el número de contribuyentes sólo se han matriculado los indios y sambaigos” (6). En este sentido disponía también el artículo 54 de la “Instrucción que los corregidores y comisionados nombrados por la visita general... deben observar provisionalmente para la formación de nuevos padrones de tributarios” de 19 de Julio de 1779: “Si en algunos pueblos, chacras u otro cualesquiera lugares de los comprendidos en el territorio de la matrícula hubiese algunos cholos, que son los que provienen de mestizo e indio, se numerarán también como tributarios separadamente, sin omitir la especificación de sus mujeres, hijos y edades de éstos, conforme

4. A.G.I., Audiencia de Lima, 703.

5. Carta de Escobedo a Gálvez, 20 de Marzo de 1787 (Nr. 888). Testimonio 1, fols. 33v-44. A.G.I., Audiencia de Lima, 1114.

6. Loc. cit., fol. 61 v.

está prevenido hablando de los indios" (7). También, pues, en este caso, el empadronamiento se limita a los cholos o mestizos de segundo grado. Sin embargo, durante la visita de Areche circuló el rumor de que la obligación de tributar se había de extender también a los mestizos y, al parecer, algunas autoridades provinciales opuestas al visitador general se abstuvieron de desmentirlo; sin contar con que en el uso corriente la diferencia entre mestizo y cholo no era siempre clara y ambos términos se empleaban frecuentemente como sinónimos. Así se explica que el sucesor de Areche, Jorge Escobedo, en carta a Gálvez de 20 de Octubre de 1785 pudiera afirmar que su antecesor había procurado hacer tributarios a los mestizos. En esa carta escribía Escobedo: "lo que... ofrecía no pocas perplejidades era la declaración de mi antecesor (de) que a más de los indios comprendía en la clase de tributarios a los cholos, mestizos y otras castas que por inveterada costumbre no lo habían sido, y si alguna vez se intentó, hubo alteraciones y quedó sin efecto como sucedió con igual disposición del virrey D. Manuel Amat, aunque por complacerlo los corregidores apuntaron los indios en la clase de cholos sin que de éstos verdaderamente se empadronase alguno, y el mismo suceso experimentó mi antecesor, pues no consiguió el efectivo cobro de los empadronados de estas castas, ni pudo eximirse de mandar no se cumpliera su providencia en algunas provincias donde se habían matriculado" (8). Es decir, las autoridades temían disturbios de la numerosa población mestiza, así que todos los proyectos de obligar al mestizo a tributar, con lo que se le habría igualado social y jurídicamente al indio, hubieron de ser abandonados.

La introducción del sistema de intendentes originó nuevas dificultades en cuanto a la extensión de la obligación tributaria a las "castas" mestizas. La "Real ordenanza para el Establecimiento e Instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Virreinato de Buenos Aires, año de 1782" dispone en su artículo 120: "Para que se arregle con justicia y equidad el ramo de tributos, en que mi erario está considerablemente perjudicado por la desigualdad con que se exigen, y los muchos abusos que en su recaudación han introducido los gobernadores y corregidores como obligados a su cobranza y entero, es mi voluntad que también corra al cargo y cuidado de los Intendentes hacer formar exactos padrones de todos los habitantes de sus provincias respectivas, y especialmente el punto importantísimo de practicar en cada quinquenio por sí o sus comisarios o subdelegados de la mayor confianza, las visitas para la numeración y cuentas o matrículas de tributarios, con separación de las castas que lo fuesen y que deben satisfacerlos conforme a las leyes, aunque sean sirvientes domésticos de los virreyes, magistrados, prelados,

7. Anexo a la carta de Areche a Gálvez, Lima, 20 de Abril de 1780. A.G.I., Audiencia de Lima, 1084.

8. A.G.I., Audiencia de Lima 1102, nº 561 y A.G.I., Estado 73.

eclesiásticos y cualesquiera otras personas exentas o poderosas, pues todas deberán descontarlos del salario que pagan a sus criados de las indicadas clases tributarias y hacerlos entregar a los exactores de este ramo" (9).

Así pues, todos los legalmente sometidos a esta capitación debían ser empadronados según sus respectivas castas. Ahora bien, el problema consistía en determinar quiénes pertenecían a ellas; los mestizos se habrán opuesto abiertamente a ser incluidos en las castas y, al parecer, a causa de estas protestas, por Real Cédula de 5 de Agosto de 1783, se suspendió expresamente dicho artículo 120 aún antes de que la "Real Ordenanza" para introducción de las intendencias hubiese entrado en vigor en el Perú. En la declaración 10 de dicha Real Cédula se ordena: "No obstante lo que se declara y dispone por el artículo 120 y siguientes de la mencionada Ordenanza en razón de las castas o clases de tributarios y del método de numerarlos con arreglo a leyes y otras Reales de indios según siempre se ha hecho" (10). Una vez más prefirió la Corona que en uno y otro estuviere establecida y que sólo se empadronen los respetar el derecho consuetudinario en este punto, llegando, en su deseo de evitar protestas y oscuridades legales, hasta el extremo de declarar tributarios solamente a los indios, siendo así que según el uso y práctica legal vigentes también otras castas, como cholos y zambagis, se hallaban sujetas a tributación.

El visitador general Jorge de Escobedo recibió con gran alivio esta declaración, que venía a liberarle de las expuestas perplejidades, y en su ya citada carta de 20 de Octubre de 1785 escribe: "De este embarazo que el artículo 120 y sigs. de la Instrucción de Intendentes me aumentaba salí luego que llegó a mis manos la Real Cédula de 5 de Agosto de 1783, pues en su declaración 10 hallé ya la exclusión de aquellas castas, que por otra parte contribuyen la alcabala de sus efectos, hacen el servicio de milicias, carecen de tierras y viven de su personal servicio que les obliga a continuas transmigraciones, y libre de este cuidado conocí que el punto importante a que debía aplicarme para dar al ramo sus más naturales y seguros aumentos era el de prescribir reglas claras para las matrículas, agitar su actuación y afianzar el manejo de la contaduría" (11).

Escobedo, sin embargo, desatendió la errónea afirmación de la Real Cédula de 1783 de que siempre se hubieran empadronado solamente indios y dispuso en el artículo 39 de su instrucción para las revisitas de tributarios "que se empadronen las demás castas, según está en costumbre". Sobre los cholos añade expresamente: "Se empadronarán los que se hallen pagando tasa, en cuyo caso está Su Majestad en posición de

9. A.G.I., Biblioteca, H 18.

10. A.G.I., Biblioteca, H 18.

11. A.G.I., Audiencia de Lima 1102 y Estado 73.

exigírsela y deben matricularse (pero no se comprenderán los cholos que estén en la posición de no haber satisfecho jamás tributos)" (12). Los mestizos no habían de ser contados en caso alguno entre la gente de castas.

Con ocasión del donativo ordenado por la Real Cédula de 17 de Agosto de 1780 manifestaron también los mestizos suspicacia y oposición; entre el pueblo se temía que el donativo se convirtiera en un impuesto directo permanente, similar al que indios y castas habían de satisfacer, y el sometimiento a tales imposiciones era visto como un desprestigio social por las demás capas de la población. Ya a Areche le había causado problemas suficientes la recaudación del donativo a "los indios y cholos o misti-indios, a quienes en el día es necesario tratar con cautela por lo orgullosos que se los tiene en este virreinato", escribía a Gálvez, y continuaba: "y aún me deben más consideración los mestizos, cuya clase en este reino es peligrosísima para ser conducida porque la preocupación de su libertad y exención en materia de tributos les hace mirar con horror todo lo que es contribuir. Si no me saliera del intento, expondría algo más sobre los mestizos del Perú pero evitaré caer en esta digresión contentándome con decir que aquí es de sumo perjuicio al Estado esta clase media, que por lo general ni sigue al español ni quiere al indio" (13). Estas apreciaciones de Areche son un eco de las frecuentes llamadas de atención ante el crecimiento de la mixta capa social mestiza que nunca logró encajar bien dentro del orden jerárquico de la sociedad colonial representando, por tanto, un elemento siempre inquieto y poco digno de confianza.

La exacción de otro tributo directo, la contribución militar, originó disgustos similares. En este aspecto puede citarse el testimonio de Josef de Lagos, que regresó a España en 1786 después de realizar diversas comisiones en la América meridional y es el autor de las dos memorias: el "Pensamiento" de 13 de Octubre de 1786, en el cual propone determinadas reformas para el Perú, recomendando a José de la Riva-Agüero, Miguel Salvi, Francisco de Uralde y Juan de Oyarzábal para llevarlas a efecto (110 folios) y las "Reflexiones a favor de los Reinos del Perú" (26 folios) de 10 Julio de 1787, de las cuales citaremos los capítulos siguientes:

40. Uno de los capítulos de instrucción que se revalidó últimamente, y se mandó por el ministerio a los Intendentes ha sido el que a los mestizos, cholos, zambos y mulatos se les exija una especie de capitación,

12. Instrucción metódica, que conforme a los encargos y órdenes de S.M. comunicados a este Tribunal de Visita..... deberá observarse por los Intendentes, sus Subdelegados, o Comisionados para la formación de nuevos padrones, o revisitas de Tributarios en todos los Partidos o Provincias de los Virreinos de Lima y Buenos Aires. A.G.I., Audiencia de Lima 1117

13. Areche a Gálvez, 19 de Febrero de 1782. A.G.I., Audiencia de Lima 1089.

con el nombre de contribución militar. Resolución la más temible de cuantas se han dado para las Américas, y que si no se da pronta providencia para que cese este nuevo tributo, debe esperarse muy breve un levantamiento general, por haberlo recibido como yugo afrentoso, y del mayor deshonor, no tanto por la cantidad de la pensión, cuanto porque la caracterizan con el nombre de tributo, que es el que llevan a mal estas cuatro castas, y así vemos, que el apodo más denigrativo con que suelen ultrajarse esta clase de Americanos, es la de decirse uno a otro que es un tributario.

44. Los mestizos, cholos, mulatos y zambos están obligados a pagar todos los derechos de Iglesia, justicia y Real Hacienda, sin que posean otras tierras de las que heredan compradas por sus padres o por ellos mismos; unos y otros comen, beben, visten géneros y frutos de Europa, gastan tabaco, y en todas estas especies están embebidos los derechos Rs., y en ellos, como todo español exceden al tributo que paga el indio.

45. Las cuatro castas indicadas hacen el nervio de la población de las Américas. Son la fuerza que conserva la balanza del poder contra las tentativas de sublevación de los indios. Los españoles americanos y europeos son un cero respecto de los primeros o de los segundos.

46. De las cuatro castas de mestizos, cholos etc. hay un número muy considerable en cuantiosos caudales, tenidos y reconocidos por españoles; como tales siguen el giro de comercio en grande. Son mercaderes, hacendados, labradores, empleados en rentas, en el estado militar, eclesiástico y empleos públicos.

47. En la averiguación de las cuatro referidas castas para la exacción del tributo se ha hecho precisamente un escrutinio y manifiesto afrentoso para todas ellas, así por el deshonor que conciben del tributo, cuanto por las que se hallan en la clase de españoles y decorados.

48. Agrégase a estos poderosos motivos, que los ha de arrastrar al último despecho, el de que si los verdaderos españoles americanos y europeos están excepcionados de este nuevo tributo, por qué se ha de gravar con él a unos hombres que hacen los mismos consumos en toda clase de frutos y efectos que los mismos europeos?

49. La buena política, la justicia y la misma razón de estado exigen una providencia absoluta que abolide (!) semejante contribución. Las Américas no tienen, ni pueden mantener guarniciones suficientes para contener y conservar en obediencia a todos aquellos que no reciben con gusto esta clase de resoluciones. La España está distante, y es atrasarla más en cualesquier disposición que se tome para castigar con la fuerza a los que allá resulten delincuentes; y acaso nunca será tiempo perdido para el alto ministerio y demás subalternos el que se ocupe en

considerar la escena que acaba de sufrir la Gran Bretaña con sus colonos (14).

Estas consideraciones tienen por trasfondo el levantamiento indígena bajo la dirección de Túpac Amaru (1780-1781) en que también participaron mestizos. Lagos teme que la pérdida de sus colonias que Inglaterra hubo de soportar en Norteamérica podría reproducirse en la América española a través de un levantamiento de las masas indígenas. Los españoles americanos y europeos, numéricamente tan inferiores, no representan ninguna garantía contra este peligro y así la seguridad del imperio español descansa principalmente en la fidelidad de las numerosas capas mixtas de la población: mestizos, cholos, zambos y mulatos. En opinión de Lagos debe, pues, el Estado en su propio interés conservar sobre todo el afecto de los mestizos y no enajenárselos con la exacción de la contribución militar considerada por ellos humillante.

14. A.G.I., Audiencia de Lima, 1029.

V.—APORTACIONES AFRICANAS, ASIATICAS Y EUROPEAS NO ESPAÑOLAS

- 1) *El mestizaje negroide en la demografía del Perú. Por Fernando Romero.*
- 2) *Diferenciación de hemoglobinas humanas. Por Humberto Aste Salazar. (Instituto de Investigaciones de la Altura).*
- 3) *Manco Inca y los esclavos negros en la campaña de Titu-Yupanqui. Por Juan José Vega.*
- 4) *El negro que llevó un tesoro incaico. Por Juan José Vega.*
- 5) *Mestizaje peruano chino. Por M. Yolanda Gutiérrez Saco.*

El mestizaje negroide en la demografía del Perú

Por Fernando Romero

Población Total y Número de Negros

Infortunadamente, la historia cuantitativa de la etnografía peruana tiene que basarse en hipótesis, más que en hechos reales, por carencia de datos fidedignos que permitan cálculos seguros. La información estadística falta desde la base pues ignoramos qué población tuvo el Perú de los incas.

Es bien conocido que mediante el sistema de cuerdas con nudos, llamado *quipu*, durante el Imperio se llevó una contabilidad oficial tan prolija que causó el asombro de los primeros cronistas españoles (Polo de Ondegardo, Cieza de León, Zárate, el P. Acosta) que pudieron apreciar cómo los *quipucamayoc* utilizaban ese instrumento de cálculo. Por eso no cabe dudar de la afirmación de Julio C. Tello: que los incas computaban meticulosamente el número de habitantes de cada región, al mismo tiempo que registraban la producción. Además, varios cronistas e historiadores españoles mencionan de manera específica la existencia de censos demográficos. Betanzos dice que Inca Yupanqui ordenó uno después de su victoria sobre los chankas. Alonso de Borregán expresa que en tiempos de Huayna Capac los habitantes de todas las provincias estaban censados. El P. Oliva hace saber que Sinchi Roca levantó un censo general. Cabello Balboa señala que Tupac Inca Yupanqui mandó hacer un censo detallado de la población.

Desgraciadamente los innumerables *quipu* que cuidadosamente guardaban los registros oficiales del Imperio, no revelaron sus secretos a los españoles, o éstos no quisieron transmitirlos a la posteridad: ignoramos qué población tuvo el Tawantinsuyo. Porque carecemos de tal información los detractores y los panegiristas de la colonización española han presentado al respecto hipótesis muy contradictorias. Mientras que cronistas como Fray Bartolomé de las Casas y Antonio de Herrera, así como el historiador Solórzano, hacen llegar a decenas de millones el número de indios muertos en las campañas de la conquista o por su explotación

durante los primeros años de la colonización, historiadores españoles e hispanistas niegan tal hecho. Gil de Taboada y Lemus, por ejemplo, mientras era Virrey del Perú quiso probar, al parecer con la ayuda de Unanue (según Mendiburu), que el Imperio no tuvo más de cuatro y medio millones de aborígenes. Carlos Pereira, por su parte, expresa que la despoblación del Perú en el siglo XVI es una fábula, como lo es la de Méjico ⁽¹⁾. Pero ciertas teorías expuestas por escritores peruanos parecen demostrar que las aseveraciones anteriores son infundadas. De aquéllas, las más interesantes son las de Graña y Romero. Mientras que Lorente, Larrabure y Paz Soldán sólo sugieren que el Incario tuvo unos ocho millones de habitantes, Francisco Graña, quien trabajó con criterio etnológico, estima la población del Imperio en la época de Huayna Capac (-1525) en 10'000,000, cálculo basado en una abundante bibliografía histórica ⁽²⁾. Emilio Romero, por su parte, investiga con criterio económico, en base a la extensión de terreno cultivado en la época de los incas, y halla que la población fue aproximadamente de 12'000,000 de habitantes ⁽³⁾.

En los mediados del siglo XVI el criterio de necesidad de las estadísticas demográficas se hallaba en Europa muy a la zaga con respecto al que existía entre los incas, de tal manera que los invasores de nuestro territorio no podían aportar principios, técnicas y procedimientos capaces de utilizar la obra de los *quipokamayoc* y de desarrollarla en ayuda de la organización política del virreinato. Es cierto que el oficialismo español investigó la realidad demográfica y que la tradujo en cifras estadísticas que conozco fragmentariamente. Pero la circunstancia de que los conceptos *censo* y *tributo* formaran una igualdad a los ojos de los habitantes del virreinato, dio como resultado el fraude informativo ⁽⁴⁾. Fue el terror a la *mita* lo que llevó a los indios y mestizos a escapar de la contabilidad demográfica; y a los negros libres, mulatos y similares fue la capitación que los afectaba. Además, existía un factor psicológico de gran importancia. En una sociedad con organización en castas, que ha perdurado hasta hace menos de cien años, era natural que todo individuo tratara de aproximarse mucho a la casta superior. Por eso el negro y el indio se hacían pasar por mulato y mestizo, respectivamente, y éstos trataban de que se les considerara "blancos", asunto sobre el que insistiré en las páginas que siguen. Antes mencionaré otro factor de disturbio demográfico: lo impreciso y engañoso de haber intentado clasificar por "razas" a los habitantes del país.

De la manera deliciosa en que suele hacerlo, López de Gómara presenta con estas palabras su comentario sobre el problema de la pigmen-

1. "La Huella de los Conquistadores". Madrid. 1929. Pág. 223.

2. "La población del Perú a través de la historia". Lima. 1916. Pág. 416.

3. "Geografía Económica del Perú". Lima. 1939. Pág. 164.

4. Mariano Felipe Paz Soldán. "Diccionario Geográfico-Estadístico del Perú". Lima. 1877.

tación: "Hay hombres blancos de muchas maneras de blancura, y bermejos de muchas maneras de bermejura, y negros de muchas maneras de negrura; y de blanco va a bermejo por descolorido y rubio, y a negro por cenizoso, moreno, loro y leonado; como nuestros indios, los cuales son todos en general como leonados o membrillos cochos, o tiriciados o castaños..." (5). Esta acertada observación explica que cuatrocientos años después un profesor universitario de los Estados Unidos haya podido decir respecto a nosotros que "cualquier estudio sobre el negro en Hispano América encuentra la dificultad inicial de determinar quién es negro" (6).

Fernando Ortiz cita de Hankins una frase en que éste expresa que "sería imposible decir dónde termina una raza y empieza la otra", y comenta el tema en una forma con la que tenemos que declararnos de acuerdo. "Entre los grupos llamados raciales hay siempre zonas comunes en las cuales las fronteras no pueden marcarse. Siempre los grupos raciales se confunden en ciertos aspectos; siempre se sobreponen unos a otros parcialmente; y, por tanto, se entrecortan, se entrecruzan o entrecruzan; se interpenetran; se intersecan, como diría una geómetra; se imbrican, como diría un naturalista; o, aun mejor, se solapan o traslapan, como puede ser bien dicho en castizo castellano. Los tipos somáticos se imbrican o traslapan unos con otros como las tejas de un tejado. Las razas son solapadas..." (7). Por eso cada vez que en el Perú virreinal o republicano se han realizado estadísticas demográficas, la heterogeneidad de nuestra población ha hecho imposible una acertada clasificación. Hay que considerar que no se trata solamente de una mezcla de africanos, indios y españoles, sino también de los productos derivados de los cruzamientos y, desde hace un siglo y en forma limitada, del resultado de las uniones sexuales con asiáticos y américo-asiáticos. En esta forma siempre ha sido muy difícil establecer patrones de medida para la pigmentación. Por eso se ha usado una apreciable variedad de nombres, de la que citaré unos cuantos: mestizo, zambaigo o zamboinga, cholo, chino (8) rechino, chino prieto, chino claro, mulato, tente en el aire, mulato claro, mulato oscuro, mulato morisco, mulato pardo, mulato lobo, tercerón, cuarterón, quinterón, zambo, zambo prieto, mestizo prieto, zambo chino, zambo claro, salto atrás, ahí te estás, no te entiendo e injerto.

La abundante designación que menciono no ha estado siempre en uso, pues en los primeros tiempos de la etapa colonial hubo preferencia por

5. Francisco López de Gómara. "Historia General de las Indias". Madrid. 1877, págs. 289-290.

6. Rayford W. Logan. "The Negro in Spanish America". Washington, D.C. 1940.

7. "El Engaño de las Razas". La Habana. 1946. pág. 117.

8. Este término no tiene ninguna relación con los asiáticos de este nombre. Desde los primeros tiempos del régimen colonial se utilizó mucho, en especial en el Perú y México.

la clasificación generalizada. Durante el siglo XVI hay una nomenclatura racial que sirve igualmente bien al lenguaje oficial y al habla vulgar. En América se distinguen los blancos, indios y negros, y junto a ellos los mestizos (del 1. *mixticiu*, *mixtu*) y los *mulatos* (*de mulo* 1. *mulu*). Apenas se comienza a producir la mezcla entre los individuos africanos o mulatos y los aborígenes y mestizos, aparece el vocablo *zambaigo*, derivado de la voz mandinga *sambango* (caballo bayo oscuro), según Fernando Ortiz ⁽⁹⁾.

Conforme lo ha estudiado concienzudamente Carlos Aguirre Beltrán ⁽¹⁰⁾, en el siglo XVII se emplea la clasificación colorida y eufemística con abundantes términos, algunos de los cuales hemos mencionado en líneas anteriores. No nos interesa por ahora todo lo concerniente a tal asunto, sino un aspecto del mismo.

La voz *sambaigo* cae en desuso, en su forma original y en sus variaciones (*zambaigo*, *zamboinga*, *zambinga*), y aparecen nombres específicos según la pigmentación resultante de la mezcla: *mulato pardo*, *mulato lobo*, *mulato alobado*, *indio alobado*. Poco después el término *pardo*, sin mayor calificación, comprende a todos los cruces entre gentes con sangre indígena y negra. Después de la independencia de España, con clara intuición de la realidad demográfica nacional, el vulgo elimina de su léxico todos esos nombres y adopta el término *zambo*, con el mismo significado que *zambaigo* había tenido 300 años antes. Sería difícil precisar si Fernando Ortiz ⁽¹¹⁾ tiene razón al suponer que esta palabra viene directamente de la voz africana *zambo* "que hoy suena en el Dahomey, donde significa crepúsculo vespertino", o si deriva de *zambaigo*.

En los comienzos del XIX se desarrolla la complicada nomenclatura racial erudita de que trata Aguirre Beltrán ⁽¹²⁾, a la que contribuyó Hipólito Unanue en lo referente al Perú ⁽¹³⁾. No se llega a emplear debido a la preferencia por la voz *castas*, que oficialmente aparece en el censo de 1791, y de la cual se tratará después.

Como es fácil suponer, tanto la generalización extrema cuanto la extensa nomenclatura impidieron que se conocieran de una manera adecuada las cifras estadísticas que registraban las cantidades de individuos con herencia biológica africana. Como resultado de lo anterior, y también de que en los censos del XVI a los comienzos del XIX en realidad sólo se clasificaron oficialmente como *negros* a los *esclavos*, al iniciar este trabajo estimativo sobre la raza negra en la demografía nacional, hay que expresar este juicio previo: las cifras que se obtengan van a sufrir

9. "Glosario de Afronegrismos". La Habana. 1924. pág. 492.

10. "La Población Negra en México". México, D.F. 1940. págs. 162-179.

11. "Glosario...", pág. 493.

12. *Ibidem*.

13. "Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias sobre los seres organizados, en especial el hombre", en Madrid. 1815.

un error por defecto. La determinación de ese monto se deja al juicio del investigador.

Los Censos Coloniales y Republicanos

Al terminar las etapas de la ocupación del territorio por los españoles y de las guerras civiles que la siguieron, el Perú tenía 8'385,000 habitantes, según un censo hecho por la Gasca en 1548, que Graña menciona. Establecido ya el virreinato, cúpole a Dn. Francisco de Toledo (1569-1581) levantar el primer censo aproximado de la población indígena, con el propósito de determinar el monto total del tributo que que resultó en 1569 fue de 1'067,697, en el Perú propiamente dicho ⁽¹⁴⁾. debía pagar a la Corona y establecer la rotación en el servicio personal o *mita*. El número de indios varones, de dieciocho a cincuenta años, Considerando un número igual de mujeres y haciendo cálculos por aproximación, como hemos dicho, Graña estimó que en esa época hubo una población total de 8'285,000 en Alto y Bajo Perú ⁽¹⁵⁾.

A partir de este momento, y por más de doscientos años, no se vuelve a tener un registro oficial de la población. Los indios disminuyen en número; vienen más españoles; se produce el mestizaje. Pero no hay datos a la mano para estudiar el proceso. Gran cantidad de africanos ha entrado al Virreinato. Tampoco hay una estadística que nos permita apreciar su número, por lo que se tiene que deducir éste utilizando informaciones inseguras. El Virrey Dn. Diego Fernández de Córdoba (1622-1629) calcula en 30,000 el número de negros ⁽¹⁶⁾. Dn. Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla (1629-1639) dice al Rey: "Los indios, menos de los que fueran menester, por la disminución a que han venido, que ésta es mi opinión, aunque no dejaran de decir a V.E. estar acrecentados, que holgaría yo que así fuese, y hay más negros que los que cualquier moderado discurso permitiera, pero no dejan de ser necesarios" ⁽¹⁷⁾. Dn. Pedro de Toledo y Leyva (1639-1648) escribe que recela de indios y negros, "porque aora el número de éstos (*españoles*) es tan pequeño y el de aquéllos tan grande" ⁽¹⁸⁾. Dn. Melchor Liñán y Cisneros (1678-1681) dice que hay negros "en gran número" ⁽¹⁹⁾. No se conocen los datos que consigna el censo que en 1683 realizó el Duque de la Palata (1681-1689), y el de Manso de Velazco (1745-1761) sólo se refiere a los "indios adocotrados". Este mismo virrey

14. Manuel de Mendiburu. "Diccionario Biográfico". Lima, 1934. Tomo X, pág. 301.

15. *Ibidem*.

16. Mendiburu. Op. cit. Tomo V. pág. 196.

17. Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del Coloniaje Español". Lima. 1859. Tomo 3º pág. 76.

18. "Memorias de los Virreyes del Perú Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra". Lima, 1899. pág. 43.

19. "Memorias de los Virreyes...". Tomo 3º pág. 295.

expresa: "son muchos los negros pero su número es inaveriguable, y cuando se ha pretendido se han llenado de aprensión creyendo que se les quiere imponer tributo y mita" (20).

En 1791, por fin, gobernando el Perú Dn. Francisco Gil de Taboada, se hace un censo que el mismo Virrey considera incompleto e inexacto. Resultan 1'226,677 habitantes, clasificados como sigue: 185,755 blancos, 764,894 indios, 244,436 mestizos, 40,336 negros y 41,256 castas (21). Como se ve, desaparece el agrupamiento censal de los *pardos*. En su lugar se ha revivido el término *casta* que hasta el siglo XVI se utilizaba en la Península solamente para los esclavos moros y su progenie, y a este término resurrecto se le da nuevo significado: representa ahora la suma del mestizaje indoafricano.

En 1821 se produce la proclamación de la independencia del Perú y, con este motivo, San Martín dicta una serie de decretos referentes a los esclavos, que suman 40,000 (22).

La pobreza e inestabilidad política de nuestros primeros años republicanos hicieron que los censos fueran escasos y malos. Mariano Felipe Paz Soldán (23) nos refiere en los términos que siguen cuál fue la realidad de los censos levantados en nuestro país en los primeros treinta años:

"Durante la República se han formado varios censos; el primero en 1836, el segundo en 1850; ambos se hicieron extrayendo las matrículas actuadas en todas las provincias para el cobro de la contribución personal de indígenas, la rústica y la urbana: esas matrículas se hacían por un apoderado Fiscal nombrado por el Gobierno para cada provincia, el cual se constituía en las capitales de cada Distrito en donde se reunía una Junta compuesta del Sub-Prefecto de la Provincia, que la presidía, del Apoderado Fiscal, del Gobernador del Distrito, del Cura de la parroquia, de los Síndicos de la Municipalidad y de los recaudadores; de suerte que en esa Junta estaban representados los intereses del Fisco y los del Pueblo: los del Fisco en general por el Sub-Prefecto, el Gobernador y el Apoderado Fiscal; pero como el Sub-Prefecto cobraba las contribuciones y respondía por el monto a que llegaban, tenía interés en que no se consideraran a personas o propiedades que realmente existían, y que se indicara la edad del contribuyente y otras circunstancias que los eximiesen del pago de la contribu-

20. "Memorias de los Virreyes...". Tomo 4º pág. 79.

21. M. F. Paz Soldán. *Ibidem*. pág. 187 (La cifra global que da este autor no coincide con las cifras parciales. Como éstas son las que me interesan, las he tomado como base para corregir aquélla).

22. Santiago Távara. "Abolición de la Esclavitud en el Perú". Lima. 1855. pág. 29.

23. *Ibidem*.

ción pero también tenían interés en que constaran en la matrícula todos los que estaban próximos a la edad en que debían principiar a pagar esa contribución: igual interés tenía el Gobernador, porque en su Distrito era el llamado a cobrar las contribuciones y a responder por su valor: pero si el Sub-Prefecto y a su vez el Gobernador respondían por el monto de la contribución personal, también aprovechaban de la que debían pagar los próximos a la edad de contribuir, una vez que la cumplieran. El Apoderado Fiscal tenía interés contrario al del Sub-Prefecto y Gobernador; porque mientras mayor fuera el producto de la contribución mayor era su premio. El Cura de la parroquia, los Síndicos y Jueces de Paz defendían los intereses de sus feligreses y los del pueblo o Distrito que representaban: de este modo se procedía con suma prodigalidad".

Como lo refiere Paz Soldán, en 1836 y 1850 se levantan censos de la población que dan 1'373,203, respectivamente ⁽²⁴⁾; pero se ignora el número de negros dentro del total. Más en 1854, con motivo de la abolición total de la esclavitud, se considera 22,000 el número de esclavos existentes ⁽²⁵⁾.

En 1862 se realiza otro censo, que acusa una población de 2'487,916 ⁽²⁶⁾; pero tampoco se consignan los porcentajes raciales. En 1876, en cambio, se establece que dentro de los 2'074,988 habitantes que señala el censo de este año, 44,224 personas son de raza negra ⁽²⁷⁾. En 1940, finalmente, al computarse de nuevo la población, figuran 29,054 negros dentro del total de 7'023,111 de habitantes del país. Es el último dato que tenemos sobre el asunto que nos ocupa, pues en el censo de 1962 no se ha especificado la división por razas.

Porcentaje y Densidad de la Población Negra

En los párrafos anteriores dejo consignados, por primera vez en el Perú, los datos numéricos respecto a la población de color. Es de esperar que ello ofrezca una base más o menos sólida para el estudio de este asunto, lo que permitirá discusiones más serias que las sostenidas hasta hoy sin ningún fundamento estadístico.

El estudio de esos valores numéricos parece dar la razón a quienes han venido sosteniendo que el aporte negro ha sido muy pequeño en nuestro mestizaje, porque escasa fue la cantidad de africanos que ha-

24. M.F. Paz Soldán. *Ibidem*, págs. XXI y XXIII.

25. Santiago Távara. *Ibidem*.

26. M. F. Paz Soldán. *Ibidem*, pág. XXIII.

27. "Censo General de la República del Perú formado en 1876". Lima. 1876.

bitaron nuestro territorio. Una apreciación de la cantidad relativa de negros que figura en los censos, muestra que el mayor porcentaje fue de 3.2% en 1791, valor que cayó a 1.94% en 1876 y que en 1940 disminuyó a 0.4% de la población total. Tomados esos porcentajes en su monto numérico, parecen expresar que nunca fue muy elevada en el Perú la cantidad de negros en relación con la de indios y blancos. Pero si examinamos los censos en función de otros valores demográficos, veremos que los datos hallados anteriormente no muestran toda la verdad.

En primer lugar, como ha sido expresado anteriormente, al estudiar las estadísticas se presenta el problema relacionado con los productos del cruce racial de los africanos y de los negros libres, los últimos de los cuales figuran dentro de un agrupamiento especial que en el censo de 1791 recibe el nombre de *castas*, que llega a formar el 5.3% de la población total, o sea más que el de *negros*. Comprendidos en tales *castas* puede haber africanos, hijos de africanos, u hombres nacidos en el país que tienen un octavo abuelo africano; luego resulta difícil discriminar qué porcentaje de las *castas* podría sumarse al de los *negros* para hallar el verdadero número relativo de gente de color que había en el país en 1791. Tal número podría estar entre 3.2% y 6.5%, por lo que se puede tomar un promedio de 4.85%. Este número no es, por cierto despreciable, pues supera en mucho al encontrado en México en 1793. Debe tenerse en cuenta que fue de solamente 9.1% la cantidad de hombres de color existentes en 1931 en los Estados Unidos, país donde el visitante queda muy impresionado por la abundancia de negros que ve, y en el cual la existencia de un remoto antepasado mulato es causa de una ineludible clasificación como *colored*, aunque se tenga rubio el cabello y blanca la piel (28).

Pero si la circunstancia de aparecer las *castas* en columnas especiales en el censo de 1791, permite hacer un cálculo aproximado para hallar el número de negros existentes en el país, en los censos posteriores el asunto no es tan fácil. En éstos se omiten las columnas especiales de mulatos y mestizos y en lugar de ellas aparece una sola ("mezclas", "diversos cruzamientos", etc., que de varias maneras se llama) donde quedan inscritos todos los individuos producidos por el mestizaje entre blancos, negros, indios, asiáticos (29) y sus derivados. Como, por otra parte, el prejuicio racial existente hace que todo producto de cruce trate de ser clasificado como "blanco", cosa que a los oficiales censores no les importa mayormente, viene a resultar que dentro de la cifra que

28. Monroe N. Work, Editor. "Negro Year Book". Alabama. 1931. Part Eight. Division LIV.

29. Los asiáticos que aquí se mencionan, en su mayor parte fueron chinos que vinieron al Perú en la segunda mitad del siglo pasado, para reemplazar a los esclavos cuando se produjo la manumisión. En 1876 eran 51,186 (1.9% de la población) y en 1940 45,945 (0.68%).

enuncia el número de habitantes de raza caucásica hay inscritos hombres que no lo son. Todo ello conduce a la posibilidad de que los porcentajes de negros que aparecen en los censos de 1876 y 1940 sean falsos por defecto. Sin embargo, resulta imposible corregir ese error, pues cualquier sistema que se empleara sería arbitrario.

El segundo punto que se debe considerar al hacer un estudio del número de negros que hubo en el Perú, especialmente si se quiere emplear este dato para inferir la influencia que pudieron ejercer en los hábitos, costumbres, etc. de nuestro pueblo, es la repartición de la población de color, así como la densidad demográfica por zonas. Este asunto es de la mayor importancia porque si se encuentra que estuvo siempre concentrada en determinada región, será lo mismo que hallar en ésta un crecimiento del porcentaje relativo.

Como se sabe, los esclavos fueron importados especialmente para las faenas agrícolas relacionadas con la cultura de la caña de azúcar y de otros cultivos que se desarrollaron casi exclusivamente en la zona costanera, pues fueron las minas las que merecieron especial atención económica en la región serrana. De lo anterior puede deducirse que los negros debieron habitar mayormente en la costa. Tal hipótesis cobra visos de certidumbre cuando se lee en las crónicas, memorias, informes y diarios de viajeros, que en ciertas ciudades y valles de la zona litoral los negros a veces doblaban en número a los hombres de las otras razas. Las suposiciones se transforman en realidades concretas cuando se examinan las pocas estadísticas existentes.

Tomemos, por ejemplo, el cuadro que sigue, formado con los datos del censo de 1876 y utilizando una agrupación zonal que sigue el concepto clásico sobre las regiones del Perú, agrupación que no sufre ninguna influencia de importancia por el hecho de que ciertos departamentos costeros tengan provincias serranas, como se comprenderá por lo que sigue.

Número de Negros por Zonas Geográficas, en 1876

<i>Costa</i>		<i>Sierra</i>	
Lima	15,404	Cajamarca	1,051
Piura	5,380	Junín	472
Arequipa	3,854	Cuzco	417
Lambayeque	2,683	Huánuco	343
Callao	2,646	Ayacucho	311
Libertad	2,467	Puno	224
Ancash	2,453	Huancavelica	161
Tacna	1,299	Apurímac	96
Moquegua	621		
Tarapacá	564		
		Total	3,075
Total	40,258		

Selva

Loreto	110
Amazonas	108
Total	218

Si se examina el número de negros que existía por entonces en cada departamento hallaremos que en la región costanera hubo 40,258 hombres de color, mientras que en la sierra y en la zona selvática solamente se encontraron 3,075, y 218 respectivamente ⁽³⁰⁾. Es decir que la costa tenía el 92% de la población de color, o sea 13 veces más negros que la sierra y 184 veces más que la selva.

Al tomar el censo de 1940 y hacer un agrupamiento similar se encuentra que la situación se repite. Como se aprecia en el cuadro que sigue, los once departamentos costeros tienen mucho más altos porcentajes de hombres de color que los otros. Hay entre ellos siete que están sobre el porcentaje promedio del Perú que, como he expresado, era de 0.47%.

Porcentaje de Negros por Zonas Geográficas, en 1940

<i>Costa</i>		<i>Sierra</i>	
Ica	4.18%	Cuzco	0.04%
Lima	1.66%	Junín	0.04%
Callao	1.45%	Cajamarca	0.02%
Piura	0.91%	Ayacucho	0.02%
Tacna	0.81%	Puno	0.01%
Lambayeque	0.66%	Huánuco	0.01%
Tumbes	0.57%	Apurímac	0.01%
Arequipa	0.30%	Huancavelica	0.01%
Moquegua	0.33%		
Libertad	0.15%		
Ancash	0.10%		

Selva

Loreto	0.10%
Madre de Dios	0.09%
Amazonas	0.02%
San Martín	

30. Los totales del censo atribuyen al departamento de Amazonas 9,145 negros, cifra que está equivocada pues si se investigan los detalles sólo se hallan 33 en Luya y 75 en Chachapoyas, lo cual da un total de 108. En esta época sólo quedaban en el Perú 10 negros nacidos en Africa; además, había 16 de Jamaica y 4 de Haití.

Si ahora pasamos a considerar la densidad de la población de color en el país, veremos que aparece otro factor de importancia. Como la costa sólo ocupa 0.13 partes de la superficie total del Perú (mientras que la selva se extiende en 0.55 y la sierra en 0.32 partes) resulta que esto produjo en determinado período una densidad apreciable de población negra en la zona costanera.

La característica que se ha presentado en líneas anteriores todavía persiste en el Perú. Hace apenas veinticinco años, según el censo realizado en 1940, los mayores porcentos de negros se encontraron en Ica (4.18%), Lima (1.66%), Callao (1.45%), Tacna (0.81%), Lambayeque (0.66%), Tumbes (0.57%), y Piura (0.91%), según Alberto Arca Parró ⁽³¹⁾.

Cantidades Absolutas y Relativas de Negros en Lima

Aunque hay muchas referencias respecto al número de esclavos negros que entró al Perú en los primeros tres cuartos de siglo de la colonización española, no he puesto al día todavía las cifras estadísticas que permiten esclarecer el punto. Hasta que pueda hacerlo, ofreceré en lo que sigue, como información sujeta a revisiones, el resultado de mis investigaciones sobre los siglos XVII, XVIII, XIX y los principios del XX.

Según el articulista del "Mercurio Peruano" ⁽³²⁾, quien seguramente se basó en Bravo de Lagunas ⁽³³⁾, el primer censo de Lima se hizo en 1600, cuando era Virrey Dn. Luis de Velasco. Resultaron 14,262 habitantes, "número sobre el que cupo dudas". El cronista Antonio de Herrera ⁽³⁴⁾, por su parte, afirma que a fines del siglo XVI había "en el Callao" (debe entenderse la Capital y su puerto) "un total de 20,000 negros". Esto nos impide creer la aseveración del "Judío Portugués", que juzgamos exagerada cuando expresa: "Dizen tiene Lima cuarenta mil negros esclavos"..., por manera que a lo más puede tener de gente blanca cuatro mil y seiscientos hombres" ⁽³⁵⁾.

En 1614, cuando gobernaba Dn. Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, se realizó el segundo censo, citado como digno de

31. Introducción al "Censo Nacional de Población y Ocupación, 1940". Lima. pág. CLXXXI.

32. "Reflexiones históricas y políticas sobre el estado de la población de esta Capital, que se acompaña por suplemento", *Mercurio Peruano*. Lima. 1791. Tomo 1. pág. 90.

33. "Voto consultivo que ofrece al Excelentísimo Señor Dn. Joseph Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda...". Lima. 1791.

34. "Descripción de las islas y Tierra Firme del Mar Océano...". Madrid. 1730.

35. "Discrición General del Reyno del Pirú en particular de Lima". P. Rubén Vargas Ugarte. S.J. *Manuscritos Peruanos en las Bibliotecas del Extranjero*. Lima. MCMXXXV. pág. 47.

fe por varios autores ⁽³⁶⁾. Gracias a él tenemos, por primera vez, un dato que parece veraz sobre el número de negros. Dentro de un total de 25,454 ⁽³⁷⁾ habitantes, aparecen 10,386, o sea el 40% de la población. Esta proporción subió a 50% pocos años después, según se deduce de las estimaciones que el P. Cobo da en su libro, pues dice que hay en Lima "cinco a seis mil vecinos españoles que en lo entrante y saliente serán hasta 25,000 almas..., 30,000 negros esclavos de todos los sexos... y hasta 5,000 indios con lo que vienen a ser 60,000 personas" ⁽³⁸⁾. Estos datos se hallan más o menos comprobados por una declaración oficial contemporánea, pues el Virrey Dn. Diego Fernández de Córdoba (1622-1629) calcula en 30,000 el número de negros, de los cuales 22,000 se hallaban en Lima y sus provincias ⁽³⁹⁾.

A partir de entonces, y por un tiempo relativamente largo, no encontramos cifras más o menos exactas del número de pobladores de color, pero sí del total de habitantes, dato que también nos interesa. En 1683, Montalvo dice que "Los Vecinos de la Ciudad de Lima explican por su número su grandeza pues los españoles pasan de 10,000 y de 70,000 los indios y los negros" ⁽⁴⁰⁾. Esto parece exagerado pues en el censo que mandó hacer en 1700 el Virrey Dn. Melchor Portocarrero Lazo de la Vega, sólo resultaron 37,259 almas ⁽⁴¹⁾, "número que por entonces se consideró pequeño" ⁽⁴²⁾. Hay dos autores de esa época que atribuyen a Lima unos 20,000 negros. M. Frezier ⁽⁴³⁾ dice que la Capital sólo cuenta con ocho o nueve mil blancos y que hay unos 25,000 a 28,000 "mestizos, mulatos, negros y algunos indios". Herrera expresa: "Muchos afirman que hay en esta Ciudad 12,000 Mugerres de todas naciones y 20,000 negros" ⁽⁴⁴⁾.

Desde la época anterior hasta 1770 no tenemos datos seguros sobre los negros. Sabemos que mientras gobernaba Dn. José Manso de Ve-

36. Fray Buenaventura de Salinas. "Memorial de las Historias de Nuevo Mundo". Ct. por Bravo de Lagunas en ob. cit.— Bravo de Lagunas. *Ibidem.*— *Mercurio Peruano*. *Ibidem.*— Enrique León García "Censo de la Provincia de Lima". Lima. 1915 y "Las Razas en Lima". Lima. 1909.

37. León García anota 26,441. Yo sigo a Fray Buenaventura de Salinas, quien da la cifra que consigno.

38. "Monografías Históricas sobre la Ciudad de Lima". Lima. 1935. Tomo 1. pág. 47.

39. Mendiburu. Ob. ct. Tomo V. pág. 196.

40. "El Sol de Nuevo Mundo...". Roma M.DCLXXXIII. Libro 1. Cap. V. pág. 26.

41. Bravo de Lagunas. *Ibidem.*— *Mercurio Peruano*. *Ibidem.*— José María Córdova y Urrutia. "Las Tres Epocas". pág. 100.— Paz Soldán. *Ibidem.*— El P. Vargas Ugarte dice que este censo es muy prolijo y que llega hasta numerar los negros esclavos que habitaban en cada casa. No me ha sido posible consultarlo en mis viajes a España.

42. *Mercurio Peruano*. *Ibidem.*

43. "Relation du Voyage de la Mer du Sud Aux Cotes du Chili et du Perou...". París. 1732.

44. *Ibidem.* pág. 42.

lasco (1745-1761) vivían en Lima 60,000 almas ⁽⁴⁵⁾, número que el terremoto de 1746 redujo a 53,000 ⁽⁴⁶⁾.

En 1770 se levantó un censo que dio 30,581 personas de color ⁽⁴⁷⁾. Como la población total debió ser en esa época de 57,000 habitantes (si se tiene en cuenta la que había después del terremoto y la que se halló en el censo de 1781 ⁽⁴⁸⁾) resulta que Lima tenía por entonces 53% de negros. Los datos que da Ruiz y Pavón parecen exagerados, pues difícilmente podría llegar la cifra a 72%. Este autor dice que Lima tenía más de 80,000 pobladores, de los cuales sólo 18,000 a 20,000 eran españoles. Pero en 1781 se hizo un censo que sólo dio 60,800 habitantes en total.

Las próximas cifras que se presentan a nuestro examen son las contenidas en el censo levantado en 1791, es decir, durante la gobernación de Dn. Francisco Gil de Taboada. Según la biografía que del Virrey consigna Mendiburu, en Lima se encontraron 52,627 individuos, "sin contar militares", de los cuales 17,215 eran blancos, 8,960 negros, 3,219 indios y el resto "castas mixtas". Si se consideraran los individuos de color comprendidos en las castas, puede suponerse que el por ciento resultaba superior al de 1781. A mayor abundamiento hay que decir que el tantas veces citado articulista del *Mercurio Peruano* expresa que el censo tuvo todos los visos de la exactitud, a pesar de que los vecinos alteraron ciertos números, *especialmente al ocultar el número de sus esclavos*.

El censo anterior es el último del período colonial. Antes de terminar el estudio de esta etapa histórica hay que hacer notar que los números de negros que hemos encontrado en las estadísticas, muy posiblemente son inferiores al de los que realmente vivían en nuestro país. Se debe tener en cuenta que los cómputos fueron hechos casi exclusivamente en base a los *esclavos reconocidos como tales por los registros que se llevaban para el pago de impuestos a la Corona*. Estos registros se hacían mediante el examen de los documentos de ingreso oficial de esa "mercadería". Pero, en aumento desde el siglo XVI hasta llegar a su apogeo en el XVIII, siempre existió un activo contrabando de esclavos (por tierra de Panamá y la Argentina y por mar de Chile) que aumentó en apreciable cantidad la entrada de hombres de color que no quedaban inscritos en ningún registro. Además, precisa considerar que dentro del Virreinato había otros negros que escapaban de esa labor censal, como los muchos libertos que existían y los no menos numerosos bandoleros, vagos y cimarrones, mencionados en las Memorias de los Virreyes por

45. *Mercurio Peruano*. *Ibidem*.— Mendiburu (Ob. ct., Tomo V. pág. 191.) consigna 54,000.

46. Bravo de Lagunas. *Ibidem* y *Mercurio Peruano*. *Ibidem*.

47. "Memoria del Virrey Marqués de Avilés. Lima. 1901. pág. 37.

48. *Mercurio Peruano*. *Ibidem*.

los desmanes que cometían. Nada nos autoriza a suponer, por último, que los *pardos* (mulatos, zambos, tercerones y los múltiples subtipos raciales) fueran incluidos estadísticamente entre la población "negra".

Al producirse la proclamación de la Independencia del Perú, en 1821, los negros se alistaron en apreciable número en las filas del ejército de San Martín, porque éste concedió la libertad a quienes tal hacían. Muchos esclavos escaparon de sus amos para luchar como soldados en las batallas por la libertad. Tanto por esta causa cuanto porque a partir de 1821 todos los hombres nacieron libres en el Perú, el número de esclavos comenzó a bajar rápidamente, pues desde los finales del siglo XVIII no se había recibido más negros de Africa.

Los primeros empadronamientos de Lima que tenemos durante la etapa republicana corresponden a 1836. Según ellos resulta que la provincia contaba con 62,815 habitantes, dentro de los cuales había 55,240 *castas* (82%) y 7,798 esclavos (12%); en el departamento, que tenía 167,279 almas, 41% era de *castas* y 10% esclavos (⁴⁹). Como se ve, el porcentaje de *castas* era elevadísimo en la Capital lo que justifica la importancia que a este grupo concedemos en el proceso de la integración racial peruana, asunto del que trataremos en las últimas páginas.

En 1856, 1857 y 1860 se levantaron censos (⁵⁰) cuyos valores numéricos León García no consigna; pero el Dr. Alberto Arca dice que el segundo y tercero dieron para la provincia de Lima 94,195 y 100,000, respectivamente. León García deduce que los *negros* formaban por entonces el 11% de la población de Lima (⁵¹) y expresa que en 1862 esta ciudad tenía 89,434 habitantes.

En 1876 se hizo el censo nacional ya citado en otra parte de este trabajo, según el cual la Capital resultó con 34,492 habitantes, de los cuales 9.3% eran negros, porcentaje que veinte años después un autor eleva a casi el doble. Como por entonces la Municipalidad de Lima había realizado un censo, podría suponerse que este autor se valió de los datos del mismo para afirmar que dentro de un total de 100,000 habitantes había 18% de color (⁵²), cifra que considero errada a la luz de las informaciones recogidas en los cómputos que se hicieron a principios del siglo XX, por mucho que se falseara la investigación censal.

A partir del momento anterior, la acelerada mezcla racial que se produce en el país y el falseamiento de los datos recogidos en los censos, hacen aparecer porcentajes de negros que disminuyen rápidamente. Sin entrar al detalle exhaustivo del asunto, consignaré aquí las cifras que he obtenido.

49. "Descripción de Lima", en los Documentos de Odriozola. Tomo IV. pág. 243.

50. Enrique León García. *Ibidem*. págs. 81,- 211,- 216.

51.—*Ibidem*. pág. 81.

52. J. Copello. "Sociología de Lima". Lima. 1895. pág. 120.

Negros en Lima 1903/40

<i>Año del censo</i>	<i>Población total</i>	<i>Porcentaje de negros</i>
1903	130,322 (Ciudad)	5.6%
1908	140,539 (Ciudad)	4.8%
1920	223,807 (Provincia)	4.3%
1931	373,875 (Provincia)	3.5%
1940	849,171 (Departamento)	
	577,070 (Provincia)	1.66%

La Movilidad Racial

La información que se consigna en las páginas precedentes es bastante deficiente. Temo que no sea fácil completarla, a menos que existan en los archivos oficiales de España datos que desconocemos. Sin embargo, estimo que nos da una base sobre la cual pueden asentarse algunas conclusiones.

El hecho de que en los últimos doscientos años haya ido disminuyendo en forma apreciable el número de personas que en los censos de población han sido clasificados como "indios", no podría justificar la aseveración de que la raza aborígen ha ejercido una influencia cada vez más pequeña en la formación del país, pues ha ocurrido lo contrario. Desde un punto de vista cultural, el orgullo de nuestro pasado autóctono ha ido creciendo en lugar de disminuir y esto se hace manifiesto en muchos rasgos característicos del Perú actual. Desde un punto de vista estrictamente demográfico, la disminución estadística de los "indios" no es demostración de que hayan desaparecido, pues como factor correlativo se presenta un aumento de mestizos, lo que significa que los descendientes de los aborígenes se han mezclado en forma apreciable con los que provienen de las razas que comenzaron a venir a nuestro territorio desde mediados del siglo XVI. Resulta imposible presentar datos numéricos sobre el proceso de movilidad racial que hubo en nuestro territorio durante los 250 años que siguieron a los primeros desembarcos de los españoles. Pero puede trazarse un cuadro aproximado de lo que ocurrió en ese sentido durante el período (1791-1940) (⁵³).

53. Las columnas que corresponden a 1876 y 1940 pertenecen al trabajo del Dr. Alberto Arca Parró que se citó en la nota (31).

Movilidad Racial en 1791/1940

Razas	Censo de 1940		Censo de 1876		Censo de 1791	
	Absoluto	Relativo	Absoluto	Relativo	Absoluto	Relativo
	6'207,967	100%	2'699,106	100%	1'226,677	100%
Blanca y mestiza	3'283,360	52.89%	1'040,652	38.55%	380,191	31.8%
India	2'847,196	45.86%	1'554,678	57.60%	764,894	62.2%
Negra	29,054	0.47%	52,588	1.95%	59,462	4.85%
Amarilla	45,945	0.68%	51,186	1.90%	—	—
Mezclas	—	—	—	—	21,773	1.2%
No declarada	6,412	0.10%	2	—	—	—

El cuadro anterior permite ver que el Perú no ha escapado al proceso general de oscurecimiento de la población, que se encuentra en la América Latina. En lo que concierne a nosotros la población negra ha contribuido al máximo, precisamente a causa de su disminución apreciable en proporción y en volumen. Este decrecimiento, en efecto, no se ha debido a su extinción, sino a que la inmensa mayoría de habitantes de este grupo, al mezclarse con los individuos de otras razas, ha pasado a engrosar los números cada vez mayores de mestizos que figuran en los censos, pues a partir del censo de 1876 en la clasificación se suprimió la columna de "pardos", de tal modo que en los últimos 90 años el término censal "mestizo" comprende también a los mulatos. Varios factores sociales han contribuido al aceleramiento de este cruce racial.

Durante el período colonial y en los primeros años de la vida republicana la población indígena se mantuvo geográficamente separada de la población blanca, lo que no favoreció el mestizaje. Con los negros ocurrió exactamente lo contrario, pues vivieron en las ciudades y haciendas de la zona costanera, en estrecho contacto con los blancos.

Hasta el primer cuarto del siglo XIX casi el total de los mulatos nació del concubinato del español y el criollo con las mujeres de color. Mas desde que empezó el proceso de la revolución emancipadora, se comenzaron a presentar fenómenos sociales que estimularon ese cruce racial, y, ahora, mediante procedimientos de carácter lícito según el aceptado patrón religioso.

A partir de 1821 cesa de existir en el Perú la esclavitud por razón de nacimiento. Los negros que se alistaban en las filas de los ejércitos patriotas son declarados libres. En las tropas de San Martín y en las de Bolívar han venido soldados de color que participan de las consideraciones y el prestigio que corresponde a los ejércitos libertadores. Durante el gobierno de Castilla se produce la manumisión total. Todas estas circunstancias elevan el nivel social de los negros. Debido a ello comienzan a producirse casamientos de negros y mulatos, que durante el

período colonial no hubieran ocurrido. Posteriormente los hombres de color toman parte activa en las revoluciones y golpes de estado, y ésta su participación en la política nacional realza su importancia en la vida cívica, hasta el punto que la tradición cuenta que uno de ellos (el "Negro Escobar"), por propia decisión y por breves momentos se ciñe la faja presidencial. Luego los *montoneros* se transforman en bandoleros, con caudillos que adquieren aureola popular. Cuando se produce la afluencia de europeos, durante los finales del siglo XIX y los principios del XX, algunos grupos de inmigrantes (especialmente los italianos y, en forma más restringida, los franceses), desprovistos de todo prejuicio racial se unen en matrimonio a mujeres negras y mulatas. La manifiesta tendencia de la raza negra al cruzamiento (tendencia mayor que la de los aborígenes y asiáticos), así como el hecho de que cesa por completo la inmigración de africanos desde el primer cuarto del siglo XIX, determinan que los negros desaparezcan, prácticamente, de las estimaciones estadísticas que miden el fenómeno demográfico; pero al mismo tiempo están realizando un activo cruzamiento con las otras razas.

Si se tiene en cuenta lo que hasta aquí se ha expuesto, no puede negarse que en el fenómeno demográfico nacional de los últimos doscientos años ha ocurrido un decrecimiento considerable de indios y de negros, en forma absoluta y relativa, y un aumento correspondiente de sub-productos de esas dos razas.

En cuanto a los mestizos euroindios tal circunstancia aparece claramente en las cifras estadísticas; pero no ocurre así con los descendientes de la mezcla blanco-indio-africano, en especial desde que en 1791 se empieza a emplear el término *castas*, y luego las voces *mezclas*, *diversos cruzamientos* y *raza no declarada* o *no especificada*. Esta situación es particularmente inconveniente desde que en esos términos imprecisos se menciona el importante crisol en que se van fundiendo los elementos humanos que han dado nacimiento a la población peruana.

Las *castas* o *mezclas* no sólo han representado el penoso entronque entre las varias razas que desde los mediados del siglo XVI habitan nuestro territorio; son, también, los genes sociales que han impuesto ciertas características en el organismo nacional, dejando una herencia de tragedia de la que hoy queremos sacudirnos. Híbridos cívicos a quienes no alcanzaban ni la legislación tutelar del indio (aunque ésta tuviera muchas veces el dudoso valor de cédulas reales y leyes republicanas incumplidas en ambos casos), ni la simpatía del amo colonial y del patrón republicano, se les consideraba de mala casta, indeseables, peligrosos, como claramente se advierte en las Memorias de los virreyes y en otros documentos oficiales. Esta situación provocó en ellos reacciones que dejaron deformaciones y traumas síquicos peligrosos. Entre nosotros ocurrió exactamente lo mismo que Aguirre Beltrán describe en el caso de México: "Plebe en las capitales, transeúntes en las haciendas, obligados a

obtener su diario sustento sin útiles ni medios, vivían del robo y la truhanería, del ataque a la inviolable propiedad privada de los blancos y a la propiedad comunal, exigua de los indios; para ambos eran un azote" (54).

Hasta que se produjo la manumisión, en el caso de los unos, y hasta los comienzos del presente siglo, en el caso de los otros, los esclavos y los indios fueron grupos "marginales", según el término de Park (55), en buena parte porque el hecho de que se les mantuviera aislados de los focos culturales significaba que no se les había aceptado todavía en el nuevo orden, que estaba gobernado de acuerdo a los patrones europeos importados por los españoles. Mas, aunque parezca extraño, esto no sucedía con las mezclas, las cuales se habían introducido subrepticamente en ese nuevo orden, forzando las puertas, a fuer de salteadores y ladrones. Ocurrió, debido a esto, que a pesar de su situación social fueron ellos los primeros productos integrales de la aculturación, circunstancia semejante a la que se encontró en los Estados Unidos con la raza negra (56), tan menospreciada y miserable como nuestras castas. Por eso aquel grupo resulta el más propicio para estudiar los procesos de contactos que los psico-sociólogos describen con los nombres de *adaptación*, *acomodación*, *asimilación*, *ajuste*, *aculturación*, etc. (57). Mas tal investigación, sobre la cual algo he adelantado hace unos años (58), no concierne a este trabajo.

Insisto en expresar que las cifras que quedan consignadas en este trabajo no deben tomarse como absolutamente ciertas, debido al persistente ocultamiento y falseamiento que han experimentado las informaciones sobre la realidad racial del Perú, lo que en el caso de los negros ha producido una diferencia cuantitativa por defecto.

54. *Ibidem*. pág. 173.

55. R. E. Park. "Human Migrations and the Marginal Man." *American Journal of Sociologie*. 1928.

56. Melville J. Herskovits. "The Negro's Americanism", en "The New Negro". New York. 1935. Ed. por Alain Locke.

57. Arthur Ramos. "Introdução á Psychologia Social". Rio de Janeiro. 1936.

58. Fernando Romero. "Ubicación Cronológica de Nuestro Negro", "Ubicación Geográfica de Nuestro Negro" y "Ubicación sociológica del Esclavo Negro". *La Prensa*. Lima 3 de noviembre de 1935, 10 de noviembre de 1935 y 29 de diciembre de 1935, respectivamente.

"Diferenciación de hemoglobinas humanas"

Por Humberto Aste-Salazar

Instituto de Investigaciones de la Altura
Universidad Peruana "Cayetano Heredia". Lima.

La hemoglobina es el pigmento respiratorio localizado en los glóbulos rojos de la sangre, transporta el oxígeno desde los alveolos pulmonares a las células tisulares.

Hasta hace poco sólo se sabía de la existencia normalmente de las hemoglobinas adulta, la Hb A, y la fetal, Hb F.

Los glóbulos rojos de ciertos individuos de raza negra ó con ancestro negroide presentan la particularidad in vivo ó in vitro, frente a condiciones especiales, de deformar su forma corriente circular en lancetada o en banana. A esta deformación se le llama "fenómeno de falciformismo o drepanocitosis". Muchos observadores ahora consideran sine qua non el ancestro negro para la presencia del fenómeno de falciformismo, no importa cuan remota sea la mezcla o cuan mínimas sean las características negroides. Por mucho tiempo fue un problema sin solución el hecho de que ciertos individuos presentando el fenómeno de falciformismo de sus glóbulos rojos fueran aparentemente asintomáticos, mientras que otros con igual fenómeno presentaban cuadros clínicos-hematológicos de una grave anemia, generalmente fatal. La anemia de los glóbulos falciformes o drepanocítica ataca a millares de negros en Africa y en América.

En 1949 Pauling, Itano, Singer y Wells (USA) hicieron el descubrimiento fundamental que los glóbulos rojos de los pacientes con anemia falciforme (sickle cell anemia) contenían hemoglobina con un punto isoelectrico que es significativamente diferente del de la hemoglobina de los sujetos normales, de aquí la diferencia de migración electroforética. Esto suministró la primera evidencia positiva que la hemoglobina adulta humana, existe en más de una forma molecular, y ello implicó por primera vez que muchas de las enfermedades de naturaleza bioquímica pueden ser causadas por anormalidades genéticamente determinadas de

la síntesis proteica. A la hemoglobina adulta anormal presente en los glóbulos rojos de los individuos con falciformismo se le llama Hb S.

También en 1949, Neel (USA) y Beet (Africa) simultáneamente sugirieron una hipótesis alternativa concerniente a la relación genética entre la anemia falciforme y el "razgo" de falciformismo. Establecieron que el fenómeno de falciformismo era debido a un gene que cuando está representado una vez en la constitución genética del individuo (estado heterocigote), era responsable del "razgo" de falciformismo o "sickleemia", manifestación aparentemente asintomática, fenotípicamente representada por la mezcla Hb A (normal) + Hb S (anormal). Cuando el gene está representado doblemente (estado homocigote), era responsable de la anemia falciforme, cuya representación fenotípica es Hb S (anormal) + Hb S (anormal) o Hb S (anormal) + Hb F (fetal normal).

El revolucionario descubrimiento de Pauling y colaboradores aclaró los cuadros clínicos-hematológicos de los pacientes con falciformismo de los hematies, y abrió un nuevo campo de investigación hematológica, bioquímica, genética, antropológica y médico-legal.

Poco tiempo después del descubrimiento de la Hb S se encontró en individuos de raza negra la Hb C (Itano), cuyo cuadro homocigote es también muy grave. En la actualidad se conocen un gran número de hemoglobinas adultas anormales y de hemoglobinas fetales anormales. A las enfermedades originadas por anomalías de la molécula de hemoglobina se les llama hemoglobinopatías.

Las hemoglobinopatías pueden presentarse en el individuo en forma heterocigótica, homocigótica o como combinación de 2 Hbs. anormales distintas o de una hemoglobinopatía con otra anomalía globular hereditaria. La importancia de las hemoglobinopatías desde el punto de vista de la morbilidad reside en que en la forma homocigótica o combinada producen síndromes hemolíticos intravasculares de variada intensidad, generalmente fatales. Por muchos años se ha considerado la forma heterocigótica como completamente asintomática.

Las hemoglobinas anormales son características hereditarias permanentes o indelebles que predisponen al individuo a sufrir sus consecuencias durante toda la vida. En cuanto a la mortalidad algunos de esos síndromes llegan a afectar en tal grado al individuo que lo eliminan antes de alcanzar la edad adulta.

El estudio de las hemoglobinas plantea o soluciona interesantes problemas etnológicos. La Hb S y la Hb C se encuentran en diferentes porcentajes de individuos en ciertas tribus negras del Africa Central, Oriental y Occidental, tanto en los países de origen como en el Continente donde se encuentren. Se les observa en los países que sufrieron migraciones africanas, Italia, Grecia, etc. También se observa la Hb S entre los Veditas del Sur de India, que no tienen ninguna relación de parentesco con la raza negra.

Siendo el Perú un país cuya población se ha formado principalmente de varios troncos raciales: indios, europeos —españoles y no españoles—, africanos y asiáticos, y habiéndose demostrado en poblaciones africanas y europeas marcada frecuencia de hemoglobinas anormales, es clara la conveniencia de determinar la introducción y diseminación de esos genes anormales en nuestro medio.

El descubrimiento y conquista del Perú se realizó por Francisco Pizarro en 1532. La introducción al Perú de negros africanos comenzó con Pizarro mismo (Mac-Lean y Estenós, Wiesse y Romero). Provenían de zonas africanas desde la Costa Occidental hasta el Congo.

En el Perú la Sierra, tierras altas, es la región de las grandes minas, y la Costa, tierras bajas, la de la agricultura. Se pensó, al principio, que los negros podían substituir en las grandes alturas a los indios nativos en las rudas y agobiantes tareas mineras exigidas por el conquistador español. Como lo acreditan las primeras referencias documentadas de la Colonia, los negros fueron al principio llevados a las grandes alturas andinas, y llegaron a ser numerosos en Jauja (9,900 pies sobre el nivel del mar) por el año 1534 (Mac-Lean y Estenós). A diferencia de los blancos (los españoles) los negros no pudieron adaptarse ni al clima ni a la altura andinas, y por ello no pudieron competir con los indios nativos en su resistencia a los grandes esfuerzos musculares. "Gallinazo no canta en puna", es un dicho popular que, desde los albores del Coloniaje, "refleja y perenniza" esta forma de agresión ambiental. Verdaderamente, es infrecuente ver negros residiendo en las grandes alturas; sin embargo, existe un grupo bastante numeroso de negros que viven, siguiendo las mismas costumbres que los indios nativos, en un valle yunga situado a una regular altura en el altiplano boliviano, cuyos antepasados se establecieron allí huyendo de la esclavitud durante la dominación española del Perú.

Los Andes arrojaron a todas las "piezas de ébano" a la Costa peruana, principalmente a aquellas zonas que presentaban ciertas analogías geográficas y meteorológicas con las regiones del Continente africano (Mac-Lean y Estenós). En la Costa fueron dedicados a las pesadas faenas agrícolas. Por la acción del clima y de la altura en los Andes no hubo un ostensible cruzamiento entre los negros y los nativos andinos, y desde el principio se dieron ordenanzas reales enérgicas para impedirlo.

En 1959, Aste-Salazar, Nué, Krumdiecp y Zavaleta estudiaron electroforéticamente la sangre de indios puros y mestizos (mezcla de indio y caucasiano) nativos (nacidos en el lugar o en zonas vecinas) viviendo en las grandes alturas de los Andes peruanos (14,867-Morococha y 16,170-Ticlio pies sobre el nivel del mar). Encontraron solamente hemoglobina adulta normal. Varios investigadores han demostrado que el Indio Americano desde Alaska a la Patagonia no tiene hemoglobinas anormales. Este es un hecho importante desde el punto de vista antropológico,

pues indica la existencia de características biológicas que diferencian la rama americana de las otras ramas mongoloides. Por un lado, indica que los Indios Americanos no tienen polimorfismo para las hemoglobinas, y por otro lado, indica que las mutaciones genéticas ocurridas en la rama mongoloide asiática como en la rama Indonesia-Malaya (presencia de Hb E) ocurrieron después de la migración mongoliana al Continente Americano.

Cambios roentgenográficos idénticos con aquellos vistos en la anemia falciforme han sido descubiertos en una gran proporción de cráneos de las antiguas civilizaciones americanas por Williams y por Feingold y Care. Estos últimos autores estudiaron cientos de cráneos de los antiguos peruanos. Weiss, patólogo y antropólogo peruano, considera que las condiciones en las cuales se presenta la alteración ósea sugiere que su causa tenga relación con alguna costumbre viciosa, sino la deformación craneana, que tanto se ha negado, por lo menos en la alimentación.

Weiss, Altuna y Cachay en 1935 fueron los primeros que señalaron en el Perú y en Sud-América el fenómeno de falciformismo de los hematíes in vivo en dos pacientes niños con anemia falciforme. Aste-Salazar, Zavaleta, Nué y Merino en 1957 realizaron estudios electroforéticos de la Hb en grupos de negros viviendo al nivel del mar en Lima y en centros agrícolas del Norte y Sur del país, encontrando el "razgo" de Hb S (estado heterocigote) en el 10% y el "razgo" de Hb C en el 7% de los sujetos estudiados. En 1958, Krumdieck en grupos de negros y mestizos de Lima encontró "razgo" de Hb S en el 11.3% y "razgo" de Hb C en el 3.1%.

En los Hospitales de Lima algunas veces vemos pacientes de color con anemia falciforme, o con "enfermedad falciforme" (Hb S + Hb C, Hb S + Hb D, Hb S + *Thalassemia*), más raras veces "homocigote C", Hb C + *Thalassemia*.

Hasta hace poco tiempo se consideraba a los sujetos con "razgo" de Hb S (heterocigotes) enteramente asintomáticos en las condiciones corrientes de la vida, en contraste con los pacientes homocigotes S. Últimamente, se ha señalado complicaciones por falciformismo masivo intravascular, algunas veces precipitado por otras enfermedades pero en otras ocasiones sin aparente antecedente causal, como artralgias, hematurias espontáneas e indoloras o infartos de ciertos órganos que ocasionalmente se presentan en sujetos con diagnóstico bien documentado de "razgo" de Hb S. Los sujetos con "razgo" de Hb S, bajo ciertas condiciones, en potencia encierran la posibilidad de una enfermedad peligrosa o aun fatal, que en la mayoría de los casos puede probablemente ser prevenida si se evitan ciertos tipos de stress.

Durante la última guerra en Corea (1954) el transporte por el aire de tropas negras (USA) facilitó la observación de que algunos de los

sujetos que antes de tomar el vuelo estaban aparentemente en buen estado de salud, desde los 90 minutos a las 2 horas de iniciado el vuelo (en aviones sin cabina altimática), desde los 4,000 a 12,000 pies de altura, se sentían muy mal presentando un cuadro de "abdomen agudo". Una vez en tierra, fué establecido el diagnóstico de "infarto del bazo por falciformismo de los hematíes" en portadores del "razgo" de Hb S. Como causa del falciformismo se señala en forma destacada la "hipoxia de altura" en la etiopatogenia del cuadro clínico antes señalado. El bazo por su aspecto histológico, por su tipo de circulación, por la falta de comunicaciones colaterales entre las ramas de la arteria esplénica, es el órgano que más favorece el "fenómeno de falciformismo" ante los factores etiológicos de él. Recientemente han aparecido en la literatura médica casos de "razgo" de Hb S con infartos del pulmón, cerebro, corazón, etc.

Entre nosotros, por primera vez, en los últimos pocos años Aste-Salazar y Zavaleta han tenido la oportunidad de observar 7 pacientes portadores del "razgo" de Hb S, que al viajar 5 de ellos en automóvil o en tren a la Sierra y los 2 restantes volando sobre la Cordillera Andina, desde los 3,000 a 4,500 metros de altura, a las 2 ó 3 horas de haber dejado la Costa, acusaron el cuadro típico "clínico-hematológico-radiológico" del "infarto de bazo por falciformismo de los hematíes provocado por la hipoxia de altitud". Los pacientes antes de este accidente ignoraban que eran portadores del "razgo" de Hb S: un estudiante blanco padre belga madre peruana (portadora del "razgo") aparentemente blanca, un médico ligeramente moreno padres con ancestro italiano siendo la madre la portadora del "razgo", un cadete naval padre de ancestro alemán madre peruana, ambos blancos, un Capitán de la Guardia Civil primo hermano del médico, un comerciante aparentemente blanco padre de ancestro alemán madre peruana, un estudiante ligeramente moreno padres peruanos, y un médico brasilero ligeramente moreno padre de ancestro portugués madre blanca ancestro inglés.

La Cordillera de los Andes determina la especial configuración geográfica de muchos países sud-americanos, y en particular la del nuestro. Para atravesarla se impone la necesidad de recorrer caminos que en su mayoría están trazados a elevadas alturas, o utilizar aviones comerciales o militares muy pocos de ellos con cabinas altimáticas. Por estas razones, son grandes las implicaciones civiles y militares que pueden ser motivadas por la "triada": "hipoxia de altura- falciformismo de los hematíes-infarto del bazo". Por ello, debe hacerse todo esfuerzo para precisar la presencia de la Hb S y a sus portadores informarles de los peligros a que están expuestos haciendo ascensiones a las grandes alturas por aire o por tierra.

Manco inca y los esclavos negros en la campaña de Titu Yupanqui

(junio-agosto de 1536)

Por Juan José Vega

Un extenso libro se podría escribir en torno a los esclavos negros durante el proceso de la conquista del Tahuantinsuyu. (1531-1544). Aun limitando su participación al período de la insurrección de Manco Inca, este intento requeriría un despliegue tal de informaciones que sobrepasaría el marco de una ponencia. Por ello limitaremos el empeño apenas a una de las doce campañas del Inca sublevado. Contemplaremos pues, la actuación de los esclavos africanos solo durante la ofensiva sobre Lima

Fue muy precisa la meta de la estrategia incaica. Era precisamente que acaudilló el General Titu Yupanqui entre junio y agosto de 1536. desde la recién fundada capital que Francisco Pizarro dirigía la defensa de la Gobernación. Con notable empeño multiplicaba medidas militares y políticas. Así entre otras disposiciones ordenó la salida de varias fuerzas hacia el sur. Sus objetivos también eran claros: aniquilar a los rebeldes y auxiliar a Hernando Pizarro, quien seguía sitiado en el Cuzco.

Las mencionadas expediciones se integraron en la forma tradicional, es decir a la par que con españoles, con grueso número de auxiliares indígenas amigos y cierta cantidad de negros. A estos estudiaremos aquí brevemente pues ingresaron a la historia cuando los ejércitos en los cuales servían chocaron con las huestes de Titu Yupanqui.

El primer encuentro entre Cuzcos y Españoles correspondiente a esta campaña se libró en la escarpada cuesta de Huaitará. Constituyó un neto triunfo incaico. De los ochenta jinetes y varios peones castellanos que comandaba el Capitán Gonzalo de Tapia "murieron todos peleando que ninguno escapó". Pero si tal cosa ocurrió a los conquistadores, ciertos negros tuvieron mejor suerte. Sabemos por las crónicas que tras la batalla, "*algunos esclavos (se) tomaron a vida para presentar al Inca*" (1).

1. Anónimo Pizarrista: Relación del Sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro. Lima, Ed. Urteaga-Romero, 1934. pág. 40.

Marcharon pues esos negros como botín de guerra a la fortaleza de Ollantaytambo, cuartel general de Manco. Pero hubo otros envíos posteriores, dado que los triunfos cuzqueños se sucedieron unos tras otros. A poco de la victoria de Huaitará, Titu Yupanqui sorprendió a la poderosa expedición de Diego Pizarro en la empinada pendiente de Parcos. La exterminó. Murió allí ese deudo del Gobernador del Perú y los ciento cincuenta españoles que iban con él, salvo uno. No sabemos que suerte corrieron esta vez los negros, pero es probable que algunos de ellos fuesen igualmente enviados al Inca como trofeos del triunfo.

Ante estos desastres, la flor y crema de los encomenderos decidió marchar a las sierras a vengar las derrotas. A su frente se puso Juan de Mogrovejo de Quiñones, veterano de los primeros tiempos de la conquista. Cercada y perseguida esta expedición en Angoyacu fué también aniquilada por Titu Yupanqui. Apenas si consiguió escapar un puñado de castellanos. Y fueron estos quienes contaron, entre otras desventuras, la muerte del capitán y su defensa por un valiente esclavo:

"...quedó sentado en el suelo, los ojos puestos en el cielo, pidiendo a sus amigos que le socorriesen, mas como la prisa era grande y por ser el camino muy angosto iban todos de uno en uno —y la gente de guerra por el mismo camino y por lo alto, dandoles mucha prisa— ... no lo pudieron socorrer, porque por poco que paraban los enemigos se aprovechaban mejor de ellos, teniendo más lugar de ganarles lo alto para echar piedras".

"De esta manera se quedó el capitán donde le mataron, con el cual quedó *un esclavo suyo*, el cual quiso más morir con él que vivir sin él; y según después se supo por relación de los mismos indios peleó defendiéndose a sí y a su amo valientemente, pero finalmente le mataron y murió peleando: Los enemigos iban siguiendo la victoria" (2).

Entusiasmado con sus triunfos Titu Yupanqui marchó sobre la guarnición española de Jauja. Allí estaba el Capitán Alonso de Gaete. La batalla fué dura: "... por fin durando la pelea desde la mañana que llegaron los indios hasta la hora de vísperas, hubieron los pocos de caer a las manos de muchos y así los indios los mataron a todos y a sus caballos y *negros de su servicio* que allí tenían sin que de la furia de la muerte pudiese escapar mas de un español" (3).

Tras la victoria incaica en Jauja vino la retirada del Capitán Francisco de Godoy que subía la cordillera para reforzar a Gaete. Enterado de la muerte de aquel a quien pensaba apoyar retrocedió de prisa hacia Lima, ciudad que pronto habría de ser sitiada por los cuzqueños. Tocar la decisiva participación negra, en este cerco sería objeto ya de trabajo especial y por tanto lo dejamos de lado.

2. Anónimo Pizarrista, Ob. cit. págs. 50 y 51.

3. Morua, Fray Martín de: Historia General del Perú. Madrid, Edición del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962. T. I, pág. 205.

Solo queremos agregar que los esclavos que cautivó Titu Yupanqui en estas campañas fueron conservados por Manco un buen tiempo, al lado de otros que se cogió en diversos encuentros y en los caminos. A todos se los llevó en cautiverio a Amaybamba y Vitcos. Fué solo con el triunfo del Mariscal Rodrigo Orgoñez en Vitcos que los españoles recuperaron todos los *negros* "que los alterados tenían presos". Recuperación grata si consideramos que hubo en ese numeroso grupo "*una mulata*" y "*muchas negras y moriscas*" (4).

Conclusiones

1) El esclavo aparece como personaje importante en las luchas de la conquista, especialmente los "negros de guerra", fogueados en acciones bélicas.

2) El mestizaje afro-indio debió ser abundante desde esa etapa a causa de la crecida cantidad de esclavos venidos al Perú, hombres que sumados a las diversas expediciones militares, tendieron también, al igual que sus amos, a la violación de las mujeres nativas.

3) Alto debió ser asimismo el mestizaje hispano-africano, a causa de la presencia de buen número de negras y moriscas en las filas de los conquistadores.

4) La acción negra en la conquista constituye la raíz más antigua de la penetración de lo africano en el mundo indígena peruano, proceso que aun sobrevive en múltiples y bellas formas folklóricas.

4. Información de Servicios de Juan de Salinas. A.G.I. Patronato; Sección I - Legajo 113 - Ramo 7.

Juicio a Rodríguez Barragán.— Probanza de Servicios de Diego Pantoja y otros. En: Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Pub. por J. T. Medina. Santiago de Chile, 1889. Tomo VI.

El negro que llevó un tesoro incaico

Por Juan José Vega

A fines de 1532, hallándose Atao Hualpa en el inicio de su cautiverio, empezó a decaer el entusiasmo de los conquistadores. No era para menos. Mucho demoraban en llegar a Cajamarca los tesoros anunciados para el rescate.

Como transcurrieron varias semanas de casi inútil espera, Francisco Pizarro decidió acoger una sugerencia del rey cautivo: enviar dos grupos españoles, uno a Pachacamac y otro al Cuzco, a fin de apresurar los envíos. El primero partió de inmediato, a principios de 1533, al frente del capitán Hernando Pizarro, con gente muy lucida y pomposa escolta india. En cambio, para la segunda empresa no sobraron voluntarios. Era sin duda hartó riesgosa. A muchos españoles pudo parecer un suicidio, pues habría que recorrer distancias enormes a través de comarcas totalmente desconocidas. Además, bien se sabía que la lejana capital del Tahuantinsuyu se hallaba ocupada por las huestes atahualpistas que comandaba Apo Quizquiz; y que en el camino sería menester cruzar Jauja, donde acampaba Chalco Chima con sus tropas.

Quizás por estas razones la tarea fue encomendada a tres conquistadores oscuros hasta entonces: Pedro de Moguer, Martín Bueno y un tal Zárate ⁽¹⁾. Antes de partir se sumó a ellos un negro, quien debió ser escogido por su valentía y lealtad entre los muchos esclavos presentes en Cajamarca. Resultó así protagonista de una de las páginas de mayor audacia en la conquista del Perú.

Los tres emisarios y el negro partieron el 15 de febrero de 1532, siendo conducidos al modo de semidioses, en andas y con grueso cortejo quechua quiteñista. Enorme cantidad de gente los seguía y eran venerados por donde pasaban, pues "creían que había en ellos encerrada alguna deidad" ⁽²⁾. Presidía tal comitiva un orejón linajudo, hermano de Atao Hualpa. Con su mandato, pese a las lluvias torrenciales se avanzó al más rápido paso posible, sobre los hombros de los ágiles cargadores nativos.

1. Cieza de León, Pedro. La Crónica del Perú (Tercera Parte) En: Mercurio Peruano. cap. 47.

2. Cieza de León, Pedro. Ob. cit. cap. 48.

La travesía transcurrió sin incidencias hasta arribar a Taparaco, gran tambo sobre el camino imperial. Aquí en los confines de Huánuco Viejo, el negro de nuestra historia tuvo oportunidad singular de contemplar a Huáscar Inca, humillado y doliente. El vencido hijo de Huaina Capac, conductor de la derrotada facción cuzqueñista, marchaba hacia la muerte entre injurias de sus captores. Miembros de la familia real lo acompañaban; aquellos que habían sobrevivido a las matanzas dispuestas por los atahualpistas en el Cuzco. El legítimo heredero del trono maldijo allí a su hermano y ese negro debió escuchar al Inca quejarse amargamente del usurpador Atao Hualpa. Sin amilanarse ante sus custodios, el vencido denunció ante quienes creía deidades, las masacres, el saqueo de los templos y palacios y los vejámenes inferidos a la vieja nobleza (3).

Durante los dos días que el grupo se detuvo en Taparaco, el negro debió ser testigo del ofrecimiento por Huáscar Inca de un rescate mucho mayor que el prometido por el cautivo de Cajamarca: dijo que daría la plaza de Aucaypata cubierta de oro y pedrerías. Pero de nada le sirvió. Los tres emisarios incapaces de resolver tan imprevista situación, se limitaron a proseguir su avance hacia el sur. Dejaron en manos de sus verdugos al bien llamado Inca trágico por su infausto sino; último rey legítimo del Tahuantinsuyu.

Luego aproximándose a Jauja, el negro y sus amos escucharon estremecedoras versiones sobre la represión de un reciente levantamiento de los huancas. Chalco Chima seguía dominando el valle jaujino y entrando en él vieron en estacas las cabezas y brazos de los jefes rebeldes. Comprobaron igualmente que curacas huancas y jefes cuzqueños huascastas estaban en prisión. Todo indicaba la fiera de los partidarios del usurpador.

A continuación y no sin muchos temores que la prudencia ocultaría, se iniciaron los tratos con el temible Chalco Chima. Con ayuda del hermano de Atao Hualpa, los tres cristianos y el negro demandaron la remisión de tesoros a Cajamarca. Pidieron que se enviara tanto la riqueza jaujina como las cargas recién llegadas al valle que procedentes del Cuzco había traído el príncipe Illas Cachi. Reacio estuvo al principio Chalco Chima, pero luego, de mala gana, acopió "treinta cargas

3. Zárate, Antonio de. *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú*. Lima, Imp. Miranda, 1944. Lib. II, cap. VI.

López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Barcelona, Ed. Obras Maestras, 1954. pág. 202.

Cabello Valboa, Miguel. *Miscelánea Antártica*. Lima, Univ. Nacional de San Marcos. Instituto de Etnología, 1951. pág. 423.

Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Buenos Aires, Ed. Futuro, 1944. pág. 45.

Guaman Poma de Ayala. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. París, 1937. El Doceno Inca.

Garcilaso de la Vega. *Los Comentarios Reales*. (II Parte) Lib. I, Cap. 31.

Anello Oliva. Lib. III. Cap. IV.

Informaciones de los Quipucamayos a Cristóbal Vaca de Castro. Colección Urteaga-Romero.

de oro" (4). Mas el hermano del cautivo y los españoles "lo estimaron poco y mostrando que tenían poco temor de él, le dijeron que era poco: él les mandó dar otras cinco cargas de oro" (4).

Pero asegurado el botín, surgió un grave problema: ¿qué hacer con tan gigantesco tesoro? Tal vez en un primer momento pensaron todos en retornar juntos a Cajamarca, pero pronto se abandonaría esa idea al recordarse que lo mejor del Coricancha aun seguía en el Cuzco. Era, pues, necesario, culminar la empresa; máxime cuando llegaban chasquis con informes que tanto Apo Quizquiz jefe militar de Atao Hualpa en el Cuzco como el Sumo Sacerdote, Villa Umo, eran renuentes al pago del rescate. La situación se complicaba más al considerarse de que en la capital incaica grupos de los vencidos huascaristas complotaban contra los vencedores atahualpistas.

Convenía, pues, seguir rumbo a la ciudad imperial, pero a la vez era imprescindible asegurar que el oro que ya estaba en Jauja tuviese buen destino hasta que arribase a Cajamarca. Allí debió surgir el proyecto de entregar al negro la conducción de la caravana. Este sometido a la voluntad de sus amos no pudo rechazar la orden temeraria a causa de la cual sería lanzado solo en un mundo indígena. Se tomó pues la decisión y los tres cristianos, antes de partir de Jauja, "enviaron (los tesoros) a donde quedaba el señor Gobernador con un negro que llevaban y ellos pasaron adelante y allegaron al pueblo del Cuzco" (4). El esclavo con ejemplar coraje, o mucha resignación, emprendió el regreso al frente de larga caravana de indios y llamas cargadas de plata y oro, apenas resguardado por algunos soldados fieles a Atao Hualpa que seguramente se le dieron como escolta.

Pronto la angustia de nuestro negro gozaría de un respiro imprevisible. Andando por las cordilleras, fué acercándose a Bombón o Pombo. Ya en esa ciudad de la puna central, a orillas de lago Chinchicocha, se hablaba de un acontecimiento sorprendente: barbadas gentes extrañas venían por el oeste. Circulaban rumores de que una fuerza española descendía de las nieves de Huayhuash y Yerupajá. Y en efecto era así. A poco supo el esclavo que se trataba de la expedición que con rumbo a Pachacamac había despachado Francisco Pizarro desde Cajamarca y que cumplido el saqueo del templo yunga, ascendió a las serranías por la vía real de Oyón.

Resultó ese un extraño encuentro del joven hermano del Gobernador del Perú y del negro en las jalcas de Junín. Hernando Pizarro lo contó en una carta famosa: (5) "hallé un negro que había ido con los cristianos que iban al Cuzco". El esclavo resultó útil para esta columna

4. Mena Cristóbal de. Relación de la Conquista del Perú. (1534). Ed. Raúl Porras.

5. Hernando Pizarro. Carta a los Señores Oidores de la Audiencia de Santo Domingo. Del 23 de Noviembre de 1533. En Tres testigos de la Conquista del Perú. Buenos Aires, Ed. del Conde de Canilleros (Colección Austral) 1954. p. 66.

castellana, pues dispó falsas versiones en torno a la actitud de Chalco Chima: narró que en Jauja aquel Jefe atahualpista "tenía mucha gente y muy buena y que en presencia de los cristianos la había contado por sus nudos y que había hallado treinticinco mil indios". En cuanto al tesoro que el negro portaba, Hernando Pizarro lo tasó al ojo en medio millón de pesos de oro. En realidad debió darse cuenta que era muy superior a lo que él y sus hombres habían logrado en Pachacamac.

De mucha confianza debía gozar nuestro negro, ya que Hernando Pizarro no le puso ningún español para que lo vigilase. Se despidieron encomendándose a Dios y mientras el español y sus huestes marchaban hacia el sur a fin de someter a Chalco Chima, el esclavo continuó su penoso viaje, llegando con algo de retraso a Cajamarca, donde reinaba la inquietud por la falta de noticias concretas.

"... un negro que partió con los cristianos que fueron al Cuzco volvió a 28 de abril —del mismo año de 1533—, con ciento y siete cargas de oro", escribió el propio Secretario del Gobernador. En su misma crónica leemos que el esclavo aportó un consuelo a las mesnadas castellanas que poco sabían del destino final de la expedición capitaneada por Hernando Pizarro: "... dijo este negro que vendría el capitán Hernando Pizarro muy presto" (6).

Por documentos de la época sabemos que las riquezas que trajo aquel negro ascendían a "más de ciento y veinte arrobas en cántaros y otras vasijas y planchas", y que "dijo este negro que desde Jauja se volvió con este oro que lo hallaron allí los cristianos viniendo que venía camino" (7). Muchos inquirirían sobre la extraña resolución de aventurarse solo por las cordilleras, limitándose él a explicar que "lo enviaron con ello (el tesoro) porque con más brevedad viniese" (7).

Luego el rastro de nuestro negro se pierde ¿Moriría en combates con los indios? ¿O compró su libertad con la parte del botín que debió corresponderle? ¿Seguiría en la Conquista? ¿No será acaso el mismo negro que con ejemplar fidelidad, al lado de otros de su raza, defendió la iglesia cristiana del Cuzco cuando el ataque de Manco Inca? ¿Quien sabe? Pero de todos modos este personaje anónimo nos demuestra con sus hechos la vital presencia africana en el proceso de occidentalización del Perú.

6. Jerez, Francisco de. Verdadera Relación de la Conquista del Perú. Lima, Ed. Urteaga-Romero, 1917. pág. 76.

7. Fernández de Oviedo; Gonzalo. Historia General y Natural de las Indias. Madrid; Biblioteca de Autores Españoles (Colección Rivadeneira), 1959. T. V - Lib. XLVI - Cap. X. pág. 67.

Mestizaje peruano chino

Por M. Yolanda Gutiérrez Saco

El tema que me va a dispensar la selecta audiencia esta noche, trata del mestizaje peruano chino, otro de los productos de nuestra polícroma nacionalidad, que va a ser enfocado en forma muy general y breve, con algunas consideraciones respecto al aporte de la inmigración china en el Perú.

Con el chino ocurre algo muy especial, pues no obstante de haber sido un grupo numeroso que ingresó a nuestro suelo a mediados del siglo XIX, es algo aún inexplorado, cuyas fuentes se hayan dispersas y perdidas algunas. A pesar de esto, es visible, como nuestro País se benefició con tan exótico capital humano, particularmente en lo tocante al agro, como lo vamos a demostrar mas adelante.

Este nuevo grupo étnico hizo su aparición, por los años de 1854, fecha en que se produjo la manumisión de los esclavos, que trajo como secuela, el abandono de los campos de cultivo, con el consecuente peligro en la economía nacional; esta circunstancia, determinó se admitiera entre nosotros, la inmigración china que en sus inicios se convirtió en un bochornoso mercado humano, donde muchos agentes se enriquecieron a costa de la introducción clandestina de "coolies" o jornaleros que fueron distribuidos en las Haciendas del litoral, especialmente en las del norte, zona en que los gamonales amasaron ingentes fortunas merced a la explotación inicua del operario chino, agravado por los malos tratos a que estaban habituados a retribuir al recién liberado esclavo.

En cuanto al inmigrante chino, no cabría decir que influyó en nuestra cultura, no hubo transculturación, como ocurrió con los españoles que nos trajeron su lengua, su religión, y otros aportes que sería ocioso recapitular, y que es por todos nosotros conocidos, máxime cuando su arribo a nuestras playas lo fue en forma clandestina, diríamos mejor que entró por la puerta falsa de nuestra nacionalidad, y en condiciones nada halagüeñas, pues eran elementos destinados al rudo trabajo del campo, ya lo dice nuestro historiador Jorge Basadre, que eran "aldeanos pescadores y pobres gentes, secuestrados jugadores perdidos en Macao, y aventureros con ánimo de viajar a otras tierras, siendo analfabetos". En consecuencia, era gente poco calificada y de la que tal vez no podía espe-

rarse mucho, este fue un elemento que contribuyó a la explotación de parte del patrono, además de desatarse contra ellos una corriente de menosprecio en todas las esferas, entonces se hizo patente el complejo racial del "Peligro Amarillo" no obstante de que el chino llegaba al Perú como un ignoto jornalero, con el único propósito de trabajar.

La serie de abusos que tuvo que afrontar este nuevo elemento en nuestra historia, tiene eco en las autoridades peruanas, que originó la "Ley de Inmigración General China", promulgada el 17 de Noviembre de 1894 y que establecía, "en el grado postración de la agricultura del país por falta de brazos" ofrecía una prima de 30 pesos a todo introducido de colono extranjero de cualquier sexo, cuyo número no bajara de 50, y cuyas edades fluctuaran de los 10 a 40 años, siendo Domingo Elías, y Juan Rodríguez, los primeros a quienes el Gobierno otorgó la concesión de importar chinos y distribuirlos en los Departamentos de La Libertad y Lima. Mediante dicha Ley, se favoreció el ingreso de los chinos en el Perú en forma legal, dándoles la ventaja de exceptuarlos de una serie de contribuciones, y liberándolos a su vez del Servicio Militar Obligatorio por espacio de 10 años.

Como podemos apreciar nuestras autoridades desde ya, daban una franca acogida al inmigrante chino, pues veía en él un elemento indispensable que iba a contribuir con su trabajo a incrementar la riqueza de la nación que con el correr del tiempo, se ha traducido en provecho de toda la colectividad.

El prejuicio racial hacia el chino, conjuntamente con el del indio fue asidero en aquellas mentes que vislumbraron en ellos un complemento para saquear mejor las energías productoras de ambos. La cotidiana faena común acentuada por el de ser servidores de un mismo grupo social al cual se debían enteramente, y el hecho de encontrar en el inmigrante una réplica trasplantada de sus mismas esperanzas y frustraciones, los identificó muchas veces, fusionándose las dos razas que originan mas tarde, al mestizo cuyo matiz lo encontramos en el chino indioide, el chino blancoide, y el chino negroide (clasificación que se permite introducir la ponente), común denominador del mestizo conocido entre nosotros con el nombre de "injerto". Este nuevo producto acusa otro temperamento y otra caracteriología; posee una personalidad extrovertida y azás perspicaz, cultor de la amistad noble y sin ambages, pronto a ajustarse a cualquier situación, siempre y cuando no melle su idiosincracia aunque no altanera, pero si guardando su dignidad a toda ultranza, dispuesto a desempeñarse en cualquier compromiso que le señale la colectividad, tanto en el campo del intelecto, como del comercio y la industria. Cabe resaltar que el injerto se ha hecho notorio con destacados elementos que han descollado en los diferentes aspectos de la vida profesional y comercial.

Refiriéndonos particularmente al agricultor chino, se puede aplicar que fue el mas apropiado para nuestro medio, dada la similitud con nuestra cultura, de parecida raigambre sociológica situación esta, que también favoreció el mestizaje racial. Si nos adentramos en la historia del pueblo chino, notaremos que es de índole netamente agrícola, razón por la cual sus hijos tenían predisposición a las faenas del campo, al igual que nuestro indio; por otro lado, el chino es apacible como también lo es el poblador peruano, esta característica induce al individuo a buscar sus medios de vida en el campo; sin olvidar por esto que el chino y su producto el injerto, se asimiló magníficamente bien a la vida urbana de la costa y del país mostrándonos su adaptabilidad y desenvolvimiento en otras actitudes que no fueron estrictamente en la agricultura.

Prosiguiendo con las semejanzas y echando un vistazo a las Instituciones chinas, apreciaremos que la vida civil familiar constituyó la base de la sociedad, como también podríamos decir que el Ayllu lo fue en el Perú. En China, el grupo de familias formó el Villorio, el grupo de ciudades y aldeas, formó el Distrito, y el grupo de distritos constituyó una Provincia. En ese aspecto, nuestra Comunidad Indígena guardó cierto parecido.

Es preciso advertir, que de todos los inmigrantes extranjeros que llegaron al Perú, el chino fue el que mejor se acondicionó arraigándose a nuestro suelo, a pesar de haber tenido marcados factores en contra, como aconteció al no haber contado con el apoyo de su país en forma directa o indirecta, por carecer de contacto Diplomático con el nuestro, otro factor, fueron los prejuicios existentes, acrecentado esto por una política inmigracionista nada selectiva como hemos visto anteriormente. En sus comienzos no medió Tratado Internacional alguno, no hubo garantías ni responsabilidades de parte de los agentes, cuya sede de aprovisionamiento lo era Cantón y Macao, por la ventajosa posición de sus comunicaciones, que tenían mayor acceso a los extranjeros siendo la Colonia Portuguesa de Macao, de donde emigraron la mayor cantidad de chinos con destino al Perú y La Habana, lugar que se disputaba con los agentes peruanos este oscuro negocio.

Es menester hacer hincapié que el chino modificó nuestra economía siendo este uno de los aportes valederos dignos de mencionar ya que a mediados del siglo XIX y XX se desarrolló una economía de mercado incipiente, iniciándose los primeros pasos de la Economía Capitalista, como forma dominante especialmente en la costa, que se tornó de maneras inferiores o de simple cambio a formas mas complejas. En este punto el chino, fue uno de los catalizadores al cubrir gran sector del Comercio con tipos iniciales de la modalidad Capitalista tanto en el campo como en la ciudad. En tal virtud se convirtió en uno de los intermediarios del ajetreo comercial, a pesar de proceder de un ambiente como China

que, desde los cánones occidentales era atrasado, caso diferente al de otras secciones migratorias.

Decimos también que influyó en la Economía, por cuanto fue el bracero que se utilizó en los plantíos del arroz, donde es muy probable que aplicó su propia técnica. Esta gramínea de gran consumo por el oriental, ya que constituye su alimento base, hoy forma un complemento indispensable en las viandas de la costa peruana, a tal punto que la Hacienda Pública haya tenido que regular su tráfico, con las derivaciones de tipo presupuestal Laboral y Comercial.

Los chinos desplegaron todo su esfuerzo en las Haciendas Arroceras, Algodoneras y Azucareras de la zona Norte, y en el Centro fueron los pioneros en la Construcción del Ferrocarril Central, Enrique Meiggs empleó nada menos que 5,000 de estos trabajadores para tan magistral obra. Watt Stewart en su obra "Chinese Bondage in Perú", estima que de los años 1850 a 1874, hubo un ingreso de 87,247 de estos inmigrantes, todo este contingente destinado a las tareas ya citadas, con la excepción de que entre tales contingentes no llegaron mujeres, y estando prohibidos fueran contratados a las Islas Guaneras.

Esta inmensa cantidad de trabajadores, desperdigados por todo el país especialmente en la región del Norte, se asimiló lentamente al medio ambiente, el que casi en forma inconciente fue haciéndose de ellos como se puede apreciar desde ya, en la aceptación de sus comidas desconocidas para la población peruana. Hoy en día, existen en la capital y también en provincias desde el mas lujoso "Chifa" hasta el mas modesto siempre al alcance de los medios mas reducidos, y donde concurren habitues de todos los niveles sociales. Esta también es una forma de mestizaje, adentrarse en las costumbres de otro país. En consecuencia, el peruano ha adoptado en sus gustos la variedad y exquisitez de la culinaria china.

En cuanto a las costumbres, es indudable que los sectores que vivieron mas en contacto con el chino (refiriéndonos al comerciante) se compenetró de tal forma con el, que llegado el Año Nuevo, el cliente reclamaba el "Confifachoi" que en idioma chino significa Feliz Año Nuevo, esta palabra algo mágica servía de saludo y de regalo, y no hay duda alguna que el chinito se sentía halagado lo saludaran en su lengua por lo que en el acto retribuía con un paquetito de golosinas oriundas de su país. Así tanto el chino como el peruano fueron atándose por sentimientos y costumbres. No sabemos si aún persista esa modalidad, ya que el mercado está en manos no solo del connacional sinó también del japonés, del italiano y otros inmigrantes que llegaron a nuestra patria.

Lo digno de resaltar, es que el chino que ingresó en forma nada enaltecedora, (aunque en los posteriores contingentes vino ya elementos calificados) merced a su esfuerzo y tenacidad ha evolucionado paralelamente con el progreso del país en todo orden de cosas, y sus descendientes habidos en mujeres peruanas hoy en día frecuentan los Institutos

Superiores de donde egresan destacados profesionales que nos prestigian a la vista de los demás. Por otro lado su holgura económica, les permite incluso sostener estudios en el extranjero, al igual que elegantes y magistuosos establecimientos cuyos ingresos les depara a sus familias disfrutar del confort y adelanto de la vida moderna.

Como un renglón aparte, y a manera de comentario, son raros los casos de abandono de familia en el chino propiamente dicho, cualidad que se hace extensiva al injerto, con contadas excepciones desde luego.

El comerciante chino especialmente se dedicó a la venta de artículos de primera necesidad al frente de las encomenderías denominadas por el vulgo "chinganas" aquí se granjeó la voluntad de las gentes con la consabida "yapa" reclamada por el comprador y el muchacho goloso que adquiriría la mercadería. El chino estuvo en contacto directo con la clase media y menesterosa, que en muchas oportunidades, en momentos álgidos, recurrió a él por el "fiado"; esta fue otra de las formas sutiles como nuestro personaje captó la simpatía del medio ambiente. La hostilidad de ayer se fue diluyendo en las conciencias, pasando a constituir otro elemento mas de nuestra nacionalidad. No es raro oír todavía entre uno de los decires populares, cuando a alguien le hacen una pasada la expresión "lo hicieron chino", lo que ocurre es que el chino es generoso, mas no tanto. En conclusión todas estas cualidades lo vincularon espiritual y materialmente en especial con las clases populares.

Desandando algunos años, y refrescando la memoria de alguno de los presentes, en la ciudad intervino en una serie de actividades de servicio urbano, del que la población hizo uso, y hoy se hallan extinguidas, como lo fueron las lavanderías, y como forma típica del mestizaje, el chino elaboró la comida criolla en las "fondas", también se dieron formas mas precarias en este negocio ya fuere de tipo ambulante o estable en las esquinas de las calles en Lima, donde se vendieron los platos e ingredientes propios del lugar.

También fue peculiar la presencia del herbolario, solicitado por los dolientes que ponían su fé en las variadas hierbas medicinales oriundas de su lejano país, que si tal vez no erradicaban del todo el mal, al menos no se producían desenlaces fatales.

Del punto de vista del Folklore, de la música y demás géneros artísticos, el chino no impactó en nuestro medio, no obstante que hubo ciertos atisbos hoy desaparecidos como lo fué el "Teatro Chino", que funcionó en el actual Cine Delicias, pero que notoriamente parece que fue para esparcimiento de ellos solamente.

Volviendo al hilo de la Historia, hay pruebas fehacientes que muestran de una parte, el interés que le cupo al Gobierno al proteger a esta clase de inmigrantes, y de otro lado la Historia ha dejado como dedo acusador en sus páginas, a aquellos que con argumentos febles y egoistas pretendieron desarraigarlos del país. En este aspecto, el Congreso fue

escenario de encarnizadas polémicas, unas conducentes a demostrar las ventajas de la inmigración china, mientras que sus contrarios las desmerecían. Esta etapa de tirantez en la Cámara, condujo a evacuar Leyes y Decretos Modificatorios, que aceptaban la inmigración china, pero bajo ciertas condiciones, como ocurrió con la Ley del 15 de Enero de 1861, que los limitaba a trabajar en los fundos rústicos, en las artes útiles, y en el servicio doméstico. Como podemos advertir no se les daba margen a desempeñarse en otras actividades.

Esta última Ley exigía contrato directo firmado por los patronos en los puertos de procedencia o en el Perú, al ingreso por sus apoderados. Los buques no podían embarcar mas colonos que uno por tonelada, bajo pena de 500 pesos de multa por cada uno de los excedentes. Los contratos en el extranjero tenían que adaptarse a las Leyes de la República que no podían ser contravenidas, con la prohibición expresa de que fueran traspasados mediante la anuencia del colono afectado.

Las faenas del campo fueron agotadoras, la contrata duraba ocho años ininterrumpidos, con la única concesión de disponer de tres días al año, para dedicarlos a sus actividades religiosas, el resto de los días era de trabajos forzados, contando con menos de dos horas para sus comidas. Muchos de estos aporreados inmigrantes murieron por el trato inhumano, y las condiciones precarias en que se desenvolvían en las Haciendas. A la larga esta serie de arbitrariedades, culminó en levantamientos y evasiones de las Haciendas.

Fue tal el clamor, que el 24 de Febrero de 1872 Perú y Portugal, firmaron una Convención, con el fin de mejorar el trato de los chinos, que motivó un mejor control y la intervención de Agentes Diplomáticos y Consulares.

Durante el Gobierno de Manuel Pardo, se dieron los Decretos del 7 de Junio, 12 de Julio, y 14 de Octubre de 1873; el 1ro. ordenaba el descanso de los coolies, el 2do. reguló sus jornadas de trabajo y dispuso el pago de jornales adicionales por horas extraordinarias si se prolongaban, y 3ro. se estableció en la Prefectura del Callao, un registro de asiáticos con amplias reglas de tutela y control y disponiéndose a su vez, el retorno de los que desearan volver a su tierra de origen al término de su contrato. Ninguna de estas disposiciones legales se cumplieron, apunta nuestro Historiador Jorge Basadre, que quedó como "Derecho Estrañosférico" lejos del suelo de la realidad.

Posteriormente surgieron una serie de impases en el trato diplomático entre ambos países, por los conflictos que fueron de conocimiento del Estado Chino hasta concretarse en el Tratado de Tieng Sin, suscrito el 7 de Agosto de 1875, por el señor Federico Elmore por el Perú, y por el señor Yin Yek Can, en representación del de China. Así los dos Gobiernos a través de los futuros contactos diplomáticos convinieron tratar los problemas por estos cauces.

El Tratado aludido, dispuso que los chinos no iban a ser devueltos a su país de origen, de otro lado quedó descartado el tráfico humano por intermedio de la Colonia Portuguesa de Macao, y sobre todo se sentó como base el trato humano de que era merecedor el inmigrante chino, forma en que se le abrió las puertas de nuestra patria, con un criterio amplio y superado.

Sin embargo la primera Representación China, arribó por los años de 1883 y 1884, representada en el Dr. Li Chia, cuya misión principal fue la de controlar el trato personal, y la fiel observancia de los pactos entre los inmigrantes chinos y los agricultores peruanos —previa visita a las Haciendas—. La sutil sagacidad del mencionado diplomático dió inicio a las relaciones de amistad entre nuestros dos pueblos que día a día se hallan mas intensificadas.

Creemos que habrá otras oportunidades para poder analizar en forma acuciosa este tema del mestizaje en particular del peruano chino, que con mas justeza nos conduzca a epilogar con fuentes mas cercanas al rigor que se merece.

VI.—EL MESTIZAJE Y LAS FORMAS DE VIDA

- 1) *El mestizaje en la literatura oral. Por José María Argüedas.*
- 2) *El mestizaje y el vocabulario en el Perú. Por José Jiménez Borja.*
- 3) *Aporte indígena y español en una vivienda del siglo XVI. Por Josefina Ramos de Cox.*
- 4) *La arquitectura mestiza del sur peruano. Por Emilio Harth-Terré.*
- 5) *Dos testimonios franceses para el mestizaje en el Perú (En la comida y en el vestido). Por Margarita Guerra N.*

El mestizaje en la literatura oral

Por José María Arguedas

Nosotros teníamos el propósito de presentar un estudio sobre la poesía oral andina, pues en ella puede encontrarse la expresión del mestizo en todos sus grados de aproximación a uno u otro de los dos núcleos formativos del mestizaje en el Perú: lo indio y lo hispánico, en el caso del mestizo tradicional; y el indio y el más complejo mundo urbano actual, para el caso del cholo. Pero tuvimos que renunciar a nuestro propósito porque no contamos aún con el material suficiente para una comprobación plena de nuestro conocimiento empírico y subjetivo, ni del tiempo suficiente para analizar el escaso material que disponemos para intentar una muestra. En cambio, ofrecemos un trabajo sobre dos mitos post-hispánicos en los que podemos encontrar materiales especialmente importantes para considerar el aspecto más problemático del tema a tratarse en el Congreso organizado por la Academia de Historia del Perú.

Uno de los mitos, el de Inkarrí, recogido en Puquio, Prov. de Lucanas, está conformado por elementos de origen pre y post-hispánicos; sin embargo, consideramos que el mito en su contenido no es mestizo. En el segundo, el de Adaneva, recogido en la hacienda Vicos, Prov. de Carhuás, todos los elementos son hispánicos y, asimismo, el mito no nos parece mestizo. La presencia de elementos formales incorporados por difusión en una cultura dada y utilizados como instrumentos para la interpretación de una concepción nativa, por entero distinta a las de la cultura dadora de los elementos incorporados, ¿hacen de tal concepción una expresión que debe considerarse mestiza?

El Mito de Inkarrí

Tres versiones en quechua fueron recogidas por el etnomusicólogo Josafat Roel Pineda y por el autor de esta ponencia y publicados en la Revista del Museo Nacional, T. XXV. Ofrecemos los motivos del mito:

Los Wamanis (montañas) son el segundo dios. Ellos protegen al ser humano. De ellos brota el agua que hace posible la vida.

Los Wachoq que horadaron las montañas y señalaron el término de cada uno de los cuatro ayllus de Puquio, establecieron las reglas del culto a los Wamanis.

El primer dios en Inkarrí. Fue hijo del sol en una mujer salvaje. El hizo cuanto existe sobre la tierra. Amarró al sol y encerró al viento para concluir su obra de creación.

Luego decidió fundar una ciudad y lanzó una barreta desde la cima de una montaña. Donde cayera la barreta se fundaría el Cuzco. Los informantes declararon no saber en qué lugar cayó la barreta pero dijeron creer en la existencia de la ciudad.

Cuando Inkarrí creó cuanto existe y al ser humano y dictó leyes para que los hombres vivieran en sociedad, llegó el rey español y lo apresó.

Inkarrí fue martirizado y decapitado.

La cabeza del dios fue llevada al Cuzco.

Pero la cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo.

Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá. Y ese día hará el juicio final.

La prueba de que Inkarrí está en el Cuzco es que los pájaros de la costa cantan: "En el Cuzco el rey", "Al Cuzco id".

(Según los indios de Puquio todas las culpas se pagan en este mundo. Quienes mueren con algún cargo de conciencia se convierten en "condenados" que vagan devorando seres humanos o son clavados sobre algún monte nevado donde permanecen encadenados por períodos diferentes, según sus culpas. En realidad no están muertos. El "condenado" se salva cuando alguien le da la muerte verdadera. Los muertos trabajan en la cima del nevado Qoropuna, bajo la dirección de San Francisco).

El Mito de Adaneva

El mito que provisionalmente llamaremos de Adaneva fue descubierto por el estudiante egresado del Departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos, Alejandro Ortiz Rescaniere en el presente año. Ortiz ha de publicar próximamente los textos que ha recogido. Los motivos del mito son los siguientes:

Hubo dos humanidades. Una antigua y la actual.

La humanidad antigua estaba formada por hombres muy fuertes que hacían caminar las piedras con azotes. Ellos hicieron grandes edificios líticos.

Los hombres antiguos se devoraban unos a otros.

Fue el dios Adaneva quien hizo la humanidad antigua.

El dios Adaneva poseyó por la fuerza a una mujer hermosa.

Esta mujer fue la Virgen María.

Cuando la Virgen quedó encinta Adaneva la echó de su casa.

La Virgen María dio a luz a Téete Mañuco que es el dios actual.

Téete Mañuco destruyó a la humanidad antigua haciendo caer sobre la tierra una lluvia de fuego, y creó después la humanidad actual.

Téete Mañuco dividió a la humanidad en indios y señores.

Los indios trabajan, los señores no trabajan.

Téete Mañuco no va a morir jamás, porque todos los años fallece un día viernes y resucita el sábado.

Hay otro mundo, después de la muerte. En ese otro mundo, quienes fueron señores se convierten en indios, y viceversa.

En ésta y en la otra vida todo se hace conforme a la voluntad de Téete Mañuco.

Análisis de los mitos

Los dos mitos constituyen el fruto de la mente india post-hispánica para explicar el nuevo orden social implantado por la conquista española y dar una fuente de seguridad para soportarla. En tanto que el dios *Inkarrí* es mesiánico y promete el triunfo final de lo antiguo sobre los invasores, el de *Adaneva* es fatalista (Téete Mañuco no ha de morir jamás) y promete, como el catolicismo tradicional, recompensa para el dolor y la injusticia sólo en la otra vida. Creemos que la diferencia entre el contenido de ambos mitos ha sido determinado por la diferencia igualmente clara que hay entre los pueblos que los crearon. Puquio está formado por cuatro ayllus (ahora comunidades) libres y con tierras suficientes que les han permitido ingresar en un período de franco desarrollo, mientras que Vicos fue, hasta hace dos décadas solamente, una población de siervos de hacienda. En Vicos se ha perdido toda pervivencia de la antigüedad mítica indígena; existe la idea del Inca en forma sumamente confusa y vinculada a la figura reciente del indio rebelde Atusparia. En Puquio, el mito de *Inkarrí* está sustentado por la vinculación ininterrumpida con los mitos del Imperio; se tomó del catolicismo la idea del juicio final.

¿Son mestizos estos mitos?.— Fueron creados por indios y para satisfacer necesidades exclusivas de los indios. Este lenguaje puede parecer algo burdo. Pero, en la ciudad de Puquio, donde hay una población importante de mestizos y de señores (mistis), ninguno de los miem-

bro de estas dos castas, desintegradas como tales en un período también reciente, conocía el mito ni había oído hablar del dios Inkarrí. Aun en la población india, únicamente los hombres mayores de cincuenta años, y no todos ya, conocían el mito. Y quienes se prestaron a relatarlo, lo hicieron no sin cierto temor. El hecho que el dios no fuera conocido por la población india joven se explica, porque ellos han logrado liberarse de la opresión social en que vivieron sus antepasados. La resurrección de Inkarrí se había realizado silenciosamente en la obra de estos mismos jóvenes, resurrección hecha posible por el cambio de status que alcanzaron a causa de su relativa potencialidad económica que ha podido desarrollarse gracias a los cambios ocurridos en el país en las últimas tres décadas. Podemos afirmar que a medida que los indios rompieron la barrera socio-económica que los segregaba, la promesa que el dios Inkarrí significó para la antigua población india, empezó a no ser necesaria. Murió el dios, precisamente por haber empezado a cumplirse la aspiración que dio origen a su concepción.

La población llamada, provisionalmente, y para su estudio *chola*, en que se ha convertido una parte de la antigua comunidad india de Piquio, se ha desgarrado de la tradición religiosa de sus antepasados, y no guardan ya recuerdo alguno de los antiguos mitos. En lo que se refiere a la religión, estos *cholos* son escépticos. La promoción social, la empresa, son los incentivos que los impulsan a vivir.

La presencia del Inca, del rey español, de la promesa del juicio final ¿hacen de este mito una expresión mestiza? No lo creemos. Caracteriza al mestizo tradicional, no la mezcla biológica sino la cultural. La administración colonial consiguió aislar al indio, hizo de él una casta; de ese modo, cuanto asimilaba de lo hispánico fue incorporado a su mundo, que siguió siendo tan distinto de lo hispánico como antes de la conquista, y todavía lo es ahora en los pueblos que han permanecido muy aislados.

En el mito de *Adaneva*, el caso se presenta con mucho mayor nitidez. Adán y Eva han sido fundidos en un sólo personaje que no tiene rastro alguno del Adán y Eva bíblicos. La Virgen María es sustancialmente diferente de la Madre de Jesús católico, a pesar de que, Téete Mañuco presenta cierta apariencia del bíblico hijo de María. Pero también es sustancialmente diferente de Jesucristo; éste, el del mito de Vicos, destruye a la humanidad antigua, creada por su padre; mantiene una división de castas en la humanidad por él hecha, y ofrece una recompensa muy vengativa —respecto de los indios— en la otra vida. La humanidad antigua, hecha por Adaneva, aparece como una casi evidente referencia a la antigüedad “idolátrica” peruana; y la de Téete Mañuco, como la injusta humanidad, dividida en dos castas, que empieza con la organización de la colonia. La muerte y resurrección anual de Cristo, en el dios Téete Mañuco tiene un sentido inverso que en el catolicismo. En el mito de Vicos es tomado como el fundamento fatal de que la pervivencia de la división de castas será eterna como es inmortal el dios que

la impuso. ¿Es ésta una concepción mestiza, en tanto contiene la participación de elementos hispánicos con su propio valor o como elementos influyentes que han impuesto a lo creado algo de su propia naturaleza? No nos parece esto cierto. Los elementos hispánicos que fueron impuestos a la población india en la prédica religiosa son transformados en otra cosa; en símbolos que interpretan la imagen propia que el indio sojuzgado tiene del nuevo orden social impuesto por la colonia y, de ese modo, tales símbolos contienen un sentido, una significación no sólo distinta sino contraria a la que se les pretendió imponer o que asimilaran. El indio no fue convertido al catolicismo. Siguió conservando sus religiones locales y, allí, donde fue totalmente cercado, como en las haciendas en que fueron convertidos en siervos, crea una nueva imagen religiosa del mundo, distinta de la suya antigua y de la hispánica, pero india y no mestiza, si aceptamos que el mestizaje es mezcla funcional y no simplemente formal; que es consecuencia de una participación cualitativa de dos culturas y no está, por tanto presente, en donde solamente existe el préstamo de formas a las que se le ha dado un contenido claramente univalente, es decir, válido exclusivamente para la mentalidad o la conciencia de una sólo de las culturas que, por razón de la historia, ocupa el mismo espacio o espacios muy continuados.

La poesía oral.— En la letra de las canciones folklóricas peruanas, se presenta el sincretismo cultural en todos sus matices. Existen huaynos y yaravíes cuyo texto es íntegramente quechua pero cuyo contenido puede ser considerado mestizo; huaynos y, especialmene yaravíes quechuas, que el indio no conoce, como el muy famoso "Allqutukuq", de Ayacucho. Desde el punto de vista formal, este yaraví, que ningún indio entendería en su universo total, es quechua puro. Del mismo modo, existen huaynos en que hay versos completos en castellano, como éste de Apurímac: "Viridi mirino cintruchay - Cilisti ricuerduchayoq", que cantan los indios y en el que todas las palabras son castellanas, y los sufijos, quechuas. Tardamos, al oírlo entonar por primera vez, en percibir que el texto de la canción es castellano, porque la música es muy india y los citados versos se diluyen en el contexto de los otros versos que es totalmente quechua.

No es la presencia de elementos hispánicos en la cultura de la población india, ni el empleo de elementos de origen indio en las expresiones del pueblo de habla castellana o bilingüe lo que hace de ellas un producto tradicionalmente denominado mestizo, es el contenido. Si no hubiera pervivido una cultura india, distinta de la criolla, el proceso del mestizaje o de la aculturación, o integración, o como quiera denominarse este fenómeno, no habría continuado, ni continuaría; no habría tenido ni tendría ritmos tan diferentes según el tiempo, y la correlación del poder de estos núcleos en cada lugar.

El mestizaje y el vocabulario en el Perú

Por José Jiménez Borja

Sin intención ninguna de cabriola ingeniosa podemos decir que desde que los españoles se embarcaban para América eran ya españoles nuevos.

AMADO ALONSO

1º—Si el mestizaje es además de una realidad biológica, una realidad cultural que se despliega en el mundo del espíritu, es de interés el lenguaje americano y particularmente el lenguaje peruano para allegar luces a la indagación general de nuestro cruzamiento etnopsicológico.

2º—El lenguaje humano es considerado en nuestros días como un hilo capaz de conducirnos al conocimiento del ser por cuanto ningún ser emite hacia el exterior un mensaje sistemático, excepto el hombre. La sintaxis, organización compleja y vasta, es capaz para Bertrand Russell, de llevarnos a conocer apreciablemente la trama del universo. ("En cuanto a mí, creo que en parte a base del estudio de la sintaxis podemos alcanzar un conocimiento considerable de la estructura del mundo". "El Significado y la Verdad").

3º—Si el lenguaje facilita un saber sobre la realidad en su forma más general y amplia como es el mundo, con mayor razón facilita ese saber sobre la realidad íntima del hombre, el único ser mensajero de sí mismo por intermedio de un sistema de signos convencionales, verdadera proyección del alma sobre el plano exterior. Conforme está constituido este sistema, resultado de una selección histórica de valores fonéticos, morfológicos y sintácticos, está constituido el fondo psicológico de una colectividad. Si todos los hombres son iguales en cuanto reaccionan sobre la naturaleza superando el automatismo animal con la inteligencia y mediante sus dos grandes instrumentos de transformación, la palabra y la mano, el escenario geográfico es distinto para cada grupo de ellos

con su secuela de diferencias condignas en el trabajo, la alimentación, el vestido y la vivienda, diferencias que determinan a la larga el desarrollo de inconfundibles principios religiosos, morales, jurídicos y estéticos. Cada objeto y el conjunto de los objetos son apreciados, entonces, dentro de una ordenación consciente, a la vez individual y global, que es su propia *visión del mundo* ("Es una especie de conocimiento en que la comunidad entiende y encauza según sus propósitos los fenómenos del mundo en que vive. Cada generación la ha heredado de la anterior, la modifica con miras a sus propios intereses y la transfiere a la siguiente. Esta concepción la encuentra el niño ya formulada en el medio de comunicación que va a ser su lengua materna" Heinz Schulte-Herbruggen. "El Lenguaje y la Visión del Mundo").

4º—El hecho de pertenecer a una comunidad determina un paralelismo psico-social entre *visión del mundo* y lenguaje. La gran orquestación que son los sonidos idiomáticos provienen de una idealidad estética, rica y coherente. Los moldes analógicos se relacionan con la manera peculiar de un pueblo para aprehender la realidad. La morfología verbal responde a la variedad de conceptos que inspira el proceso durativo y que varía de una sociedad a otra y en una misma sociedad a veces de una época a otra. El número y el género son el producto de ordenaciones características, en veces lógicas, en veces puramente imaginativas. La esfera de los apreciativos con que se desdeña, se disminuye, se engrandece, se encarece los objetos, responde a las vibraciones del sentimiento. La construcción de la frase, su abundancia o su sobriedad, el lugar señalado a sus elementos, la preferencia nominal o verbal, el ritmo solemne o nervioso, expresan perfiles de la mentalidad. El vocabulario es el espejo de múltiples planos en que el hombre recoge y clasifica los objetos que lo rodean. Imponer el nombre es no sólo descubrir el objeto sino conquistarlo para una cerebralización reguladora del mundo. El caos de las percepciones se transforma en orden y jerarquía. El vocabulario representa el esfuerzo cognoscitivo de un país, una zona, a veces una generación. No es una simple acumulación de voces sino un esquema de categorías. Más allá de sus funciones de intercambio, las palabras determinan una plasticidad de imágenes solidarias. Uniendo sus diversos conjuntos puede lograrse una perspectiva homogénea del ambiente vital: manera propia de conocer e interpretar la realidad disponible.

5º—¿Tiene un lenguaje propio el *mixtus* o *misticus* hispanoamericano que al mismo tiempo revele una representación particular del cosmos?

Se puede afirmar que sí, con carácter relativo y provisorio, en miras a mayores estudios sobre el castellano de América; las lenguas aborígenes que constituyen su substrato a la vez que su adstrato; y las corrientes peregrinas de otras lenguas y culturas a que se halla sujeto.

6º—No debe olvidarse que hubo un momento crítico para el español transculturado, en que pudo surgir un nuevo romance en América. Está señalado por Ricardo Rojas en *Eurindia*. Es el momento en que desembarca el español medieval en boca de soldados y aventureros intonso, parla rústica pero con potencia evolutiva, que traía el dinamismo de recientes y trascendentales cambios. Hay indicios de aquella eventualidad y en el Perú está documentada por el español quechuizado, bastante tardío, de los cronistas indios Juan Santa Cruz Pachacutic y Felipe Huamán Poma de Ayala. La segunda oleada, compuesta por teólogos, juristas y maestros, establece monasterios, audiencias y universidades, focos de lengua escrita, culta y estabilizadora. Triunfa el español remansado del Renacimiento sobre la lengua asimilante y móvil de la Edad Media. Pero ha quedado el espíritu de ésta en la mayor libertad e impulso del español transatlántico. ("Es por consiguiente en el romance oral, más que en la lengua literaria del Siglo de Oro, donde se ha de buscar la fuente de nuestro genio idiomático". Ricardo Rojas. "Eurindia").

7º—¿Cuál es el futuro del español americano? Producida la independencia política, se buscó la independencia intelectual, pero no un nuevo romance. D. Andrés Bello, la gran figura de este movimiento de libertad civil, creyó desde el primer momento en un castellano universal que no pretendió innovar sino más bien restaurar en su esencia normativa, si bien ateniéndose a lo viviente y no lo autoritario sin vigilancia en el uso. ("Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles. El adelantamiento prodigioso de todas las ciencias y las artes, la difusión de la cultura intelectual y las revoluciones políticas, piden cada día nuevos signos para expresar ideas nuevas..." Andrés Bello. "Gramática Castellana".) Bello no creía en el fatalismo de la fragmentación, como en el caso del latín, por fuerza de la dispersión y la autonomía, al contrario de lo que pensaba Cuervo. Hoy se tiene fe en la unidad presentida por Bello, en general, con las salvedades que señala Jorge Luis Borges en "El Idioma de los Argentinos": hay algo en los vocablos de América que con ser los mismos de España no lo sienten los españoles. Es la *connotación*, diferencia de carga afectiva, por ejemplo, al decir el vocablo *pampa*. Pero prolongando de otro modo la inquietud de Cuervo está el pesimismo actual y sapiente de Dámaso Alonso. Español general el de América y asegurado por siglos, probablemente, en esta condición, es sin embargo admitido por todos, su carácter dialectal.

8º—En este carácter dialectal del español de América reside el amplio campo de las identificaciones mestizas. Un dialecto adquiere mayor

individualidad conforme se relievra con series de isoglosas. La investigación al respecto está en una etapa incipiente. Habría que precisar las constantes en fonética, sintaxis, morfología y vocabulario. Los estudios fonéticos apenas han comenzado, a pesar de algunas monografías aisladas y desiguales. El cuadro sintáctico que nos presenta Kany (Charles E. Kany "American-Spanish Syntax") es libresco, dando prácticamente por veraz y exacto el diálogo del relato, fuente sospechosa por imaginativa y ajena a un propósito científico. Lo morfológico ha sido planteado de manera esporádica: el voseo, el diminutivo, las flexiones arcaicas. Los trabajos de mayor aliento son los relativos al vocabulario. Es apreciable el caudal acumulado en México, Colombia, Argentina y Chile. Es significativo el interés en este terreno del lenguaje americano.

9º—En el Perú los estudios sobre dialectología hispánica tienen los antecedentes honrosos de Juan de Arona y de Palma y, antes, los de los gramáticos y lexicólogos coloniales. En la época actual el valioso libro de Pedro M. Benvenuto Murrieta "El Lenguaje Peruano" (1936) abre un arco promisor a las indagaciones que deben hacerse o que ya han principiado. Por lo menos se comprueba que hay curiosidad e inquietud.

10º—¿Podría afirmarse la existencia de un lenguaje mestizo en el Perú?. Como un nuevo romance que fuese mezcla del español y del quechua no lo hay. Lo hay sí como fondo anímico, en un grado y composición que todavía no sabemos del todo. No se trata tanto de las formas sino de sus contenidos y disposiciones. Las materias del mundo fenoménico se vierten en las formas de pensamiento que son las palabras; y esas formas henchidas y en sucesiones originales constituyen la función más profunda del lenguaje, en la doctrina de W. von Humboldt. No hay duda que en el Perú tenemos esos moldes llenos y así dispuestos donde podemos sorprender la tónica mestiza.

11º—Desde luego, en el Perú hay vestigios de formas estrictamente mestizas, pero que no constituyen categorizaciones amplias. En lo sintáctico el uso del gerundio precedido de *está* como prolijidad en la expresión del presente; *está queriendo comer* por *quiere comer*, es de clara transposición quechua. En lo morfológico Rafael Lapesa en su "Historia de la Lengua Española" recoge la conspicua mestización del posesivo quechua y el sustantivo español, *viday*, *viditay*, *agüelay*, mi vida, mi vidita, mi abuela, "de fuerte valor expresivo", extendida por el sur del Perú y noroeste argentino. En la entonación, Lapesa supone que hay mestizaje lingüístico americano. ("Muy probable es que se mantengan caracteres prehispánicos en la entonación americana, tan distinta de la española. La entonación americana, es rica en variantes, extremas subidas y descensos melódicos, mientras la castellana tiende a moderar inflexiones, manteniéndose alrededor de una nota sostenida y equilibrada. Rafael Lapesa. "Historia de la Lengua Española"). Lapesa rechaza la

tesis de Rodolfo Lenz de influencia aborigen decisiva sobre las letras. En cambio afirma que "la contribución más importante y segura de las lenguas indígenas está en el léxico".

13º—El vocabulario, como expresión del mestizaje en el Perú y América abre el campo, por lo tanto, mas vasto y colmado para el estudio. En él podríamos distinguir, en primer término, limitándonos al Perú, los *quechuismos*. Para Menéndez Pidal el Perú dió el mayor número de vocablos aborígenes sobre los otros dos grandes focos, el azteca y el caribe. El mérito singular de estas palabras no está, sin embargo, en su número sino en su significado cultural. Por encima de la fatalidad geográfica de toponimias y nombres de plantas y animales, tales como vicuña o coca, expresan creaciones sociales tales como los nombres de comidas, de utensilios, de instituciones, de costumbres, de estados, todos elementos válidos dentro de la vida presente, como *chupe*, *porongo*, *ayllu*, *minga*, *cacharpari*, *huacho*. Algunos de estos *quechuismos* no son *peruanismos* sino en su origen porque han adquirido ecumenidad dentro del español como *carpa*, *cancha* (recinto amplio), *pampa*.

El mestizaje ha influido también en las palabras castellanas dándoles un sentido o una emotividad peregrina conforme lo requiere el modo existencial de este continente. De las palabras castellanas se escogen unas y se desechan otras. Hay repertorio de preferencias y repertorios de ausencias. También hay los peruanismos por omisión, la falta del vocablo con la cosa designada por la vaguedad del género próximo. Hay arcaísmos españoles vitales todavía en América. Hay neologismos necesarios y aparentemente innecesarios. Estos últimos pueden justificarse por su mayor expresividad o precisión sobre los vocablos propios de la lengua así como hay otros neologismos de ociosa superabundancia. Hay dentro de los peruanismos, dicciones provinciales, de área restringida y dicciones que sobrepasan el área nacional o representan invasiones de distintos focos continentales. En suma, los peruanismos necesitan clasificarse por stirpes, fenómenos y extensiones; y también agruparse en sumas categoriales. Una palabra suelta puede no decir nada, pero sí veinte, treinta, sobre el mismo asunto, conforme lo indica Amado Alonso ("Estudios Lingüísticos Temas Hispanoamericanos"): "Las palabras no son sin más los nombres que ponemos a los objetos reales, ya de por sí y de antemano delimitados e individualizados; son un modo de dividir, objetivar, delimitar y coordinar la realidad. La nomenclatura de los colores, de los animales, de la vegetación, de las estimaciones y desestimaciones, de los sentimientos, de la vivienda, de las labores, del tiempo, de las acciones, de los procesos... Se organiza en íntima codependencia, como reflejo y a la vez instrumento de las agrupaciones codependientes de los objetos, y las agrupaciones van formando en sus dinámicas sistemas planetarios y constelaciones dentro de la total galaxia del idioma".

14°—En conclusión, se propone al Congreso aprobar una Resolución en los siguientes términos:

El Primer Congreso Sobre Ideas y Proceso del Mestizaje en el Perú;

Considerando:

Que el estudio de las modalidades propias del lenguaje contribuirá al conocimiento de nuestra original concepción del mundo basada en la influencia del medio y en las aportaciones de dos culturas egregias;

Resuelve:

1°—Recomendar el análisis del material sonoro, de las formas analógicas y de los desarrollos sintácticos que nos son peculiares;

2°—Propiciar una edición crítica del "Diccionario de Peruanismos" de Juan de Arona, así como la elaboración de un nuevo y vasto "Diccionario de Peruanismos", con los procedimientos lexicográficos modernos; y

3°—Alentar los estudios de vocabulario en series de términos que comporten coordinaciones subjetivas de la realidad por el hombre peruano.

Aporte indígena y español en una vivienda del siglo XVI

Por Josefina Ramos de Cox

Como parte de los trabajos de limpieza, estudio y conservación de la Huaca de los 3 Palos en el Fundo Pando, Lima, efectuados por el Seminario de Arqueología del Instituto Riva Agüero —Pontificia Universidad Católica— se encontró una vivienda en la cúspide de esta Huaca.

Es interesante como se coordinan aquí dos aportes distintos, el indígena y el español, en pos cada uno de su expresión cultural propia.

Como vivencia común se tuvo el sentido del paisaje y el dominio del ambiente mediante la visión de conjunto: el valle y el mar se complementan y se ofrece entre el verde edificios salpicados cuya función se está tratando de comprender, permaneciendo aún en su mayoría como montículos incógnitos conocidos como "Huacas".

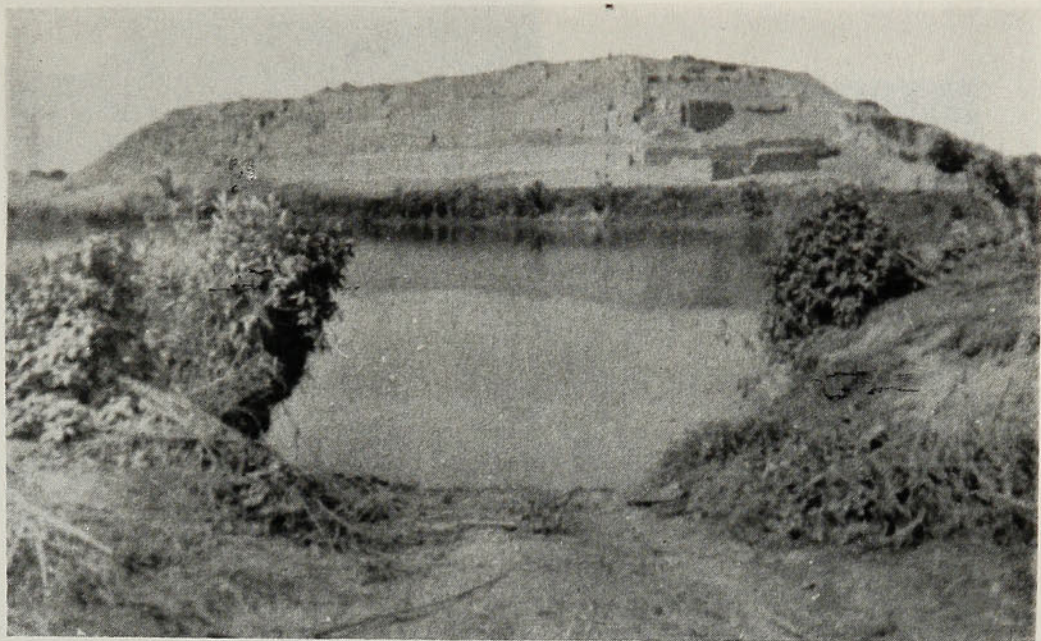
Hoy a la distancia, siempre observando desde la Huaca de los 3 Palos, emergen edificios actuales que con los otros más antiguos brindan un ambiente integral, síntoma de un pueblo de gran tradición que culmina contemporáneamente albergando a dos ciudades universitarias, germen de investigación y por tanto de futuro.

Volvamos a la Huaca de los 3 Palos en el Siglo XVI: se había producido la penetración española y tras el alojamiento precipitado de hombres y caballos se hicieron presentes los testimonios culturales recién llegados.

Antes de la penetración española los Incas habían promovido un cambio social que se reflejó en la remodelación de las estructuras para cumplir su plan de gobierno. Es por ello que el Templo o Huaca de los Tres Palos es totalmente transformado de un Centro de inspiración de Cultura Orante, en un Tambo, local comunal de previsión social de la planificación Inka del Tawantinsuyo: los españoles encuentran bien conservados en arena de río alimentos para subsistir y establecerse —maní, maíz, pallares, etc.—

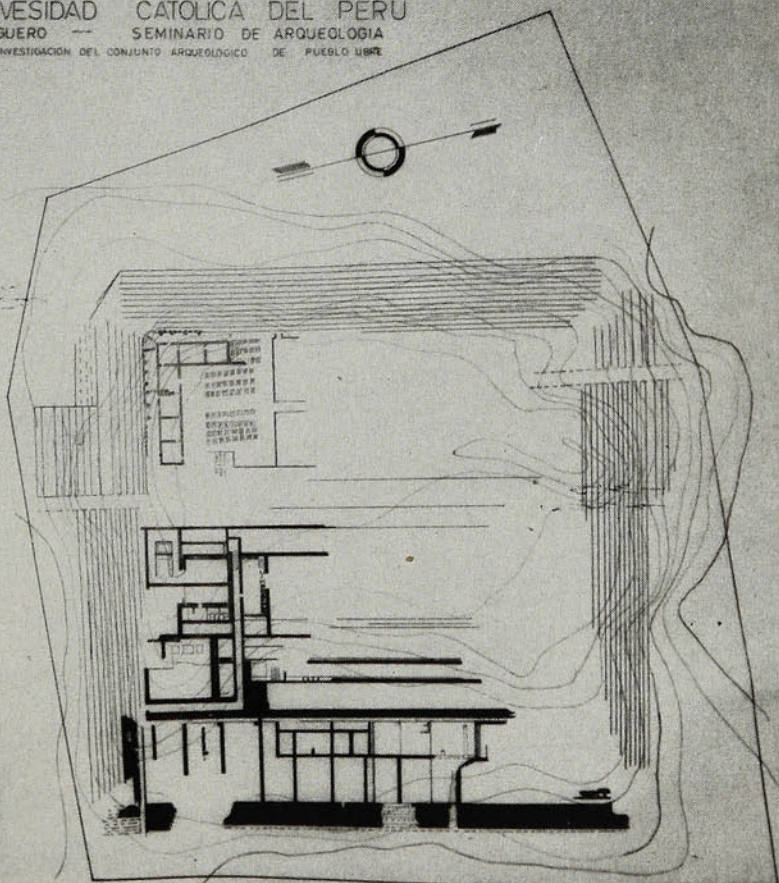
La casa que debería edificarse tenía a su favor además de los graneros una buena perspectiva para asegurar el nuevo gobierno; la edificación adecuada al ambiente y quedó en ésta la huella de los dos grupos que pusieron cada uno algo de sí:

Huaca de los 3 Palos

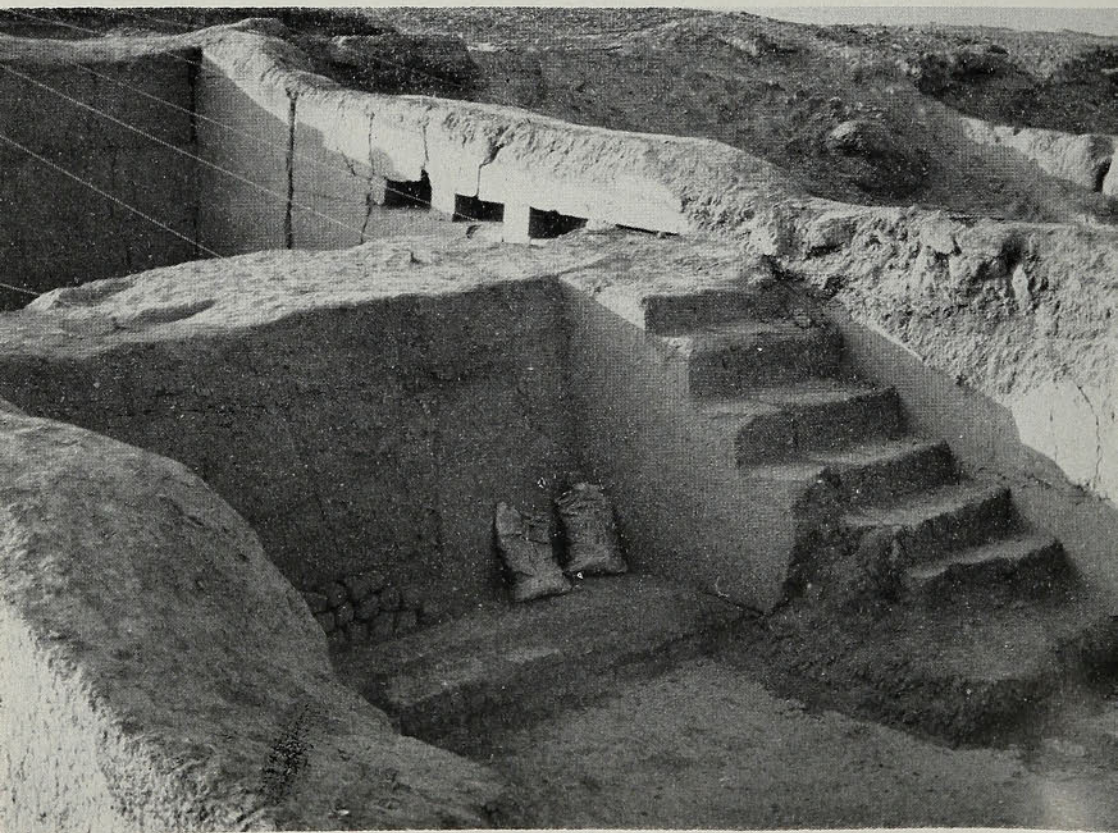
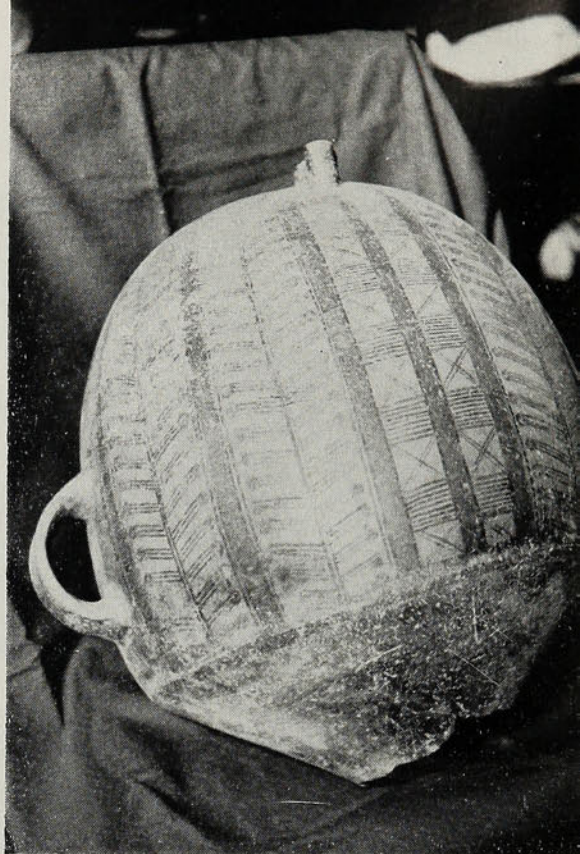


Estructuras de la Huaca de los 3 Palos

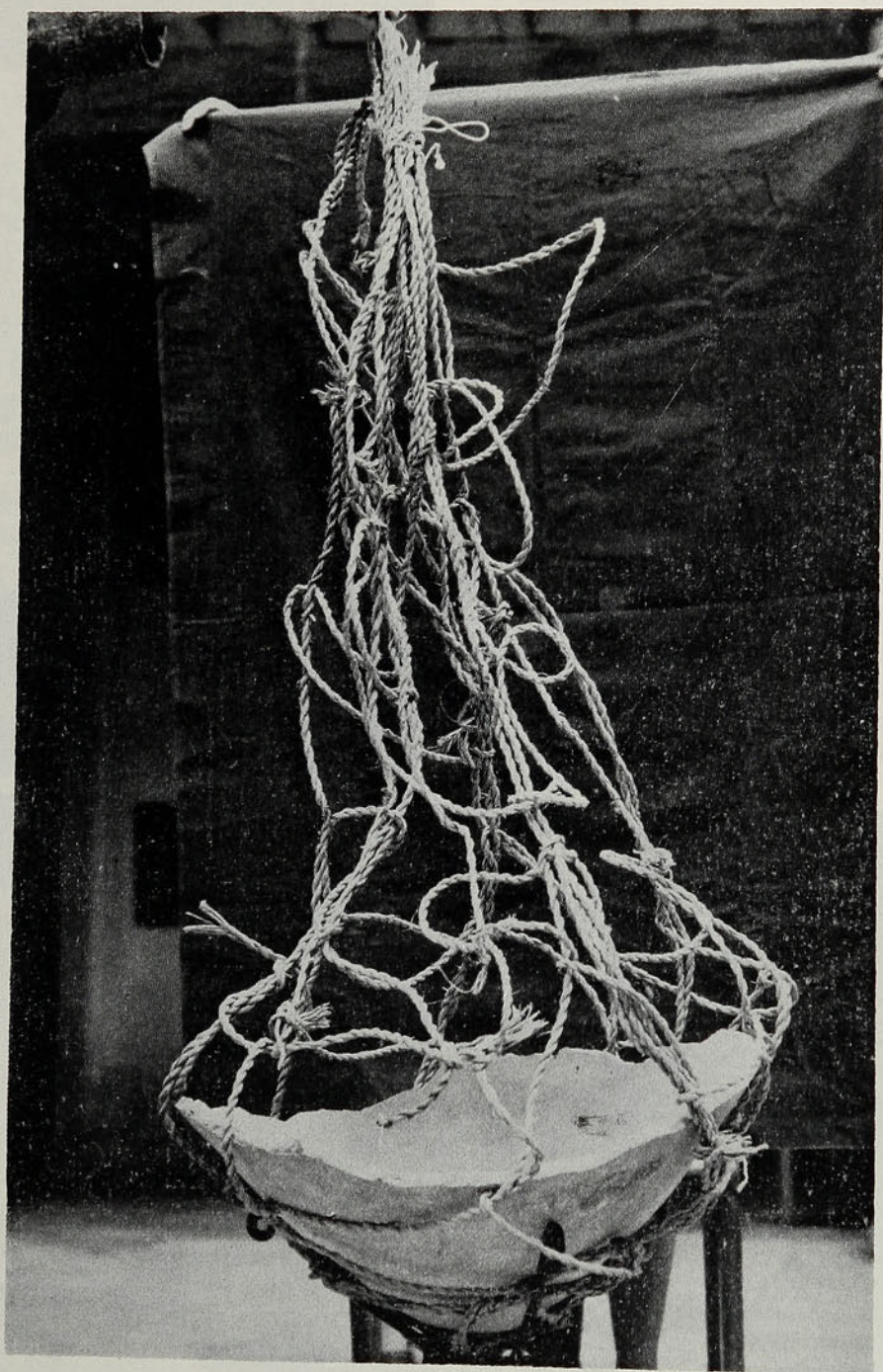
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
INSTITUTO RIVA AGUERO — SEMINARIO DE ARQUEOLOGIA
DOCUMENTOS DE ESTUDIO E INVESTIGACION DEL CONJUNTO ARQUEOLOGICO DE PUEBLO LIBRE



Arybalo Inca del Cusco



Remodelación Inca: muro y escalinata tranformando una habitación para hacer desaparecer el sector con hornacinas



Sistema Inca de cargio de granos -maíz, maní, ají, etc.- para depositarlos en los graneros del Tambo -Huaca de los 3 Palos-

En la mano de obra indígena intervino gente de Chancay que ya había participado con los Incas en el acarreo de granos en los depósitos del Tambo: ellos elaboraron los adobes siendo la marca de fábrica el típico pez romboide Chancay común en su cerámica; en el acabado de barro-frotachado-interior y exterior con ocre rojo y amarillo predominó el gusto Inka; en la forma de ventilación baja de la habitación segunda del ala de servicio con su ventana alargada vertical sobre el piso hay también influencia del sistema de edificación indígena. Hay además algo intencional: la elevación de muros se hace sin cimientos, sobre el piso de los Inkas que recubrió los pozos del Templo, como si se tratara de evitar el rompimiento de estructuras y con el consiguiente peligro de la desnivelación lógica de las paredes.

El grupo español aportó la forma de la planta: en la distribución quedó el zaguán al centro con su amplia entrada, a la derecha haciendo escuadra el ala de los dormitorios y a la izquierda a continuación del zaguán el ala de servicio. En el zaguán se construyó igualmente un poyo usado para sentarse y como testimonio de habitabilidad quedó en una esquina una rueda de madera con su respectivo eje. En una de las habitaciones de la derecha se encontraron los zapatitos calados de cuero —¿de Panamá?—; en la habitación de servicio contigua al zaguán hubo madera calafateada con brea con restos de jugo de vid; en la segunda restos de fogón y en la tercera restos de corral.

El patio Inca también fue utilizado por los españoles pero fue poco a poco abandonado acumulándose testimonios del siglo XVI: cartas, naipes de Barcelona sobre un muro bajo que les sirvió de asiento, etc.

La basura quedó acumulada sobre todo en uno de los pozos del Templo para lo cual rompieron la escalinata que pasaba por encima del pozo por la remodelación efectuada por los Incas: allí además de los vestigios indígenas —ojotas de cabello, tumi, etc.— y de los españoles —naipes, cartas, etc.— se encontraron también vestigios orientales: loza China celeste con decoración azul, sedas, etc.

Como probable tributo quedaron depositadas en el basural alpargatas: si bien la forma era española la técnica en el tejido y la decoración son demostrativas del trabajo indígena, al igual que el material usado —algodón marrón y blanco, pabito, etc.— que como sabemos también era parte de las reservas en los Tambos.

Y es así como la afirmación destructiva de la penetración Inca y española hace un alto aquí en Lima en la Huaca de los 3 Palos:

1.—En la Huaca de los 3 Palos, los Incas no destruyeron el impresionante Templo de los 96 Pozos de ofrenda con su imponente escalinata de ingreso, Templo que revela un culto de cierta extensión que quizás une desde finales del Tiahuanacoide y en el Período Intermedio Tardío la Costa Central con la Costa Norte. Remodelaron el Templo transformándolo en un Tambo.

2.—Los españoles no remodelaron el Tambo Incaico, simplemente edificaron sobre parte del patio Inca de la plataforma superior. Abandonan el edificio convirtiéndose los depósitos de alimentos con el correr del tiempo en corrales.

3.—Si bien las estructuras que conforman el Templo muestran una interesante originalidad, la conservación de las estructuras del Tambo permiten observar la forma en que se operaron los cambios de función, y, nos hace conocer lo que genéricamente mencionaban las Crónicas; y, la casa española, la ocupación que le precedió y los basurales nos completan el panorama del siglo XVI, aunque sea a través de una sola unidad arqueológica, lo que modestamente contribuye al conocimiento integral de nuestro pasado.

La arquitectura mestiza del sur peruano

Por Emilio Harth-Terré

Nota: Este examen y exposición es el Resumen de una **Introducción** al estudio general sobre **Arquitectura Mestiza en el Virreinato del Perú**.

El examen y un análisis de la evolución histórica de un peculiar estilo que desarrolla en los monumentos del período virreinal en el Perú, sustentado por el arte español, nos obliga a remontarnos a las mismas fuentes metropolitanas, ya que no podríamos aislar el proceso estético y a la par histórico, de otros fenómenos originales y paralelos sin caer en un defecto: el de olvidarnos de la médula de una entidad en la que es propia su vida y es elemento animador.

La seriedad de un estudio de esta naturaleza reclama por consiguiente el agotamiento de la investigación en los arcanos del tiempo como raíz; y en los ejemplos vivos del presente como flor y fruto. Con ello mucho hemos de explicarnos cómo, apartándonos del cánón clásico, *aristocrático*, en su contraste con el arte plebeyo, descubriremos la característica persistente. Es el arte periférico. No siempre ha acaecido en las colectividades históricas que cobre mayor importancia; y habiendo sucedido en nuestras regiones en razón de sus ancestrales culturas y bajo condiciones singulares de colonización, conviene distinguir.

Señalar al hombre en su procedencia nacional, su estirpe, su genio, actitud y aptitudes en el trabajo, su propia vivencia en la nueva sociedad, descubriendo así el sentimiento que guió la mano que labra el adorno y que hizo palpar su corazón, nos llevará por una nueva ruta henchida de sorpresas en la investigación estética de un producto artístico en donde el fenómeno miscible se cumple por el encuentro de dos grupos culturalmente antagónicos, en un momento histórico, nuevo para unos, y en un nuevo mundo para otros.

Y vemos prontamente en este análisis de lo ontológico y a la vez geográfico, *hombre y mundo*, que el estilo, en el arte que nos ocupa aho-

ra, brota de un *común denominador* plástico y por un *común factor* espiritual que va cobrando en la forma caracteres peculiares en síntesis que singulariza la continuidad vivencial artística hispano americana.

Si conociendo el curso temporal juzgamos mejor la evolución, conociendo al artífice se aclaran muchas contradicciones. Es tiempo ya de eliminar de nuestras historias del arte las fantasías y el falso concepto de una diferenciación racial influyente en el arte al punto de reproducirse en elementos primigenios, o de crear antagonismos estéticos. Si, posiblemente en la existencia de una tensión que acaba por la fusión y síntesis en la que predominan caracteres potenciales de la mayor envergadura. La investigación documentaria de las relaciones sociales y económicas, a través de los protocolos notariales de entonces, nos lo dan a saber para afirmar que esas gentes se incorporaron a la corriente artística occidental, y quizá destacaron entre los mejores para emular a los que parecían ser mejores.

De una manera paradójica se crearon las bases de una forma de vida que se reflejó en el arte, vida común entre el indio y el español que el virreinato consagró. Todo ello parece ligado a través de una manera decorativa muy particular, que si no genuina, de los artistas del Ecuador, Perú y Bolivia, que consideramos hispano-americana en un sentido continental desde México hasta los confines tucumanos y cordobeses de la hoy República Argentina.

Poniendo de lado el concepto racial, el "arte mestizo" no es producto exclusivo de un tipo social caracterizado por la raza, o casta, sino de un individuo social, artista, psicológicamente americano. Tan diferente el español como el indio frente a su problema de expresión artística, no van a actuar independientemente. Tan americano resultan el uno como el otro tan pronto se ha producido plenamente el fenómeno de la conjunción, refiriéndonos no indispensablemente a la de la sangre, sino a la de la misma cultura en sus compromisos y secuencias. Y al decir aquí *americano* ya no hacemos referencia al americano remoto, precolombino, sino del que va surgiendo en esta nueva etapa histórica de los tiempos modernos; del "tiempo renacentista", en el cual, del choque de culturas opuestas brota una chispa de trascendente luz: el renacimiento de España que se reinicia en América.

Entre ambos polos individuales y sociales, el criterio del maestro hispano y el sentimiento del artesano indio, en estos nuevos mundos, se descubre que ambos van perdiendo algo de lo que fuera un mundo de perspectivas tradicionales proyectado con esperanzas al futuro; y que ambos en este nuevo campo se someten a un reajuste social henchido de sorpresas. En contraste con otros pueblos conquistadores, el individuo español se integró a la tierra americana y se complementó en su sangre. Es indudable que aquí, el empleo del vocablo *mestizo* para calificar a algún producto estilizado de la arquitectura virreinal y el cual tiene caracteres y acentos que se apartan nítidamente del barroco clásico hispa-

no, puede prestarse a discusión y dialéctica por la interpretación conceptual que quiera atribuírsele mientras no se establezca bien claramente cuando se trata de seres humanos.

Al hablarse de *arquitectura mestiza*, o arte mestizo, se interpreta nuestro arte por parte de algunos críticos "como fruto de un arte cumplido por mestizos". Sin embargo, si bien fueron muchos los mestizos que aparecen trabajando en estos monumentos, también en la ejecución de ellos se descubre como actores de importancia a españoles, junto con criollos e indios. Es decir que estos *mestizos* eran no sólo por mezcla de sangre sino por razones de clima y lugar ambiental.

Al mezclarse la sangre ibérica con la sangre india, legalmente o a través de relaciones ilícitas, del entroncamiento de estas dos razas, la vencedora y la vencida, nació el nuevo pueblo de América hispana en el cual el elemento autóctono y el mestizo son siempre los que predominan. No fue el arte, *un arte comprometido*, y sí fue un arte en consecuencia de la propia y misma naturaleza humana en una irrefragable secuencia histórica.

Se puede decir —también— que el influjo de las formas indígenas en la vida colectiva se ejerció en lo que respecta a la génesis y estructuración de las naciones hispano-americanas, casi exclusivamente, no en el orden de impulso sino en el de los límites. De modo que los acentos *indígenas* que el español adquirió no lograron destruir la unidad española. Por encima de la técnica —o si se quiere, desde dentro— modificándola en el orden trascendente, se halla la *actitud estética*; y esa es, en el arte americano, de pura estirpe y raíz ibérica.

El indígena y el mestizo resintieron el espíritu del arte Barroco con excepcional devoción. Se allanaron fácil y entrañablemente a las nuevas creaciones decorativas que persistían del plateresco. Interpretadas con sentido barroco, conservaron los primitivos caracteres y acentos que el maestro español o el criollo traían desde la metrópoli o de otras lejanas tierras en donde había ya hecho mata.

La resistencia pasiva de que se nos habla, torciendo el sentimiento decorativo del plateresco en una rebeldía de voluntad social, es una resistencia de grado que proviene de una interpretación técnica ingenua dentro del sentimiento barroco provocado por la misma trasculturación española en permanente sometimiento a las condiciones geográficas y ambientales. Y por lo tanto no debemos dejar de lado y presentar en toda esta gran tarea artística, para mejor juicio de su estética a la par que de evolución histórica, al propio mestizo, y hacer hincapié en él como la contraparte humana de la parte artística.

Pronto el hombre mestizo, indio emancipado de la curatela protectora, y a su vez criollo señalado por el pigmento epidérmico y reducido por el complejo racial, luchó contra factores que parecían fundamentalmente adversos, y que, sin embargo, iban lentamente elaborándose en

unidad no solamente en las nuevas formas sociales urbanas sino también en los nuevos modos de expresión plebeya.

Aun cuando subsistían rivalidades, estas eran de competencia económica, competencia de oficios; y pocas veces la competencia rebasó el límite humano. Las castas eran una consecuencia del mestizaje, pero el mestizaje tendía a la disolución de ellas; a la nivelación étnica. El paso al mestizaje fue simple. En el recinto edilicio y en su función culturizante, el indio se españolaba; cobraba autonomía y una nueva voluntad enderezada a lo occidental. Y junto con él, el mestizo.

Nuestros monumentos son obra de esta compañía y de la fraternidad menestral que desde los primeros años se produjo, y se complementa en la coyunda racial. No hubo pues antagonismo, no más, o quizá menos que el que hoy se produce en los oficiales de algún gremio en mérito a la competencia. Si lo hubo se hubiese traducido en el mismo arte; y es en éste que precisamente vemos la resultante unitaria, de consenso, tan favorablemente resuelta estéticamente.

* * *

Cuando sobreviene el Descubrimiento y la Conquista de América, ya en España está decayendo el gusto por el arte goticista. Pero en la composición decorativa se mantienen siempre vivas sus técnicas constructivas. El primer renacimiento español iba organizándose según las regiones de la Península en modalidades que resultaban propias y típicas del carácter hispano.

Hay en la formación del nuevo estilo renacentista, que engarza con las tradiciones góticas españolas, una cierta anarquía con creación de formas típicamente propias de este carácter individualista y regional del español.

El artista vulgar y corriente —pese a los maestros— ha sabido siempre conjugar temperamentalmente la novedad de un estilo con la seguridad de una estructura en la que cuajaba la secular experiencia. El plateresco —que surge así de las entrañas españolas— es decir este regusto decorativo, tiene inmediato acogimiento en las gentes prácticas de la artesanía. De suerte que pronto sobre los elementos y las estructuras arcaicas —del gótico y del románico— una decoración profusa y carnosa irá extendiéndose para captar y modular sus secas formas y transformarlas en capitosas composiciones. Y con algunos recursos y técnicos leves, continuarán los artistas la tradición medioeval sin perder la escala renacentista que lucha en pos de *lo único, lo extremado y lo grande*.

El espíritu de aventura ibérico se ve aquí representado con la mayor fidelidad: no un paso adelante sin el otro pie firme atrás. Algo y mucho de este temple será inculcado mal que bien en los hombres de estos nuevos pueblos que atrae a su órbita religiosa, idiomática y cultural. La tensión creadora hispana se manifiesta aquí, en el nuevo estilo,

en este regusto *plateresco*, en toda su potencia. En el tratamiento del adorno se sobrevaloriza la energía. La deformidad y la extravagancia sólo son maneras de expresar la vida interior; pero aquí no hay *deformidad* ni *excéntrico desvarío*. Los artistas platerescos parecen ir con el alma entera a la raíz de las formas, lo decorativo es tentador, pero ellos con el máximo sentimiento escultórico, dan con primor al adorno, el temple y el volumen de la escultura. Si bien el estilo es ornamental resulta también en gran parte constructivo. El grutesco envuelve la estructura, no para disolverla en el espacio sino para hacerla más firme y más rígida en su formalidad arquitectónica. Empero, si hay un equilibrio mesurado, se nota sin embargo mayor movilidad y pasión.

Ya cuajado, el arte popular, el de la entraña artesanal plebeya, va desde la península a pasar a Nueva España con todos los caracteres privativos y pretéritos de un arte trabajado por el pueblo. El estilo por su reciedumbre sería por lo pronto el más apropiado para las edificaciones fuertes que la conquista reclamaba. Pero junto con la edificación —y es precisamente lo trascendente— se debe tener en consideración los supuestos espirituales que imperaban en el ánimo y sociedad del conquistado.

No vamos a hacer la historia clínica de los tres siglos de la monarquía. Sólo referimos el caso en lo que atañe al estilo plateresco; y éste en su curso hacia América. Así, por esta dualidad de los caminos del arte podremos comprender el desarrollo de una forma decorativa que se sobrepone a las estructuras formales del edificio. La técnica como fruto de la experiencia se mantiene con sin igual firmeza mientras el adorno fluye espontáneo. La España tradicional sobrevive en este estilo que insensiblemente se torna americano. Renace el calor de las epopeyas de la Reconquista, y de la Colonización de América con sus gérmenes renacentistas de una particular vigorosidad en esa alba histórica del Mundo Moderno.

En los páramos y parajes mexicanos, los religiosos mendicantes y ermitaños se dieron a la inmensa tarea de edificar conventos e iglesias para alojarse y doctrinar a la grey de indios. Bajo el influjo tradicional, la obra estructural se cumple de acuerdo con las modalidades técnicas en práctica; y es el gótico que señala la forma de sus plantas eclesiásticas así como los cerramientos. El templo *gótico* de los Reyes Católicos parecía arraigar con tanta fuerza, que sus formas constructivas despertando máxima confianza, prevalecen en las técnicas empleadas por los maestros arquitectos. Esto en México de ese siglo XVI, pues en el Perú, hasta muy avanzado el siglo XVII se prosiguió con el ejemplo tradicional como podemos apreciarlo en las bóvedas del templo barroco de la Compañía de Jesús en el Cuzco.

La gran habilidad de los naturales para asimilar la tecnología occidental ayudó por consiguiente en la tarea. Pequeña la parte del maestro improvisado español —aparte de los numerosos *técnicos* que acu-

dieron desde la metrópoli— o mayor la del indio no menos improvisado para el arte occidental, lo evidente en este juicio es cómo se produce el mestizaje. En la técnica del tallado va perdiéndose poco a poco el carácter del relieve “italianizante” tal como se aprecia en los monumentos burgaleses, hasta desaparecer cuando la obra no es ya categóricamente dirigida por un maestro español sino por un *criollo*. El artista local “colonial” no vacila ya en emplear los motivos de la flora y de la fauna circundante —lo cual expresa una característica temperamentalmente plateresca— e incorporarlos a la composición del grutesco. No necesitamos agotar el tema para demostrar de este modo cómo el arte se amestiza. Tesis y antítesis, blanco e indio, olvidan las antinomías y sintetizan en una fórmula viable el sentimiento decorativo y popular; ese *espíritu* plateresco hispano, y ahora ya en vías de *americano*.

Lo que caracteriza este nuevo sentido plateresco en México, y luego en el Perú, es la forma local que toma la composición. Tendencia que se repetirá en los estilos plebeyos y populares del siglo XVIII. Si alguna motivación geométrica se inspira en los regustos mudéjares no olvidemos que es el más apegado a lo español. Es un hecho evidente que el sentido plateresco decorativo en las formas académicas como las que luce la portada de la Iglesia de Acolman hasta la de más acentuación plebeya como la portada del Evangelio de la Iglesia de Huaquechula con sus labraduras en bisel, revelan el gusto y la persistencia de un arte entrañablemente español. De esta caudalosa fuente corre un cauce en todo el siglo XVI a través de América y del que van a surgir los notables ejemplares del arte popular y mestizo en el mismo México y en otras regiones del continente americano. Van a ir apareciendo como obra de continuidad histórica de un estilo, persistiendo en su desarrollo a través de los estilos académicos. El *plateresco* que sobrevive en la Península, fue sembrada su semilla en estas tierras. Ejemplares son los de México que como almácigos, cuidaran el tierno brote americano.

El arte ingenuo y sincero es ya mestizo, y desde luego queda en claro, no en cuanto a la forma resultante sino a los valores subjetivos implícitos. Y es aquí, en el siglo XVIII, que lo mestizo se hace típico adoptando en manos populares para la ornamentación, aquel viejo material decorativo, no menos popular que fuera el plateresco en la metrópoli.

* * *

De tal modo no podría decirse que el *estilo mestizo* es un estilo generado en el Ecuador, Perú o Bolivia, y desarrollado en esos países con particular pujanza. Es un arte hispano-americano con creaciones derivadas del plateresco y que en las varias regiones de estos países cobra acentos diversos sin apartarse de lo fundamental del viejo estilo popular ibérico.

En algunos lugares de lo que fue el Virreinato del Perú, o Nueva Castilla, floreció con mayor o menor vigor, por razones de gustos y simpatías demográficas. Es en Arequipa en donde se muestran los ejemplares más antiguos en los cuales parece germinar este sentimiento arcaico, aunque en la Ciudad del Cuzco y poblaciones aledañas se erigieron edificios con motivaciones platerescas que aun se conservan. Pero también en la región del Alto-Perú, en Potosí, algunos investigadores señalan las iglesias de las Mónicas y Santa Teresa como edificaciones si no simultáneas, ciertamente contemporáneas a las importantes de Arequipa.

Empero sin contradecir la antigüedad, podemos afirmar que en esas ciudades surge el ejemplar sin otros antecedentes lo cual no sucede en Arequipa en donde podemos rastrear desde muy antes la aparición de las motivaciones decorativas platerescas. Y si bien resulta indudable que el *estilo mestizo* como floración del arcaico plateresco es un episodio de la evolución de este estilo en América en general como hemos intentado señalarlo para México, y que luego enseguida en el Perú, en dos regiones bastante alejadas la una de la otra, de caracteres geográficos diferentes y de ambientes humanos igualmente contrapuestos temperamentalmente, es en la región arequipeña en donde desde fines del siglo XVI estuvo el vivero. Y adelantando axiomáticamente: fue en donde iba haciéndose americano para luego en cada provincia en donde inspiró el adorno y la edificación, se amestizó a su modo, al punto de sernos hoy tan típicamente diversos en cada uno de esos lugares.

Lo mestizo es precisamente esto: no sólo lo que a raza se debe sino a modo ideológico en el nuevo mundo histórico y social que abre su panorama de incertidumbre ante el colonizador y el colonizado, que se someten al tiempo y al espacio; que luchan contra las potencias de la naturaleza tanto en el mismo indígena cuanto el español —criollo o mestizo—; que se modelan a la colonia. Esta antítesis indiana, o paradoja étnica, creó juntamente las bases de una forma común para el indio y el español; bases que no hubiesen existido de haberse mantenido el falso respeto de una diferenciación étnica, y sin lo cual no sería posible hablar hoy de un *ethos* común.

Hay un paralelo en el paso que da el artista de la mayoría, ora criollo, o indígena, y tanto o más mestizo, en la manifestación plástica de su gusto que evoluciona desde un arcaísmo popular a uno nuevo tan popular que brota de sus manos como una voluntad de arte nuevo, en una atmósfera barroca, ciertamente, pero en lo cual conserva el lineal y geométrico argumento plateresco.

El español americano mantuvo su fidelidad a la geografía humana. Es bajo este signo, entre otros, que el artesano produce sus estilos decorativos desde fines del siglo XVI. Señalar aquí ejemplares de su aparición, gestación, evolución, florecimiento e inclusive de influencias marginales, sería largo. Nuestra tesis sobre el almácigo plateresco, su desarrollo en el período de su decaimiento en España y su reflorecimiento en

manos americanas lo hemos expuesto ya en unos estudios sobre el estilo que hemos calificado de *neoplateresco*, para la ciudad de Arequipa. Ensayos en donde esbozamos (el término ya lo descubre) la supervivencia de este estilo nacional y las causas de su supervivencia. ¿Cómo se perpetuó de un siglo a otro? ¿Cómo explicarnos su continuidad? Esta perpetuación es difícil aun de elucidar categóricamente; sin embargo debemos de explicárnosla a modo de una hipótesis de trabajo. Si bien el *vis inertiae* operaba por el desánimo y la rutina, el fermento de tradición hispano encontraba aquí su posibilidad y capacidad de hallar en cualquier otra obra el tratamiento de una materia propia; aun a costa de repetirse en los cartabones prácticos y habituales. La *piedra blanca*, aquel tufo volcánico, liviano, fácil de labrar, se empleó con más profusión a raíz de los sismos y aciagos eventos del volcán Omate. Condujo a proveer un material ligero de poco peso para sus cubiertas embovedadas, y a la tentación ornamental de la que no escapaba el gusto lugareño.

¿Por manos sabias de qué director? Don Diego Martínez de Ribera —elogiado por Cervantes en la *Galatea*— es figura de buen entendimiento, y poeta; ha sido alcalde de la Ciudad. Y él la hace renacer como el Ave Fénix. Junto a la figura de Diego Martínez de Ribera, años posteriores, está la de Lorenzo de Pantigoso. En 1688 el Cabildo dispone que los vecinos se valgan de indios para la reedificación de sus casas. Ambiente y material inciden en el triángulo de valores en el hombre-artista a quien hemos de asignar en última y final instancia tan peregrina interpretación de un ya viejo arte decorativo renacentista que florece ingenuo y prístino en pleno siglo XVIII con sus rosas góticas que aficionaba tanto el estilo de Silóe, sus inscripciones jaculatorias y sus balaustillos, ahora como adorno de las siglas y monogramas devotos entremezclados en los grutescos de los frontones. Y además el fenómeno de la *mimésis* tan evidenciado ya por mí en el proceso arquitectónico en nuestras ciudades.

Y así de viejos ejemplos surgen nuevas modalidades. En la portada de la Iglesia de la Cía. de Jesús, cuaja, por manos de un cantero criollo, el arte *plateresco mestizo*. Y olvidémosnos ya del apelativo hispano y bauticemos definitivamente este hijo arequipeño como *arquitectura mestiza*. Allí hizo mata. Su estancamiento en Juli, en las riberas del Titicaca, cobra mayor potencia. La libertad de expresión artística favorecida por los PP. Jesuitas en el artesano indígena, en su catequización, va en nuevos rumbos y cauces hacia el sur y llega al Alto-Perú.

Sujetos aborígenes hay que trascendieron los límites de un arte popular y anónimo para realizar obras del más acendrado gusto clásico hispano; y no por imposición sino voluntariamente, tan *voluntariamente* que el fenómeno invita a la meditación acerca de la inteligencia artística, así como por rebote, los sentimientos subconscientes y psicológicos de una raza que se consideró en muchos momentos inferior y subdesarrollada.

Sin olvidarnos que esos indígenas son ya de la nueva raza que va poblando el Perú: la de los mestizos; que son estos, quizá, los que más aportan a las artes virreinales continentales en el último siglo del gobierno español, un sello de mayor originalidad, aunque siempre arraigado al arte metropolitano, con regustos que son los que analizamos aquí a través de los hermosos ejemplares de arquitectura, escultura sacra o pintura que se conservan en estas nuevas provincias de los Reinos de Castilla y de León.

De esa enorme población artesanal, sensible, afecta al color y a las formas artísticas aunque no fuese sino en sus planos primarios. De ella han surgido artesanos, y se han concretado hechuras que pueden llenar perfecta y cabalmente las páginas de una Historia del Arte.

Es claro que estas son únicamente referentes a lo que llamamos *arquitectura mestiza*. Una particularidad en las bellas artes americanas. Arte que no es secuela de un mero ente biológico difícil de distinguir epidérmica y sanguíneamente, en el cual careciera el ser en sí de concreta responsabilidad.

La americanización sentida en su alma fue en el artista como una nueva corporeidad espiritual en el arte, aun no fuese sino decorativo y suntuario; y levemente reestructurado al viejo hispano, dió iguales muestras de conyugo de lo occidental europeo con lo genuino americano. Fue así, valga adelantarle a los más extensos estudios, *un histórico propósito en histórico fin*.

Dos testimonios franceses para el mestizaje en el Perú

(EN LA COMIDA Y EN EL VESTIDO)

Por Margarita Guerra M.

I. Los testimonios que presentaremos a continuación provienen de una fuente que tiene mucho arraigo en el siglo XIX: los libros de viajes. Estos reflejan la curiosidad existente en Europa —Francia en nuestro caso— por América y los otros Continentes.

“Monier diría todavía en 1880 que el viajero era un ‘buscador de emociones nuevas’ que disipaba en las tierras lejanas su aburrimiento precoz o un dolor romántico e inconfesable como insinuó el aventurero Paul Marcoy” (1).

De hecho, en los viajeros que tratamos, se dan las características que citamos, lo cual dará un matiz singular a sus apreciaciones sobre nuestros usos, costumbres, geografía, política, y demás aspectos que los ocupen.

Los relatos que fundamentan nuestro estudio corresponden a dos viajeros franceses de mediados del siglo pasado: Paul Marcoy (Marqués de Saint Cricq) y los hermanos Ernest y Alfred Grandidier. Ambos pasan rápidamente por Lima y llegan hasta Bolivia siguiendo un camino semejante por la sierra y la selva.

“*Viaje por los valles de la quina*” es el título de la obra de Marcoy que hemos examinado. Aparece en 1870 en la revista de viajes “*Le Tour du Monde*”, luego de una frustrada publicación en español. Según Ortega y Gasset es en esta obra donde se pone de manifiesto con mayor nitidez la vena romántica de Marcoy.

Paul Marcoy fue un farmacéutico francés, que comisionado por su gobierno para estudiar determinados aspectos de la Botánica en el Perú y Bolivia llegó a nuestro país —no se sabe el año— y luego de recorrer desde Lima hasta Bolivia (tampoco se sabe en cuanto tiempo) regresó

1. Macera Dall'Orso, Pablo. **Los viajeros franceses y el Perú Republicano** (1826-1890). En: Revista Peruana de Cultura. Nº 5. Lima, abril 1965. pp. 50-70. (p. 51).

a Francia. La única fecha consignada de su permanencia en América la da otro viajero: Castelnau, quien en 1847 lo recogió de una hacienda cercana al Cuzco. Se sabe también que fue un hombre culto, que entre sus lecturas contaba a Rabelais, Chateaubriand, Moliere, Clavijero, Solís, Prescott y Fernando de Alva; aprendió el quechua que le granjeó la simpatía de los pobladores serranos, a lo que contribuyó, no poco, su carácter, que por sus escritos se deduce que debió ser simpático aunque bastante irónico, pero que supo adaptarse a las situaciones por las que atravesó. Según Pablo Macera, "...no dio imagen convencional".

Ernest Grandidier publicó en 1861 "*Voyage dans l'Amérique du Sud*", en francés y hasta el momento no se conoce una traducción española. Es la narración del viaje, que junto con su hermano Alfred, realizaron por regiones del Perú y de Bolivia.

Los hermanos Grandidier se presentan con características muy distintas de Marcoy. Alejados del romanticismo en sus ideas políticas, en la práctica no se salvan de él y el mejor reflejo se encuentra en el amor a los viajes que demuestran ambos. Alfred (1836-1921) realiza diversos viajes aparte de su recorrido por América. En 1865 lo tenemos en la isla de Madagascar y entre 1866 y 1868 redacta la "*Histoire politique, physique et naturelle de Madagascar*". También se le ubica en Ceilán, Zanzíbar y la India y vinculado con la Sociedad Geográfica para la cual fueron de la mayor utilidad los relatos de sus viajes.

Ernst era arqueólogo y viajero y viaja de 1857 a 1859 por el Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Brasil por encargo del Gobierno francés para estudiar algunas regiones mineras. Por sus aficiones y por el cargo que llega a desempeñar en el Museo del Louvre: Conservador del departamento de cerámica china (concordante con sus inclinaciones), se puede intuir algún indicio romántico (amor a lo exótico y oriental).

Las dos obras coinciden en darnos una visión ligerísima de Lima para llevarnos luego, por el interior del Perú para que tomemos contacto con nuestra serranía y con algunas tribus selvícolas sobre las cuales hacen observaciones atinadas, pero donde está presente un sentido de superioridad del europeo frente al americano.

En ambos relatos se hacen exámenes minuciosos de tipo científico, hay precisión en el dato para la ubicación de la región y se nota la expectativa del viajero frente a las costumbres desconocidas que encuentra —o espera encontrar—; no hay incidencia en el aspecto de un mestizaje aún cuando se dan cuenta de su existencia. Tampoco recargan la atención en el aspecto social, aunque no lo olvidan por completo, pero prefieren el aspecto naturalístico, el estudio de la flora, (Marcoy), de los minerales, de la Geografía y la simple descripción de todo lo que van viendo.

Lo que marcaría la mayor diferencia entre Marcoy y Grandidier estaría en el ideario romántico mantenido por el primero, tanto por su vida bohemia, cuanto por el modo de adaptarse al ambiente a que se

agregaba o a la interpretación que encontraba a costumbres, ideas, etc., o, finalmente, sus descripciones de paisajes. Grandidier, en cambio, expone ideas netamente conservadoras al referirse al sistema político del Perú "la democracia con su insensato amor a la igualdad"; también cuando comenta la situación política del Perú en esos años (1858-59): "Sólo restableciendo el principio de autoridad se podría sacar al Perú del letargo" (2). Y la forma de salir del letargo era suprimiendo la libertad de los negros y restableciendo el tributo del indio.

Donde si se unen nuevamente Marcoy y Grandidier es en su desprecio por indios y negros, pero el segundo es mucho más violento al decir de los negros:

"Esta raza viciosa y pervertida, esencialmente mala, no merece el interés que Europa le lleva, no es negrófilo quien haya vivido algún tiempo con los negros sin experimentar por estos Africanos disgustos y aversión; almas bajas y rastreras, han contraído todos los vicios de la civilización sin comprender, ni practicar la virtud" (3).

En esta apreciación influyó su ideología esclavista al enjuiciar la abolición de la esclavitud decretada por Castilla en 1854 y que el francés consideró un atentado contra la economía estatal y de los propietarios de esclavos, pues las haciendas quedaban sin brazos para su trabajo.

De los indios tiene también un concepto muy pobre al decir:

"Estos Indios descendientes de la raza que gobernaban los sucesores de Manco Cápac cuando el descubrimiento de Pizarro, son, como los negros esencialmente perezosos; y la facilidad que les ofrece la fertilidad del suelo para recolectar sin trabajo las substancias alimenticias suficientes para sus necesidades mantienen esta apatía y este amor del hacer nada" (4).

Estas apreciaciones superficiales son compartidas hasta cierto punto por Marcoy, aunque éste hace la salvedad del daño hecho por la coca en la raza indígena a través de los siglos y no llega al desprecio absoluto de Grandidier.

Antes de entrar a la presentación de los datos que nos dan los autores citados para el estudio del mestizaje en el vestido y en la comida peruana veremos cual fue la idea que tuvo Grandidier sobre este fenómeno social (5).

2. Grandidier, Ernest. *Voyage dans l'Amérique du Sud. Pérou et Bolivie*. Michel Lévy Freres, Libraires - Editeurs. Paris 1861. 307 pp. (p. 158).

3. Ibid. p. 33.

4. Ibid. p. 37.

5. Ibid. p. 48.

"Todas las razas están representadas: el criollo blanco y el Europeo se codean aquí con el negro de Africa, el Chino y el Indio indígena; hay además un número considerable de mestizos y se llama gente de color a todos los que tienen sangre negra en las venas; entre los mestizos se distingue el mulato hijo del blanco y del negro; el cholo, hijo del blanco y del indio; y el zambo, hijo del Indio y del negro. El mestizo tiene un odio profundo hacia el blanco, el hombre de sangre azul al de sangre azul (sic) y éste mira a la clase de los mestizos desde su superioridad y su desprecio" (6).

Hasta aquí, un mestizaje biológico que, según Grandidier, está determinando una postura de cada grupo étnico frente a los otros. Este mestizaje sería absoluto, no limitativo al grupo blanco y al indio, sino también con inclusión del negro y de todas las combinaciones que se producen.

En apoyo de esta difusión del mestizaje biológico, encontramos una descripción sobre indígenas del Ucayali:

"Los indios que viven a orillas del Ucayali o de sus afluentes son altos, robustos y bien plantados... La blancura de su piel es un poco inferior a la nuestra" (7).

Se deduce que estas características físicas de dichos indios sea fruto del contacto con el blanco.

Si se pasa al campo de las costumbres, hay una observación de Grandidier que va en apoyo del mestizaje, y es la siguiente:

"Esta transformación de costumbres relacionadas con el arreglo ha sido acompañada de un cambio notable desde el punto de vista del carácter y de las costumbres. La Limeña ya no es tan frívola, tan pródiga, tan insubstancial como en el pasado, parece que un contacto prolongado con los Europeos establecidos en Lima ha modificado estas costumbres nativas..." (8).

Aquí se está considerando europeos, todos los llegados a América desde la Emancipación y la Limeña cambiada es la Limeña Colonial, por lo tanto esta transformación sería la asimilación de lo nuevo y, fruto de un segundo mestizaje. La Limeña había sido modificada, no cambiada

6. Por haber tomado como base de este trabajo "*Viaje por los valles de la Quina*" y no las obras anteriores de Marcoy, como "*Scenes et paysages dans les Andes*" o "*Voyage a travers de l'Amérique du Sud*" y además, por limitarnos a la presentación de datos para un estudio posterior de interpretación, hemos considerado indispensable recurrir a la búsqueda del concepto de Marcoy sobre mestizaje, y nos hemos atendido al pensamiento de Grandidier.

7. Grandidier, M. Ernest. Ob. cit. p. 24.

8. Ibid. p. 130.

esencialmente, ni tampoco se había superpuesto una costumbre a otra.

A los tambo, Grandidier les dedica no poca atención y constantemente leemos: "Nuestro primer alto fue en Cangallo, a 4 leguas de Arequipa; un tambo nos sirvió de abrigo para la noche", "El 6 de agosto partimos de Rumihuasi por un frío muy intenso... dejando a la derecha el pobre tambo de la Rinconada..." "El tambo de Langui está a nuestros pies". Esto nos indica dos cosas: la permanencia del nombre nativo de "tambo" a estos lugares de reposo y aprovisionamiento de los viajeros en los caminos y la mantención de estos lugares de refugio, aunque sin los caracteres que tuvo en el Imperio Incaico. Sería la penetración de esta institución en la civilización occidental en el Perú.

En lo religioso, nos enfrenta Grandidier con procesiones y celebraciones de fiestas católicas matizadas con la psicología peruana. Por ejemplo:

"...en Chorrillos, cerca de Lima, el jueves santo, doce cholos vestidos de soldados guardan la tumba de Nuestro Señor, y durante veinte y cuatro horas consecutivas les es formalmente prohibido moverse, beber, o comer, bajo pena de irreverencia... En la época de la Fiesta de Dios, yo estaba en Cerro de Pasco... Después del paso de la procesión el atrio, inmediatamente, se convierte en teatro ambulante; ... y unos Indios hacen danzar las marionetas ... En los entreactos unos muñecos de mayor dimensión aparecen sobre los sostenes y simulan sacerdotes predicando y disputando entre ellos; luego los Indios colocan un gran vaso lleno de chicha en los brazos de estos muñecos, que arrojan el contenido sobre la muchedumbre encantada de este espectáculo. No es raro en el Perú ver esta unión íntima de la religión con la superstición y la inmoralidad" (9).

Se unen aquí las celebraciones católicas con los festejos nacidos del concepto pagano de nuestra religión. Es la interpretación mestiza de la fiesta religiosa.

II. *Conformación mestiza del vestido.*

Son pocas las referencias encontradas en Marcoy y Grandidier a este respecto, por ello sería aventurado hacer afirmaciones rotundas sobre el mestizaje en este campo. Nos limitaremos a presentar algunos elementos que consideramos con posibilidades de incluirse en un estudio más documentado de este aspecto del mestizaje.

a) *Vestimenta masculina.* Ninguno de los dos autores mencionan las prendas de vestir del hombre en la costa, inciden sólo en la forma de vestir en la sierra y en la selva.

9. Ibid. p. 26.

En la sierra la primera referencia es a un mestizo:

“Por consideración a la sangre europea que corría por sus venas, Pepe García, tal era el hombre del individuo, había repudiado el traje local y lo había sustituido por una chaqueta de bayeta, un pantalón de algodón azul, un fieltro y zapatos con clavos...” (10)

Es decir, había reemplazado todo lo nativo por lo extranjero al haber primado la herencia paterna (española) sobre la materna (india), pues el sujeto en cuestión tenía algunos rasgos físicos americanos.

Parece que el uso del sombrero de fieltro era bastante frecuente en esa localidad (Marcapata), y los mozos los usaban:

“El *salteador*, pues tal era la calificación graciosa que nuestros compañeros habían dado al individuo al verlo, estaba tocado con un fieltro de copa baja...” (11).

Veamos ahora la vestimenta empleada para el paso de los Andes por los peruanos (blancos) y que Grandidier la adoptó:

“Yo había adoptado el vestido de los Peruanos que franquean la Cordillera: un amplio poncho me cubría los hombros y caía a cada lado sobre mis brazos, un fieltro gris abrigada mi cabeza, unas buenas polainas forradas protegían mis piernas contra el rigor del frío...” (12).

Siempre se habla del fieltro y ahora se añade un elemento muy autóctono y que aún hoy se revive: el poncho, del cual el viajero nos dice que los españoles lo habían acogido en vez del abrigo. Pero parece que no era una norma general y los blancos oscilaban sus gustos entre las dos prendas:

“Envuelto en un amplio abrigo, pasea su ociosidad por la plaza pública en busca de noticias, o, cubierto de su poncho, monta a caballo y va a vigilar sus cultivos” (13).

Si pasamos al grupo indígena, observamos algunas variantes en el vestuario:

“El vestido de los Indios consiste en un pantalón corto, un saco largo y un poncho; sus muslos están desnudos y tienen en

10. Ibid. p. 30-32.

11. Marcoy, Paul. *Viaje por los Valles de la Quina*. 3ª edición. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948. 246 pp. (p. 74).

12. Ibid. p. 83.

13. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 52.

los pies sandalias que retiran a menudo por economía... Sus cabellos terminan en una cola trenzada; su sombrero o montera es de fieltro negro, de anchos bordes y con hendidura al centro" (14).

El saco largo podría ser reminiscencia de la camisa usada en el Imperio Incaico y en cuanto al poncho y el sombrero de fieltro ya los hemos visto al hablar de los blancos y mestizos.

b) *Vestimenta femenina*. Aquí si hay alusión a las prendas características de las limeñas:

"La saya y el manto excitaban especialmente mi curiosidad, este vestido gracioso que las limeñas saben llevar con tanta coquetería y gracia, no deja de apercibir sino un ojo y una pequeña parte del brazo, pero este ojo incitador y la blancura de este brazo, que contrasta con el color de un vestido de seda negro, revelan a menudo, tesoros de juventud y belleza. Una mano pequeña, orgullo de la Limeña, encerrada en un lindo guante, sostiene la manta que cubre el rostro y añade un atractivo más a los encantos con que la imaginación se complace en adornar a la que lo intriga bajo el velo.

Este vestido es demasiado conocido para que yo crea necesario entrar aquí en detalles más amplios. Digamos solamente que la saya y el manto, ya no forman el vestido usual de la Limeña y lamentamos la tendencia actual de todos los pueblos a abandonar sus usos y particularidades y sus vestidos nacionales para tomar los usos y adoptar los vestidos de las grandes capitales de Europa... Hoy día, el vestido francés y el sombrero parisien han sustituido a la saya y el manto... no es sino en las procesiones o en las corridas de toros, que aún se encuentra el vestido nacional. Sin embargo, los días corrientes, la Limeña se cubre, a menudo, la cabeza y el rostro con un chal como con el antiguo manto, y esta tenida descuidada no carece ni de encanto, ni de misterio" (15).

Aquí cabría señalar una doble transformación: primero de la Limeña al adoptar la saya y el manto, que nos habla de ciertas evocaciones moriscas y luego el reemplazo de estas prendas por la moda europea de esos años, lo que significaría una continua asimilación de modas.

Al entrar a la sierra, ya varía la presentación. Tomemos como ejemplo de mestizas a las chacareras de Lauramarca:

14. Ibid. p. 159.

15. Ibid. p. 70-71.

"El matiz de la tez de estas damas, su vestido de indiana con volantes, su sombrero de copa ceñido con una cinta rosa o azul, adornada con una enorme col de la misma cinta, y colocado coquetamente sobre la oreja indicaban que pertenecían a la estimable clase de las chacareras o cortijeras" (16).

Así como a las chacareras, podemos notar que la india de las sierras tiende a los adornos con cintas:

"...la india de las sierras, que es generalmente fea, sucia, desgreñada, llena de miseria y a menudo andrajosa, tiene siempre seis u ocho metros de cinta rosa, azul, amarilla o roja cosida a los bajos de su falda de lana" (17).

A continuación presentamos la descripción del vestido de las indias del Cuzco:

"Las mujeres tienen un vestido de lana común, de color oscuro; el corpiño es abierto en la delantera y la falda deja al descubierto el fin de la pierna; un trozo de tela cuadrada cubre sus espaldas y cae hasta el fin de los riñones, y está sujeto encima del seno por topo, largo alfiler de metal, que es, algunas veces de plata. Sus cabellos están trenzados y llevan sobre la cabeza sea la montera, sea la manta" (18).

En Puno varía sólo el sombrero femenino: "el sombrero de las mujeres es en forma de panera con adornos de volantes" (19). Aquí también se nota la influencia del adorno de cintas o volantes, tan gustados por las españolas.

Para terminar, presentamos un pequeño dato sobre la existencia de bayetas en Huaró:

"...para distraer la estancia forzosa que íbamos a hacer en Huaró, visitamos detalladamente ... las fábricas de bayetas que le han valido cierto renombre" (20).

La bayeta, como se sabe, no es un género que se produjese antes de la llegada de los españoles y la existencia de fábricas de renombre, productoras de esta calidad de paño nos indica que aún en la época republicana se seguía confeccionando porque su uso ya se había difundido y aceptado en nuestra serranía.

16. Ibid. p. 25-26.

17. Marcoy, P. Ob. cit. p. 42.

18. Ibid. p. 53.

19. Ibid. p. 71.

20. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 201.

III. *Elementos mestizos en la comida y en la bebida.*

La primera mención que aparece es referida a la Chicha:

“Este maíz [de Arequipa] es empleado para hacer chicha, bebida fermentada muy apreciada por los indígenas” (21).

bebida indígena por excelencia y de la cual tenemos muchas variedades y que por ser fermentada hace las veces de licor. Y, señala Grandidier, que para los viajes por los Andes “...se hace la elección entre el agua pura y la chicha... que recuerda un poco la cerveza” (22). Esto nos indica que su consumo no era limitado a los indios, sino que se extendía a los otros grupos humanos (españoles, criollos, mestizos, etc.).

Otra bebida muy apreciada por los indios según Marcoy es el aguardiente “... y absorbían ... ágilmente ... los vasos de aguardiente...” (23). A esto se le llama también “agua de vida” o “cañazo”. Al respecto agrega Grandidier:

“La caña de azúcar es molida y convertida en “agua de vida” cañazo, del cual se hace un gran consumo es el valle [Santa Ana- Huiro]: el excedente es enviado al Cuzco” (24).

Sobre el cañazo, también se señala una costumbre que tendía a disimular la fruición que despertaba su uso en abundancia y los efectos consiguientes:

“El cañazo... circulaba en la reunión y pronto puso a todo el mundo fuera de su razón. Una sola taza sirve para todos los asistentes; cada uno la toma a su turno, llenando el cuarto, y la copa vacía la pasa al vecino, pasa también de mano en mano, y no se bebe nunca sin brindar por la salud de alguien quien está por lo mismo obligado a contestar la galantería ” (25).

Esta bebida se servía tanto entre los grupos indígenas, como entre los mestizos y si su consumo no se generalizaba entre las otras clases era porque preferían bebidas más refinadas.

Como bebida igualmente refrescante se empleaba el ponche: “...aque- llos señores le habían ofrecido, en señal de estimación, un ponche fla-

21. Marcoy, P. Ob. cit. p. 33.

22. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 49.
Ibidem. p. 55.

23. Marcoy, P. Ob. cit. p. 24.

24. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 101. El cañazo, fruto de la caña de azúcar resultaría una bebida mestiza. Como sabemos la caña de azúcar fue introducida por los españoles y quienes adoptan el cañazo como bebida por excelencia son los indios y los mestizos, los otros grupos en menor cantidad, esta mezcla sería la que nos llevase a considerar el cañazo como un producto mestizo por excelencia.

25. Ibidem. p. 103.

mante y de los más fuertes" (26). Deducimos de aquí que se trataba de una bebida que contenía licor y una de las formas de tomarla era: "ponche con té" (27).

Luego pasamos a otro tipo de bebidas mas sustanciosas: los chupes y las sopas. En Mollepata hace alusión, Grandidier, a "un chupe muy condimentado, demasiado condimentado, aún para paladares europeos" (28).

Sobre el chupe también encontramos una descripción acerca de su preparación:

"...especie de sopa donde entran papas, carne salada y pimienta, y ustedes serán muy felices si las papas no están heladas" (29).

Por lo que se puede apreciar el chupe era una bebida frecuente en el Perú y hoy en día lo encontramos no sólo de la manera sencilla como está descrito aquí sino con una variedad de ingredientes que hacen de él un plato muy consistente y agradable.

Marcoy identifica el chupe con la sopa y la describe así:

"...una sopa humeante que el aire libre me hizo encontrar exquisita, aunque no estuviera compuesta más que de agua de manantial, de queso blando y de hierbas olorosas" (30).

Pasamos ahora a examinar algunos alimentos y platos que gustaron los viajeros franceses de quienes estamos tratando.

Cerca de Marcapata una de las comidas de Marcoy consistió en: sopa y

"...chuletas del cordero matado por la mañana y cuya dureza cansó pronto nuestros músculos maxilares. La Pascua, testigo de nuestros desesperados esfuerzos, pretendió haber ablandado aquella carne golpeándola largo rato entre dos lozas, como un zapatero hace con una suela, precaución que me confirmó en la idea de que el cura nos hacía comer la más vieja y coriácea de sus ovejas, en lugar del cordero joven y gordo cuyo precio había recibido" (31).

Aquí observamos no sólo el plato preparado, sino también el procedimiento de ablandamiento empleado con el cordero y aplicado, según parece a todos tipo de carnes, en la región serrana.

26. Marcoy, P. Ob. cit. p. 24.

27. Ibidem. p. 33.

28. Grandidier, M. E. p. 157.

29. Ibidem. p. 55.

30. Marcoy, P. Ob. cit. p. 67.

31. Marcoy, P. Ob. cit. p. 67.

Luego pasamos a describir una forma primitiva de asado de toro a inmediaciones del pueblo de Lauramarca, forma que por otra parte parece que empleaban con frecuencia los indígenas de los lugares donde se carecía de elementos para hacer fuego:

“El toro... expiró anatematizando a la especie humana. Una vez muerto, lo pusieron sobre el lomo, cortaron su piel de la garganta al ano, separaron a hachazos las costillas del esternón, y luego las vísceras y los intestinos del animal fueron arrojados a los cóndores..... Una fuente, que el indio indicó... permitió lavar con agua el interior del animal. Tomadas estas disposiciones, el sacrificador, descendido a la condición vulgar de cocinero, pidió sal, pimentón, ajos y cebollas para condimentar su asado. Convenientemente embalsamado... se reunieron sus costillas separadas, se cortó una tira a su piel, y luego sirvió para coserlos en zigzag como un zurrón...

... el hombre vació sobre el animal todo el estiércol contenido en los sacos, y luego, sacando de su bolsillo un tubo de caña, un trozo de pedernal y un cuerno lleno de trapo quemado que le servía de yesca, inflamó el trapo, puso delicadamente encima algunos trozos de estiércol y ayudándose con su tubo como de un soplete, los encendió pronto. Cuando este pequeño fuego estuvo incandescente, lo enterró en el montón bajo el cual yacía el animal, y abandonó al viento el cuidado de completar su obra.

... Para no perder tiempo, habían extendido por tierra un poncho destinado a servir de mantel y colocado en el centro, con una pila de platos de hojalata, panes de Oropesa, dos mitades de coco que contenían sal y pimienta y seis botellas de un delicioso vino Jerez...

Nuestros relojes marcaban las diez cuando el indio nos anunció gravemente que el asado le parecía a punto...

A primera vista ... este asado no tenía nada de apetitoso ... pero ... cortada la sutura del cuero y entreabiertas las costillas del animal, un torbellino de vapor ardiente, perfumado, eminentemente estomacal, se desprendió de la abertura como un prólogo del copioso festín que nos esperaba...” (32).

Cabe suponer que este método fuese también empleado por quienes llegados a situaciones semejantes debían recurrir a este poco atractivo procedimiento para el asado de carnes. Se señalan además elementos de condimentación como la sal, la pimienta y algo muy español: el vino Jerez. También se habla de una variedad de pan: el de Oropesa, que seguramente era una adaptación del pan común.

32. Ibidem. p. 55-56.

En seguida mencionaremos otro alimento, muy nativo: la quinua "...de ella se hace un gran consumo en el Perú y en Bolivia; sus granos se comen en sopa o en pasteles y las hojas se sirven en guiso de espinacas" (33). Se indica aquí no sólo el empleo de este alimento, altamente nutritivo, sino también la forma de cocinarlo, la cual queda hasta nuestros días y actualmente se trata de divulgar su uso en diversas formas como guisos, dulces, para su mejor aprovechamiento.

Pasamos ahora a los postres: encontramos dos, aunque esto no significa que sean los únicos conocidos, sino simplemente los servidos en aquellas oportunidades del paso de dos viajeros. El primero es la "Uminta": "El postre compuesto de un plato de umintas, bolitas de maíz azucarado, cocidas al vapor y en la hoja misma de la planta" (34). Se advierte que es algo genuinamente indígena, pero que suponemos sea la actual "humita" algo modificada. El otro postre sería a base de peras: "...y con la frente ceñida de peras cocidas del postre, dormía, ajeno a la farándula..." (35).

Luego presentamos anotaciones generales sobre las comidas y para principiar señalamos una descripción de un banquete en Lima:

"El menú de las comidas de lujo, en Lima, se acerca bastante al de nuestros grandes banquetes europeos; la diferencia consiste menos en la composición misma, que en la decoración de los platos, que es menos cuidada, y en el servicio que deja mucho que desear... Las comidas de todos los días, por el contrario, están lejos de ser lujosas, y como en el interior son muy simples; estas últimas se componen ordinariamente de un chupe, de arroz con pimienta, carne asada y agua pura" (36).

Podemos deducir de lo expuesto que se miraba hacia Europa en la elaboración de menús refinados y hacia lo común, mestizo en cierto sentido, en la comida diaria.

En un lugar del camino de la expedición de Marcoy encontramos variantes en la alimentación. En Chile —Chile, por ejemplo, "batatas dulces asadas bajo la ceniza y la mitad de una calabaza-cocida algunas chuletas asadas de oso..." (37). Otras comidas, un tanto diferentes, eran las que hacían los cascarilleros (buscadores de quina) "una ración de patatas y de carnero seco..." (38). Notamos el empleo de carnero, animal introducido en nuestra alimentación desde la llegada de los españoles.

En las provisiones para los viajes, había diferentes ingredientes: "...carne de vaca cortada en tiras, carnero entreabierto y ahumado, latas

33. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 206.

34. Marcoy, P. Ob. cit. p. 68.

35. Ibidem. p. 24.

36. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 29-30.

37. Marcoy, P. Ob. cit. p. 86.

38. Ibidem. p. 23.

de conservas alimenticias, legumbres secas y tubérculos, arroz, azúcar, café, chocolate, sin contar los entremeses, los bizcochos y los dulces, luego... vinos de Francia, y de España, o llamados así, ron de Jamaica... y licores de la Martinica" (39).

Otro elemento en estas provisiones era el "chuño crudo", que gozaba de preferencia entre los indígenas. Los cascarilleros, y en general, los bolivianos acostumbraban comer, además, "maíz desgranado y habas secas" (40).

En las haciendas, según Grandidier, la comida era pobre:

"Su alimentación [para los peones] es muy simple: no comen sino raíces tostadas en el valle y carne salada; el domingo, se les distribuyé seis libras de carne por cabeza. Son muy dados a la embriaguez, sus bebidas se componen de chicha y licor de caña" (41).

En este momento podemos notar dos cosas: el empleo diario de la carne, tan frecuente entre los europeos, que aquí llama la atención porque la comida indígena no era a base de carne como en España. Esto indicaría la asimilación de este producto para el sistema alimenticio de los peones de haciendas. Y la embriaguez, que Marcoy y Grandidier señalan como algo determinante de nuestra población serrana.

Veamos ahora la alimentación en la selva. De ésta dice Marcoy: "... desayunamos una tableta de chocolate y algunos sorbos de agua de río..." (42). Es decir, que no tomaron contacto con los alimentos originales de la región. Se limitaron a lo que habían llevado entre sus provisiones. Grandidier, por su parte, sin gustar la comida de la selva llega, sin embargo, a describirla: en el grupo de los Antis:

"Se alimentan de loros, de pescado, de maíz, de caracoles, y de arroz. El mono y la yuca o raíz de "manioc" son los dos potajes que ellos prefieren. Beben chicha de "manioc" de la que son muy ávidos" (43).

Aquí se presentan mezclados elementos como el arroz, el maíz y la yuca, cuyo uso se ha generalizado a las tres regiones, porque el arroz recién llegó con la Conquista y el maíz suele vincularse con culturas serranas, de manera que resultaría interesante averiguar la forma de empleo de estos elementos para concluir algo sobre la forma como se han mistificado las comidas allí.

39. Ibidem. p. 21-22.

40. Ibidem. p. 141.

41. Grandidier, M. E. p. 108. ob. cit.

42. Marcoy, P. Ob. cit. p. 153.

43. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 140-141.

Para terminar expondremos dos costumbres, esencialmente criollas, relacionadas con la comida y la bebida. La primera, llamada el bocadito la describen tanto Marcoy como Grandidier. El primero dice:

“A veces llevaban su amabilidad [las señoras] hasta tomar con la punta de los dedos un trozo de carne que mojaban en alguna salsa, con el nombre de bocaditos, llevaban delicadamente a nuestros labios... por nuestra parte, y para responder según el uso del país a las atenciones amables de aquellas damas, llenábamos sus vasos de un vino cualquiera, imponiéndoles la dulce ley de vaciarlos, o, escogiendo entre los manjares extendidos en la mesa, el que nos parecía más apetitoso, un asado, por ejemplo, cogíamos un trozo cocido a punto, bien mechado, y les dábamos el bocado cortesmente” (44).

Grandidier es más sintético y habla de esta costumbre con censura:

“El uso autoriza a la joven que quiere hacer un cumplido a uno de los huéspedes, a enviarle en la punta de su tenedor un pedacito de carne o de cualquier comestible que ella tenga en su plato, y el convidado debe en cambio retornarle otro pedazo” (45).

Y sobre la bebida, este viajero es quien lo comenta también:

“Los brindis son frecuentes, y yo he visto a menudo a la dueña de casa llevar su vaso de vino y mojar los labios y luego ofrecerlo a uno de los asistentes que se apresura a beber el contenido” (46).

En todo esto más que la libertad censurable que veían los extranjeros a quienes chocaban estas costumbres vemos una expresión, un tanto exagerada quizá, de la hospitalidad mestiza, fruto de la sencillez india, serrana y la extroversión española.

No creemos que de lo expuesto se puedan sacar conclusiones, pero sí que pueda ser base de un trabajo posterior complementado con mayor cantidad de fuentes e interpretaciones.

44. Marcoy, P. Ob. cit. p. 43.

45. Grandidier, M. E. Ob. cit. p. 30.

46. Ibidem. Ibidem.

VII.—EL MESTIZAJE EN EL PERU Y EN AMERICA

- 1) *La movilidad del indígena y el mestizaje en la Argentina Colonial. Por Ricardo Zorraquin Becú.*
- 2) *Apuntes antropométricos del mestizaje en la sierra norte del Perú. Por Aida Vadillo de Romaní y Julio Romaní Torres.*
- 3) *Descendencia chilena de los Incas. Por Juan Mujica. (De la Academia Chilena de la Historia).*
- 4) *Migraciones anónimas del Perú a Chile. Por Juan Mujica.*

La movilidad del indígena y el mestizaje en la Argentina colonial

Por Ricardo Zorraquin Becú

1. Los aborígenes

La enorme diversidad de razas y de culturas que los españoles encontraron en el Nuevo Mundo hicieron imposible aplicar una política uniforme en todas las regiones. La densidad de la población indígena, su mayor o menor resistencia a la dominación blanca, sus formas de vida anteriores y otras múltiples circunstancias condicionaron el proceso de la conquista, creando sociedades a veces muy distintas en la América hispánica.

Por eso el estudio de esa evolución social debe contemplar, en primer término, aquellas situaciones particulares que se presentan en cada provincia, porque toda generalización sería peligrosa sin el conocimiento previo de las diferencias locales. Y debe tenerse en cuenta, además, que los cambios raciales son hechos espontáneos, a veces contrarios a las normas jurídicas, que no siempre han podido ser encauzados o dirigidos. En estas páginas trataremos de exponer las principales características de la evolución que dió origen al mestizaje en la Argentina durante el período hispánico, señalando al mismo tiempo la legislación imperante y la condición social de esos grupos inferiores.

Desde los tiempos prehistóricos el territorio actualmente argentino estuvo habitado por aborígenes de razas diversas. En el noroeste, ocupando la zona montañosa que se extiende desde Jujuy hasta San Juan, vivían los belicosos diaguitas que habían recibido la influencia incaica y eran, por eso mismo, los mas adelantados. En sus valles nativos irrigaban sus tierras y construían refugios y defensas que no existieron en las demás regiones. Mas al sud, los pacíficos huarpes que habitaban en San Juan y Mendoza se asemejaban a ellos en su civilización, también influída por los Incas. En las llanuras ubicadas hacia el este —en lo que luego fue la vasta provincia del Tucumán— estaban los lules y tonocotés, los sana-

virones y los comechingones, así como otras tribus de escasa cultura que por lo general se sometieron a los españoles. Muy distinta fue la actitud de los indios del Chaco, genéricamente llamados guaycurúes, de tendencias muy primitivas y de vida nómade, que mantuvieron durante mucho tiempo su resistencia a la dominación española.

En el Litoral habitaban los guaraníes y los charrúas, pacíficos aquéllos y luchadores éstos, y también otras razas de menor importancia y de muy escasa civilización. Por último, en la Pampa y en la Patagonia vagaban las tribus tehuelches a las cuales se agregaron, ya en los siglos XVII y XVIII, los aucas o araucanos oriundos del sud de Chile.

Toda esa población indígena ha sido modernamente calculada en 300,000 personas en la época de la llegada de los españoles (1). Las formas de vida de los indios y su escasísima cultura no permitían grandes concentraciones humanas. Agrupados en tribus que reconocían la autoridad de un cacique, eran generalmente nómades, con creencias y conocimientos muy rudimentarios, y no llegaban a constituir verdaderas sociedades políticas.

Después de la conquista española y de la fundación de ciudades (1550-1594), los indígenas que se sometieron voluntaria o forzosamente fueron distribuidos en encomienda entre los principales ejecutores de la empresa. Pero no todos quedaron en la misma situación. La conquista, con sus inevitables acciones de guerra, había producido una conmoción entre las poblaciones vernáculas, destruyendo en gran parte su organización anterior. Es cierto que algunas tribus conservaron su cohesión y fueron encomendadas sin alterarla; pero otras, y sobre todo aquéllas que había sido necesario someter, perdieron su estructura primitiva. Los primeros fueron llamados mitayos, utilizando una palabra —mita— que procedía del derecho incaico y que significaba el grupo de indios de una tribu o de un lugar que concurría a prestar servicios por turnos o tandas fuera de sus pueblos, en época determinadas. La mita permitía alternar a los trabajadores, dejando a los demás ocupados en sus propias tierras.

Los que habían perdido su organización tribal fueron llamados yanaconas. Estos ya no vivían en sus tierras sino en las casas y estancias de los españoles, y naturalmente prestaban servicios en forma continua. Hubo también otra modalidad en la sumisión de los indígenas, al menos en el Paraguay. Los indios originarios eran los que al principio de la conquista se habían vinculado a los españoles por lazos de parentesco (2), creándose así una relación de índole afectiva que excluía la

1. Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, I, 88 y 102, Buenos Aires, 1954.

2. "The originario was not created by decree but was merely the gradual institutionalization of the guaraní customs of polygyny and kinship obligations" (Elman R. Service, *The encomienda in Paraguay*, en *The Hispanic American Historical Review*, XXXI, nº 2, 238, Durham, Norte Carolina, 1951). En Corrientes hubo también indios originarios.

idea de una subordinación compulsivamente impuesta. Los originarios trabajaban para sus parientes.

Fuera de las regiones ocupadas por los españoles quedaron grandes grupos de indios infieles que solo muy lentamente abandonaron su actitud de rebeldía. Varias campañas militares que solo concluyeron en 1665 fueron necesarias para vencer a los diaguitas del noroeste, los cuales fueron enviados a otras regiones y distribuidos en encomienda. Algunas parcialidades de indios del Chaco se sometieron en el siglo XVIII, pero la mayoría quedó apartada de la civilización hasta fines de la siguiente centuria. Los charrúas de Entre Ríos fueron vencidos definitivamente en 1749. Y los indios de la Pampa y de la Patagonia solo pudieron ser dominados a fines del siglo XIX, pero desde 1752 se organizó la defensa de la "frontera", siguiéndose una política destinada a evitar sus ataques (malones) y sus latrocinios. Todos ellos, hasta las épocas señaladas en cada caso, permanecieron en actitud hostil a la comunidad hispanoamericana, aunque teniendo con ella algunos contactos derivados de su proximidad.

Por otra parte, algunas de las tribus que se iban incorporando a la vida cristiana fueron eximidas de la encomienda desde principios del siglo XVII⁽³⁾, aunque no del tributo. Tal fue, sobre todo, el caso de los indios misioneros congregados por la Compañía de Jesús a partir de 1609 en las regiones del Paraguay y el Plata, pero también ocurrió lo mismo con los indígenas convertidos durante el siglo XVIII.

Por último, desde fines del siglo XVI existen, dentro de las zonas ocupadas por los españoles, indios que habían logrado desvincularse de las encomiendas y de las reducciones, adquiriendo así una completa libertad. Su número iba a aumentar progresivamente al par que se producía una correlativa disminución de los encomendados. Esta transformación social es la que nos interesa destacar especialmente, porque ella fue la fuente principal del mestizaje en lo que hoy es la República Argentina.

2. Las tendencias de la legislación

Las normas jurídicas sancionadas para regular esas diversas situaciones tuvieron como principal objetivo el de aislar a los indígenas en sus pueblos y de mantenerlos alejados de los españoles. Esta política,

3. La real cédula de enero 30 de 1607 dispuso que los indios convertidos "por la sola predicación del Evangelio" no fueran encomendados ni tributaran durante diez años (P. Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay, Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, I, 511, Barcelona, 1913). Esta norma fué incluida por Francisco de Alfaro en sus Ordenanzas para el Río de la Plata, que citamos más adelante, y fue reiterada en febrero 8 de 1631 (Archivo de la Nación Argentina, Época colonial, Reales cédulas y provisiones, 72 y 183, Buenos Aires, 1911). La real cédula de febrero 23 de 1633 dispuso que esos indígenas no fueran nunca encomendados a particulares, aunque hubieran pasado aquellos diez años (Hernández, II, 684; Reales cédulas y provisiones, 237). Ver Recop., VI, v. 3 y VI.viii.43.

fundada en razones morales y religiosas, fue acentuada a principios del siglo XVII con las ordenanzas de Francisco de Alfaro y la organización que los jesuitas dieron a sus Misiones.

La labor evangélica exigía, para su eficaz desempeño, la reunión y permanencia de los indios en sus pueblos para que allí estuvieran en contacto con los sacerdotes. De lo contrario los indios, abandonados a sus tendencias ancestrales, volvían a la idolatría. Por eso, desde mediados del siglo XVI se trató de formar reducciones que los agruparan en torno a la Iglesia y bajo la dirección de corregidores y de eclesiásticos dedicados a gobernarlos y a enseñarles la religión. Esas reducciones imponían necesariamente un régimen de separación entre ambas razas, puesto que su objetivo era evitar los abusos de los españoles y la excesiva dependencia de los indígenas.

Por eso la legislación, al mismo tiempo que ordenaba formar esas reducciones, prohibía que en ellas vivieran "Españoles, Negros, Mulatos, ó Mestizos", porque la experiencia había demostrado que "demas de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres, y ociosidad, y también algunos errores, y vicios, que podrán estragar, y pervertir el fruto que deseamos en orden á su salvación, aumento, y quietud" (4). Esta prohibición se extendió también a los propios encomenderos de los indios, así como a sus mujeres, hijos, deudos y criados (5).

En el siglo XVI se trató de implantar este régimen en el Tucumán. Las ordenanzas del gobernador Gonzalo de Abreu impusieron a los encomenderos el deber de reunir a los indios a fin de que éstos hicieran "sus casas juntas en vn pueblo,... en medio del qual hagan edificar vna yglesia" (6). El mismo cuerpo legal autorizaba a llevar a las ciudades una mita de la décima parte de los indios varones de 15 a 50 años, en la cual no entraban las mujeres, y disponía que ningún encomendero "saque de los pueblos de su encomienda ningun yndio ni yndia muchacho ni muchacha para seruirse dellos en esta ciudad ni dallos a otra persona... sin mi licencia".

Análogas medidas tomaron en el Río de la Plata, al finalizar esa centuria, los gobernadores Juan Ramírez de Velazco y Hernando Arias de Saavedra. El primero de ellos, en 1597, prohibió "que ningún bezino de aqui adelante sea osado de sacar serbicio de indios y indias de los pueblos de sus encomiendas sin mi licencia en escritos", y mucho menos "ninguna india que sea casada" (7). También dispuso que en los pue-

4. Recop., VI.iii.21.

5. Recop., VI.ix.14.

6. Ordenanzas de abril 10 de 1576, en Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Gobernación del Tucumán, Papeles de gobernadores en el siglo XVI, 2ª parte, 32-45, Madrid, 1920.

7. Ordenanzas del 1º de enero de 1597, en Juan Carlos García Santillán, Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI, 356-375; y en Raúl A. Molina, El estatuto del trabajador argentino durante la dominación hispánica, en Primer Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires, II, 212-223, La Plata, 1952.

blos de indios no entraran mujeres de los encomenderos ni traficantes, y que los mayordomos o pobleros fueran hombres casados a fin de evitar los "pecados publicos". Hernandarias, por su parte, expidió normas análogas en sus ordenanzas de 1598 y 1603. Los indios debían formar reducciones y la mita debía comprender solamente a los varones, quedando excluidas las mujeres de todo trabajo en las ciudades⁽⁸⁾. En todas esas ordenanzas, además, se prohibía enviar indios a otras regiones sin licencia del gobernador.

Estas normas no tuvieron efecto. Ni se hicieron las reducciones en nuestro territorio (aunque sí hubo algunas en el Paraguay), ni se evitó el contacto entre las razas, ni dejaron de salir indios para lejanas tierras, ya espontáneamente, ya conduciendo ganado y mercaderías. La legislación, sin embargo, se esforzaba por establecer un rígido sistema de separación racial en defensa de los principios morales, de los fines religiosos de la empresa hispánica y del buen trato que debía darse a los aborígenes.

Francisco de Alfaro, oidor de la audiencia de Charcas y enviado como visitador a estas provincias, trató de acentuar estas tendencias legislativas. Luego de permanecer algún tiempo en las principales ciudades, en octubre 11 de 1611 sancionó en la Asunción del Paraguay las ordenanzas para la gobernación rioplatense. Y pocos meses después expidió en Santiago del Estero, en enero de 1612, las que debían regir en la provincia del Tucumán⁽⁹⁾.

La idea fundamental de Alfaro consistía en reunir a los indios en pueblos, agrupando también a los que estaban dispersos en las chacras y estancias de los españoles, para facilitar su enseñanza religiosa y formar comunidades que tuvieran sus propias autoridades indígenas. La mita, o trabajo compulsivamente impuesto, excluía a las mujeres. Estas no podrían concertarse para servir sino con sus maridos, y siendo solteras sin la anuencia de sus padres. Se prohibía sacar indias de las reducciones y enviar a los indios conduciendo transportes mas allá de la primera ciudad de españoles, y con la obligación de hacerlos regresar de inmediato. Tampoco los indios podrían mudar de pueblo. El propósito de Alfaro era que quedaran siempre vinculados a su lugar de origen, porque "una de las cosas que mas daño han hecho en esta gouernacion a sido la mudanza de los yndios", y en consecuencia ordenaba que nadie "mude ni saque los yndios de donde yo los dexo"⁽¹⁰⁾. Por último, disponía

8. Ordenanzas de diciembre 12 de 1598 y de noviembre 23 de 1603, ambas en Molina, 223-238.

9. Las ordenanzas de Alfaro para el Río de la Plata (octubre 11 de 1611) están publicadas en Registro Estadístico de Buenos Aires, 1862, I, 95-111, Buenos Aires, 1864; en Revista de la Biblioteca Nacional, III, 566-603, Buenos Aires, 1939; y en Hernández, II, 661-677. Las del Tucumán, sancionadas los días 7, 9 y 11 de enero de 1612, fueron publicadas por Roberto Levillier en Correspondencia de la ciudad de Buenos Ayres con los reyes de España, II, 295-332, Buenos Aires, 1918.

10. Ord. 5 para el Tucumán.

que ningún español, mestizo, negro o mulato, aunque fuera pariente de los encomenderos, residiera en aquellos pueblos.

Todas estas disposiciones tendían a establecer un régimen de inmovilidad para el indígena, que restringía su libre comunicación con los demás elementos de la sociedad. Alfaro deseaba, evidentemente, mantener la cohesión de los grupos y de los pueblos, pero de esa manera organizaba comunidades estáticas fijadas a las mismas tierras, realizando los mismos trabajos y viviendo de la misma manera, sin adelantos posibles y sin recibir la influencia cultural de los españoles.

Mas aun: Alfaro dispuso también que los indios nuevamente convertidos no pagaran tasa ni fueran encomendados durante diez años, debiendo esperarse la orden de las autoridades superiores una vez cumplido ese plazo (11). Esta norma fue mantenida en la real cédula de febrero 23 de 1633, que prohibió perpetuamente su encomendación (12). Al amparo de esta regla fundamental se organizaron las Misiones que la Compañía de Jesús estableció en las zonas del Paraguay y el Plata. Estas Misiones, que en algunos momentos llegaron a superar los 100,000 habitantes, quedaron completamente separadas de todo contacto con los españoles y demás sectores de la población. Solo en 1768, cuando el gobernador Francisco de Paula Bucareli impuso un nuevo régimen en esa comarca, se autorizó a los españoles a vivir en los pueblos misioneros.

Las normas sancionadas por Alfaro para el Río de la Plata fueron confirmadas, con algunas modificaciones, por la real cédula de octubre 10 de 1618 (13). Y mas tarde esta última sirvió de base para muchas disposiciones de la Recopilación de 1680, de tal manera que la mitad de ese cuerpo legal se convirtió en ley general aplicable en todas las Indias (14). La legislación restrictiva de la libertad de los indios, aunque tuviera el propósito de protegerlos, se mantuvo incólume en el código indiano, y estas reglas continuaron en vigor hasta que a fines del siglo XVIII se fueron extinguiendo las encomiendas.

3. *Las migraciones indígenas*

Esas leyes solo se cumplieron en forma limitada y parcial. En realidad, tales disposiciones aspiraban también a eliminar las antiguas tendencias a la ociosidad y a la vida nómade y libre que constituían las características esenciales de la mayor parte de los indios sometidos en estas regiones. Las costumbres y la organización incaica solo habían te-

11. Ord. 69 para el Río de la Plata: ver nota 3.

12. Ver supra, nota 3.

13. Hernández, II, 677-681.

14. Ver Ricardo Zorraquin Becú, *Las ordenanzas de Alfaro y la Recopilación de 1680*, en *Revista de Instituto de Historia del Derecho* Ricardo Levene, nº 16, Buenos Aires, 1965.

nido una influencia relativa sobre algunos grupos del noroeste y de Cuyo. Los demás conservaron sus modalidades primitivas, que la conquista hispánica no podía desarraigar en poco tiempo.

Por otra parte, la acción guerrera de los españoles había dispersado muchas tribus, que perdieron su cohesión anterior al producirse los repartos de encomiendas y al separarse de ellas los yanaconas. Para restablecer las comunidades indígenas la legislación quiso reunirlos en pueblos, pero no ya sobre la base tradicional de sus tribus dislocadas, sino partiendo de las encomiendas y de la ubicación que entonces tenían los indios.

Todo ello chocaba con las tendencias primitivas de aquéllos y acentuaba su dificultad de adaptación a las formas de vida que los españoles querían imponerles. Una vez destruidas las agrupaciones indígenas —ya al principio de la conquista, ya posteriormente—, no pudieron volver a formarse comunidades homogéneas. Tampoco pudo conseguirse que se habituaran al trabajo. Sólo en las Misiones, en la reducción de Itatí (Corrientes) y en algunos pueblos de Jujuy pudo conseguirse aquella cohesión debido a que las antiguas tribus no fueron disgregadas.

En las demás regiones, en cambio, se produjo de inmediato un proceso de traslados, migraciones y fugas completamente opuesto a la intención legislativa. Ya por su propia voluntad, ya obligados por sus encomenderos, los indios abandonaban sus pueblos y sus tierras para ir a establecerse en otros lugares y a veces en otras provincias. La estructura social estática que las leyes querían imponer fue reemplazada, en los hechos, por una activa movilidad del indígena y por su libre comunicación con los demás elementos de la sociedad. Las consecuencias de este proceso fueron la gradual disminución de las encomiendas, el creciente mestizaje y la progresiva libertad que alcanzaron los indígenas en un medio que favorecía su incorporación a la sociedad hispanoamericana.

Desde la década que se inicia en 1580 se multiplican las quejas por la emigración de los indios. En 1589 se hizo una información en Santiago del Estero para pedir que se resolviera el problema. Un testigo dijo que en la jurisdicción de la ciudad faltaban “mas de dos mill yndios” que habían “huydo a las provincias del peru... y se estan alla e no quieren boluer a su natural”. Otro afirmó que había “visto salir cantidad de yndios con los mercaderes que de esta tierra salen y de su voluntad a visto que algunos yndios salen a los caminos colocandose a que los lleuen al peru”. Muchos permanecían en Charcas y en Potosí sin querer regresar, porque “trauajan alli y biuen con mucha libertad y sin depender de sus encomenderos”. Un tercer testigo expuso que de “dies años a esta parte an salido a los Reynos del piru tanta cantidad de yndios... unos con sus encomenderos otros que an salido con los merca-

deres y los mas huydos y que se van sin licencia de sus encomenderos por no pagar el tributo" (15).

El mismo año la ciudad de Talavera formaba un expediente análogo, denunciando la salida al Alto Perú de dos mil indios de su distrito (16); y en 1590 pedía "que los yndios naturales que estan en el rreino de el peru e otras partes... los puedan boluer a su tierra" (17). Simultáneamente se denunciaban expediciones armadas que partían de Santa Fe y se llevaban indios de Córdoba y de otros lugares (18).

El gobernador del Tucumán, Juan Ramírez de Velazco, informaba con insistencia acerca de estas migraciones. En carta de 1586 sostenía que en Charcas había mas de cuatro mil indios de su distrito, y al final del mismo año aumentaba esa cantidad a "mas de diez mill yndios los quales an sacado al piru y chille" (19). Para remediar esta situación el mismo gobernador instituyó un "alcalde de sacas" en cada ciudad, para que este funcionario registrara los indígenas que partían a otras jurisdicciones y exigiera su retorno (20). Pero al mismo tiempo Ramírez de Velazco hizo "merced a los vecinos y moradores de la dicha ciudad [de Córdoba] para que se sirvan de los indios que por rrepartimiento les cupieren de los que trageren de la guerra como yanaconas", porque los cordobeses "estavan en costumbre de salir á correr la comarca de su ciudad E ir a la guerra e conquista de los naturales de ella para los allanar... y de las piezas que tomaban en la guerra se servian en sus casas chacaras estancias de ganados e otras cosas" (21). Estas incursiones llegaban también a los distritos vecinos.

En el Litoral los indios sometidos eran muy pocos, y todos se resistían a subordinarse a los españoles. El procurador de la ciudad de Buenos Aires decía en 1612 que eran "gente barvara y de poco trabajo y que esta de ordinario arretirada en rios lagunas y pantanos y no vienen a servir sino quando quieren" (22). Por ese entonces aprendieron a utilizar los caballos que vagaban por las pampas, con lo cual su movilidad aumentó considerablemente. Solo en Corrientes hubo algunas reducciones estables y un número apreciable de indígenas que cumplían con las obligaciones de la mita.

15. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Correspondencia de los cabildos en el siglo XVI, 243-246, Madrid, 1918.

16. Id., 390-392.

17. Id., 354.

18. Id., 249 y 354.

19. Cartas de enero 1º y diciembre 10 de 1586, en Papales de gobernadores cit., 1ª parte, 143 y 183.

20. Ordenanza del 5 de julio de 1586, en Archivo municipal de Córdoba, Libro I, 582-585, Córdoba, 1880. El nombramiento fue resistido por el cabido y el gobernador tuvo que insistir (id., Libro II, 14-18, 46 y 155-156). En noviembre 29 de 1594 el gobernador Pedro de Mercado Peñaloza dictó otra ordenanza similar, lo que pone de manifiesto el incumplimiento de la anterior (Id., Libro II, 383-387).

21. Auto de diciembre 26 de 1587, en id., Libro II, 18.

22. Correspondencia de la ciudad de Buenos Ayres cit., I, 198.

Los indios de Cuyo, desde la época en que se fundaron las ciudades de Mendoza y San Juan, eran llevados por sus encomenderos a Santiago de Chile, a Coquimbo y a La Serena, en donde los hacían trabajar o los alquilaban a otros españoles. Esta costumbre se hizo general y fue aceptada por las autoridades chilenas, que también solían buscar indios de este lado de los Andes para ocuparlos en obras públicas ⁽²³⁾. De esta manera muchos huarpes quedaron en Santiago y en otras ciudades, formando allí grupos lo suficientemente numerosos como para que, a principios del siglo XVII, se les designara un protector de indios especial ⁽²⁴⁾.

Esta despoblación de Cuyo resultó agravada por las incursiones que hacían los cordobeses en busca de indígenas, las cuales provocaban protestas y gestiones del cabildo mendocino ⁽²⁵⁾. Por su parte, los encomenderos de Mendoza hacían lo mismo en San Luis, o traían a su ciudad los indios puntanos, motivando todo ello una serie de conflictos y de problemas de jurisdicción.

Para remediar este último conflicto el gobernador Alonso de Ribera fijó en el río Desaguadero el límite entre ambas ciudades, y prohibió que los naturales de San Luis pasaran de ese curso de agua ⁽²⁶⁾. Por su parte el corregidor de Cuyo dispuso, en 1602 y en 1608, que su lugarteniente en Mendoza impidiera la conducción de indios a Chile sin su licencia ⁽²⁷⁾. Pero estas medidas no fueron suficientes para evitar el inhumano traslado de aquellos aborígenes, que debían cruzar los Andes en "colleras" y quedaban muchas veces apartados de sus familias y de sus tierras nativas.

Estas migraciones indígenas, espontáneas o forzadas, continuaron durante los siglos XVII y XVIII. Muchos siguieron trasladándose a Chile ⁽²⁸⁾ y al Alto Perú ⁽²⁹⁾, mientras otros buscaron mejores condiciones en el Litoral. Al pasar a otras jurisdicciones, esos indígenas se convertían en "forasteros", "agregados" o "foráneos" —según las denominaciones que se les aplicaban— y adquirían la categoría de trabajadores libres, exentos de todo vínculo jurídico derivado de la encomienda ⁽³⁰⁾.

23. Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indígenas en Chile*, I, 232 y 459, Santiago 1909; Juan Draghi Lucero, *Introducción*, en *Academia Nacional de la Historia, Actas capitulares de Mendoza*, I, lix-lxiii, Buenos Aires, 1945; *Documentos para la Historia Argentina*, XIX, 20-21, Buenos Aires, 1927; Alvaro Jara, *Importación de trabajadores indígenas en el siglo XVII*, en *Revista chilena de historia y geografía*, nº 124, 180 y sig., Santiago, 1958; Rosa M. Zuluaga, *El cabildo de la ciudad de Mendoza*, 22-23, Mendoza, 1964; Horacio Videla, *Historia de San Juan*, I, 848, Buenos Aires, 1962.

24. Alvaro Jara, 205; Draghi Lucero, ix-lxi.

25. Draghi Lucero, lxi-lxii.

26. Auto de junio 15 de 1604: Zuluaga, 51; *Actas capitulares cit.*, I, 291.

27. *Actas capitulares cit.*, I, 243 y 436; Draghi Lucero, lxi.

28. En la región de La Serena (Chile), se observaba en 1699 que la mayor parte de los indios libres procedía del Tucumán y de Arauco (Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial*, 22, Santiago, 1963).

29. *Infra*, nota 34.

30. En una información hecha en Buenos Aires en 1693 uno de los testigos decía: "cuando llega la ocasion de benir un yndio de las prouincias de arriba a consertarse en esta ciudad andan los vezinos de ella congratulandolo para que le sirva ofresiendole setenta y ochenta pesos cada año" (*Correspondencia cit.*, III, 254). Lo mismo declaran otros testigos.

En varias ocasiones, las autoridades quisieron reaccionar contra esa costumbre prohibiendo alquilar indios de otras regiones u obligando a devolverlos a sus encomenderos, pero tales órdenes no tuvieron el efecto deseado.

Los indios de Cuyo seguían emigrando, durante el siglo XVII, al otro lado de los Andes. El cronista Vázquez de Espinosa afirma que en 1614 había en Santiago "501 indios huarpes de la provincia de Cuyo avecindados en la tierra, de los que habían venido a la mita, y 255 del Perú y Tucumán", todos los cuales vivían en los arrabales de la ciudad ⁽³¹⁾. Solo a mediados del siglo comenzó a desaparecer el traslado forzoso de indios a Chile.

El procurador de la ciudad de Talavera de Madrid decía en 1624, refiriéndose a toda la provincia del Tucumán, que: "Los Indios de aquella provincia son araganes, de poca razon, y por huyr del trabajo, se han desnaturalizado de sus pueblos y reducciones en gran cantidad... Hanse ydo a las Prouincias del Piru paraGuay rio de la Plata, y Reyno de Chile, dexando a sus mugeres, y hijos desamparados" ⁽³²⁾. Contemporáneamente, los de Corrientes se iban a Santa Fe y a otras partes ⁽³³⁾.

El gobernador del Tucumán, Angel de Peredo, escribía al rey en 1671: "Los Indios naturales de esta prouincia se hallan Consumidos y desipados. Sus pueblos de Pestes que a auido y con ocasion del Arreo de bacas y mulas que salen Al peru se an quedado Cantidad en aquellas prouincias por la libertad que en ellas goçan" ⁽³⁴⁾.

También se produjo el fenómeno inverso, de inmigración de indígenas al Tucumán. En 1655 el gobernador de este distrito, Mercado y Villacorta, dispuso realizar un empadronamiento de indios extraños, porque "en las ciudades Pueblos chacras y estancias desta prouincia ay muchos yndios que no son naturales dellas sino de las del peru Paraguay y otras partes los quales no reconocen por encomendero mas de a la persona en cuyo servissio asisten". El objeto era cobrarles las tasas debidas a la real hacienda, pero al mismo tiempo el gobernador aseguraba que no se molestaría a esos indios en la "libertad que goson" ⁽³⁵⁾.

Fuera de estos cambios de distrito, muchos indios eran llevados por sus encomenderos a trabajar en sus estancias y en sus casas, perdiendo así el contacto con la tribu ⁽³⁶⁾. Esta costumbre, que fue una de las

31. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, 680, Washington, 1948, cit. por Alvaro Jara, 204.

32. José Torre Revello, *Esteco y Concepción del Bermejo, dos ciudades desaparecidas*, xiii, Buenos Aires, 1943.

33. Academia Nacional de la Historia, *Actas capitulares de Corrientes*, III, 483, Buenos Aires, 1942.

34. Comisión Oficial del IV Centenario de la primera fundación de Buenos Aires, 1536-1936, *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*, I, 278, Buenos Aires, 1941.

35. Archivo municipal de Córdoba, *Actas capitulares*, Libro décimo, 437-438, Córdoba, 1953.

36. Véase por ejemplo, la descripción del curato de Marapa (Tucumán) hecha en 1685 por el Vicario de la ciudad de San Miguel (en *Documentos históricos y geográficos cit.*, I, 332-340 y en *Documentos del archivo de Indias para la*

irregularidades o contravenciones mas criticadas porque entorpecía la enseñanza de la religión y privaba a los indígenas de auxilio espiritual, dio origen al peonaje de las estancias, incorporado en cierto modo a la tierra, que trabajaba en ella por un magro salario. Pero también produjo un mayor contacto de esos indios con los demás elementos de la sociedad, los afianzó en sus puestos dándoles seguridad y estabilidad, les permitió vivir permanentemente con sus familias, favoreció el mestizaje y produjo la gradual incorporación del indio al ambiente de la sociedad hispanoamericana.

Con alguna frecuencia, el indígena sometido se iba civilizando poco a poco. No todos se acomodaban al régimen de la encomienda. Algunos aprendían oficios, otros trabajaban como peones a sueldo en las estancias y chacras de los españoles, y no faltaban las indias dedicadas al servicio doméstico en las ciudades, que lograban en ellas una posición mas satisfactoria y un tratamiento familiar.

Este vasto proceso de cambio en las condiciones de vida de los naturales especialmente notables en el Tucumán, contribuyó a disgregar los pueblos facilitando un cierto ascenso social de los mas capacitados. De esta manera se acentuó la mezcla de razas que fue cambiando la fisonomía étnica del país no solo mediante la unión del blanco con la india sino también recibiendo el aporte a veces considerable de los originarios del Africa. Todos estos grupos, llamados genéricamente "castas", llegaron a tener en el siglo XVIII mayor importancia numérica que los indios puros.

Otra circunstancia fundamental contribuyó a aumentar esa movilidad del indígena, sobre todo en el Tucumán. Las ciudades establecidas tuvieron que luchar casi constantemente contra los peligros de los indios no sometidos. Su vecindad impedía el adecuado desarrollo de esas poblaciones y aún su simple existencia pacífica. Las campañas y los intentos de evangelización realizados entre los diaguitas no dieron resultado, y entonces el gobernador Mercado y Villacorta se propuso resolver definitivamente el problema. Después de la primera expedición, en 1659,

historia del Tucumán, I, 354-368, Buenos Aires, 1923). Al mencionar a cada pueblo informa acerca del número de indios y sus ocupaciones. Indica que en el pueblo de Marapa hay 32 indios, "fuera de unos Mestizos, y otros foraneos que estan casados en dho Pueblo", siendo todos ellos "buenos oficiales de Carpinteria"; en otro pueblo los 16 indios de que se componía estaban en la chacra del encomendero; una encomienda; de 16 indios no tenía ninguno, pues 12 salieron "fletados" (sin duda conduciendo ganado) y los cuatro restantes estaban en la chacra del español; en otra encomienda de seis indios solo quedaba uno en el pueblo; en Gastona el pueblo se componía "de diez indios presentes, y mas de 20 ausentes Con su Curaca"; eran indios que no querían hablar sino en español, "ni andar descalzos, Ni con Monteras, Sino Con medias, y zapatos, Sombreros; y Capas Como los Españoles". En todo el curato había "diez y seis estancias de Españoles Los Mas mui pobres, ay en todas ellas quarenta indios Conchauados unos foraneos y otros de los Pueblos ia mencionados". La mayor parte eran labradores, otros aserradores y carpinteros, y hasta había un indio "Aespañolado en sus tratos, Mui Cortes, i buen oficial de Zapateria". En 1692 los indios de Casavindo y Cochínoca (Jujuy) "los mas de ellos asisten en dos haciendas de dho Encomendero" (Documentos históricos y geográficos cit., I, 360).

repartió "cerca de mil piezas, entre indios, mujeres y chusma", entre los soldados que habían contribuido a dominarlos (37). Y al final de la segunda campaña, en 1665, "resolvió apartar de la vecindad de las serranías las más numerosas parcialidades... poniéndose en viaje hasta seiscientos y sesenta familias" con destino a Buenos Aires (los quilmes), Córdoba, La Rioja, Catamarca y Esteco (38). De esta manera desaparecieron los diaguitas. Hubo otras distribuciones de indios cautivados, tanto del Chaco como en Santa Fe, que se convirtieron en peones de las estancias o en trabajadores al servicio de sus nuevos patrones, sin estar congregados en forma de pueblo (39).

Todo este proceso nos demuestra la activa transformación que sufrieron los sistemas ideados originalmente para establecer, mediante normas rígidas, un régimen de vida de las comunidades indígenas. Estas fueron desapareciendo poco a poco, a lo largo del siglo XVII, por efecto de las migraciones a otros distritos, del traspaso de los indios a las estancias o a las ciudades, y de la distribución de todos ellos en pequeños grupos que ya no podían tener una organización propia. Esta disgregación de las tribus y aun de las familias indígenas condujo naturalmente al mestizaje que la legislación trataba de evitar por razones morales. Al trasladarse a otras regiones como el Alto Perú, Chile o el Río de la Plata, los indios dejaban abandonados a sus hijos y a sus mujeres, lo cual daba ocasión a nuevas uniones ilegítimas que en definitiva contribuyeron a la modificación racial del país.

4. *Disminución de las encomiendas*

Para tener una idea mas precisa de la importancia numérica del sector indígena sometido a la encomienda conviene dar algunas cifras ya conocidas. Cuando aun no había concluido la fundación de ciudades en el Tucumán, en 1583, Pedro Sotelo Narváez calculaba que había 27 ó 28,000 indios encomendados, distribuidos entre 153 vecinos de cuatro ciudades (40). Al concluir el siglo XVI, el gobernador de esa provincia hacía

37. Carta del gobernador Mercado y Villacorta, mayo 5 de 1661, en Sanuario de Nuestra Señora del Valle, III, Documentos del archivo de Indias para la historia del Tucumán, I, 236, Buenos Aires, 1923.

38. Carta del mismo gobernador, enero 27 de 1666, en id., I, 267 y en Guillermina Sors, Quilmes colonial, 87, La Plata, 1937.

39. En 1663 se repartieron 150 piezas de indios entre los oficiales y soldados de Santa Fe, con cargo de su buen tratamiento y enseñanza cristiana, prohibición de venderlos y de utilizar sus servicios hasta que el rey resolviera (Actas del cabildo de la ciudad de Santa Fe, 2ª serie, I, 175, Santa Fe, 1942). En el Tucumán; el gobernador Angel de Peredo repartió mas de 2,000 indios del Chaco, en 1673, entre los vecinos que habían colaborado en la campaña destinada a reducirlos (Torre Revello, Esteco y Concepción de Bermejo; cit.; 86).

40. Pedro Sotelo Narváez, Relación de las provincias del Tucumán, en Roberto Levillier, Nueva crónica de la conquista del Tucumán, III, 324-331, Buenos Aires, 1931; en Ricardo Jaimes Freyre, El Tucumán colonial, 83-100, Buenos Aires, 1915; y en Documentos históricos y geográficos cit., I, 79-85.

ascender ese número a 56,500, lo cual parece algo exagerado ⁽⁴¹⁾. A partir de entonces se advierte la disminución de los indígenas. En 1607 eran 18,056, repartidos entre 277 vecinos y 15 soldados ⁽⁴²⁾. En 1673 quedaban 12,107 indios tributarios y 178 encomiendas ⁽⁴³⁾. En 1702 había 1,550 y 168 encomiendas ⁽⁴⁴⁾. Y en 1719 se produjo un aumento que elevó esa cantidad a 2,322, repartidos entre 97 vecinos, sin contar 108 encomenderos de corta entidad cuyos indios no fueron empadronados ⁽⁴⁵⁾.

Muy inferiores son las cifras del Litoral. En 1609 los indios sometidos no pasaban de 3,000, y en los padrones de 1673 y 1677 este número no excede de 1,000 ⁽⁴⁶⁾. En Cuyo, un padrón de 1695 solo señala la existencia de 633 tributarios y de 51 encomiendas ⁽⁴⁷⁾.

Desde principios del siglo XVIII la legislación tiende a incorporar a los indios a la corona, suprimiendo las encomiendas concedidas a particulares. Entre 1701 y 1771 el rey no confirmó mas que 22 mercedes de esta clase en el Tucumán ⁽⁴⁸⁾, y en Cuyo ya no quedaba ninguna en la última fecha mencionada ⁽⁴⁹⁾. Tampoco subsistieron encomiendas en Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos, y a fines del siglo XVIII puede afirmarse que en nuestro territorio solo quedaban muy pocas en Corrientes y en la intendencia de Salta del Tucumán. En las instrucciones que

41. Carta del gobernador Juan Ramírez de Velazco, enero 5 de 1596, en Documentos históricos y geográficos cit., I, 148; en Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Gobernación del Tucumán, Papeles de gobernadores en el siglo XVI, 1ª parte, 316, Madrid, 1920; y en Jaimes Freyre, El Tucumán del siglo XVI, 230, Buenos Aires, 1914.

42. Carta del gobernador Alonso de Ribera, marzo 19 de 1607, en Documentos históricos y geográficos cit., I, 174. Ver también Torre Revello, Esteco y Concepción del Bermejo, 41.

43. Emilio Ravignani, La población indígena de las regiones del Río de la Plata y Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII, en Universidad Nacional de La Plata, Actas y trabajos científicos del XXVº Congreso Internacional de Americanistas, II, 287-305, Buenos Aires, 1934.

44. Santuario de Nuestra Señora del Valle, IV, Documentos del archivo de Indias para la historia del Tucumán, II, 1-18, Tolosa, 1927. Solo se computaron los indios de tasa, de 18 a 50 años.

45. Id., 16-38. Este aumento se debió probablemente a los repartos de indios efectuados por el gobernador Urizar y Arespachaga. Refiere éste, en carta de agosto 4 de 1714, que para prevenir las invasiones de los indios del Chaco hacía salir cada año el tercio de una de las ciudades, y adjudicaba las presas a los soldados por vía de encomienda (R. P. Pablo Pastells, S.J., Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, V, 345, Madrid, 1933).

46. Manuel M. Cervera, Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe, 1773-1853, I, apéndice, 79, Santa Fe, 1907; Enrique de Gandía, Francisco de Alfaro y la condición social de los indios, 547-557, Buenos Aires, 1939; Raúl A. Molina, El estatuto cit., 259-267.

47. Horacio Videla, Historia de San Juan, cit., I, 346.

48. Edberto Oscar Acevedo, La gobernación del Tucumán en el Virreinato del Río de la Plata (1776-1783), en Anuario de Estudios Hispanoamericanos, XIV, 61, Sevilla, 1957.

49. Edberto Oscar Acevedo, Informe sobre la documentación histórica relativa a Cuyo existente en el archivo (y biblioteca) nacional de Santiago de Chile, 141 y sig., Mendoza, 1963. En 1771 el corregidor de Cuyo, comisionado para la visita y registro de las encomiendas de ese distrito, manifestó que era notorio que no existían (Id., 206).

se dieron al virrey Juan José de Vertiz en 1778 se le ordenaba no renovar las encomiendas a medida que fueran vacando, e incorporar a la corona los indios tributarios.

Esta paulatina extinción de las encomiendas obedece, como ya lo hemos demostrado, a un doble proceso de transformación social: la emigración a otras regiones y el cambio de sistema de vida de los indios, que pasan voluntariamente o no de un régimen de comunidad en sus pueblos a otro de existencia individual en las ciudades o en las estancias de los españoles.

La emigración a otras regiones, como el Alto Perú y Chile, privó a nuestro territorio de miles de indígenas que permanecieron en esas provincias atraídos por las mejores condiciones de vida y por la mayor demanda de trabajadores que allí existía en el siglo XVII. Pero desde fines de esa centuria cambia el destino de esos traslados, que se orientan preferentemente hacia el Litoral. Esta última región, y sobre todo Buenos Aires, atraen pobladores del Paraguay y del Tucumán, que ya no son solamente indios, sino también mestizos y mulatos. Este proceso migratorio se acentúa durante la segunda mitad del siglo XVIII, porque la región de Entre Ríos queda pacificada con la derrota de los charrúas (1749), y porque en todas partes la ganadería, el comercio de cueros y el contrabando alcanzan extraordinario desarrollo, sin contar con la abundancia de campos feraces que permite ubicar a numerosas familias.

No conocemos datos que permitan tener una idea precisa de la importancia de esas migraciones en el siglo XVIII. Sin embargo, el censo levantado en la campaña bonaerense en 1744 demuestra que esa zona, y sobre todo el norte del distrito, fue poblada por elementos de origen local, nacidos en esa campaña, y también por otros que procedían de Santa Fe, de Córdoba, de Santiago del Estero, de Corrientes, del Paraguay y de otras regiones. La población rural de Buenos Aires, Según ese censo, ascendía a 4,889 blancos, 620 negros y mulatos y 532 indios⁽⁵⁰⁾. Los blancos eran evidentemente el producto de un mestizaje reciente que en buena parte era oriundo de otras regiones. Coni ha sostenido (aunque sin conocer los datos de ese empadronamiento), que "la pampa porteña no fue poblada por mestizos de indios locales, ni por españoles entrados por el Río de la Plata, sino por indios, mestizos y criollos bajados del interior y Paraguay"⁽⁵¹⁾. Lo mismo ocurrió en Entre Ríos después de desaparecidos los charrúas, pues allí se instalaron pobladores nuevos que en 1783 fundaron las villas de Gualaguay, Gualaguaychú y Concepción del Uruguay.

50. Documentos para la historia argentina, X, 507-709.

51. Emilio A. Coni, *El gaucho*, Argentina-Uruguay-Brasil, 37, Buenos Aires, 1945.

5. *El mestizaje*

La mezcla de razas se produjo con desigual intensidad en las diversas regiones de nuestro país, dependiendo de la abundancia o escasez de mujeres indígenas y del mayor o menor contacto que éstas tenían con los blancos. Pero además en este proceso de transformación racial intervienen también los elementos de origen africano, para producir un conglomerado étnico que no respondía a características uniformes.

El principio del mestizaje, en la antigua gobernación del Río de la Plata, debe buscarse en el Paraguay. Allí los españoles se vincularon estrechamente con los indios carios, formando una población que muy pronto contó con una gran abundancia de "mancebos de la tierra". Los documentos hacen ascender a varios miles el número de estos mestizos, y agregan también que su presencia suscitaba una gran desconfianza de las autoridades porque eran rebeldes, ociosos, preferían vivir entre los indios y no habían recibido la misma educación de los españoles.

Del Paraguay salieron las expediciones que fundaron las cuatro ciudades del Litoral argentino (Santa Fe, Buenos Aires, Concepción del Bermejo y Corrientes, 1573-1588), formadas por una mayoría de elementos "nacidos en la tierra", según la expresión de Garay⁽⁵²⁾. Entre éstos, sin duda, predominaban los mestizos, porque los criollos o blancos puros eran muy pocos debido a la escasez de mujeres europeas.

Las ciudades así fundadas no repitieron sino en muy limitada proporción la experiencia del Paraguay. La falta de indios sometidos y su resistencia al contacto con el blanco, que los hacía trabajar, impidieron que la mezcla de razas asumiera proporciones importantes en los siglos XVI y XVII. Concepción del Bermejo fue destruida por los indios del Chaco en 1632 y Santa Fe, acosada por las sucesivas invasiones de aborígenes, tuvo que ser trasladada mas al sud hacia 1660. Buenos Aires nunca contó con indígenas sedentarios en su distrito, y su población fue aumentando más por el aporte inmigratorio que por crecimiento vegetativo. Solo en Corrientes se produjo un proceso de mestizaje de cierta importancia que mas adelante, en el siglo XVIII, iría en aumento.

En Cuyo también hubo, desde el principio, una población mestiza procedente de Chile. Una de las familias mas numerosas de San Juan resultó del matrimonio de Juan Eugenio de Mallea con la hija del cacique huarpe Angaco, la cual fue bautizada Teresa de Ascencio⁽⁵³⁾. Pero tanto allí como en otras partes el mestizaje fue casi siempre de origen ilegítimo. La mezcla de razas en Cuyo se vió sin duda favorecida en los siglos XVI y XVII por la emigración a Chile de numerosos indígenas,

52. Carta de Juan de Garay al rey, abril 20 de 1582, en Correspondencia de la ciudad de Buenos Ayres cit., I, 425, y en Garay, fundador de Buenos Aires, 90, Buenos Aires, 1915.

53. Horacio Videla, Historia de San Juan, cit., I, 310-313.

los cuales dejaban abandonadas a sus hijas y mujeres. Como la raza huarpe se sometió pacíficamente a los españoles, la simbiosis fue mas abundante que en las ciudades del Litoral.

Lo mismo ocurrió en las regiones del Tucumán que dominaron los españoles. Allí también la emigración de indios dejó en la orfandad a muchas mujeres aborígenes, y el proceso del mestizaje se vió además favorecido por la instalación de numerosas familias indígenas en las estancias, chacras y casas de los conquistadores, lo cual permitió un activo contacto racial que, aunque opuesto a la intención legislativa y a las normas religiosas, fue cambiando poco a poco la fisonomía étnica de esa provincia.

Durante el siglo XVIII el mestizaje evoluciona de manera distinta y adquiere mayor importancia el aporte africano. Existen varios censos que se hicieron en la época de la creación del Virreinato, y que nos permiten tener una idea mas ajustada de la población existente. Sin embargo, esos empadronamientos solo nos dan las cifras relativas a los grupos raciales primarios, y rara vez discriminan a los mestizos. Estos últimos aparecen, por lo tanto, entre los indios o los blancos según su mayor o menor proporción de sangre aborigen.

En 1778 la ciudad de Buenos Aires contaba con 24,754 habitantes divididos en 16,268 españoles, 544 indios, 674 mestizos, 3,153 mulatos y 4115 negros (⁵⁴). En la campaña (sin incluir la jurisdicción de la villa de Luján), el mismo censo enumera 12,925 habitantes: 9,732 españoles, 1,543 indios, 1,020 mulatos y 630 negros. Parece evidente que la mayor parte de los censados como españoles en la campaña eran mestizos.

La gobernación del Tucumán tenía, según el padrón de 1778, un total de 126,004 habitantes. Entre ellos el 27,7% eran españoles (34,969), el 28% indios (35,324) y el 44,2% negros, zambos y mulatos (55,711). No aparecen los mestizos, que por lo tanto hay que extraer de las cifras correspondientes a los blancos y a los indios(⁵⁵). Llama poderosamente la atención el elevado porcentaje de sangre africana (que incluía a 11,410 esclavos), y su mezcla con los blancos y los indios. En esta gobernación el 78% de los habitantes vivía en las parroquias rurales, lo cual significa que esa población diseminada en las campañas era principalmente mestiza, indígena y de raza total o parcialmente negra.

En la región de Cuyo el censo de 1777 dió un total de 23,411 habitantes, entre los cuales 9,834 blancos, 5,487 mestizos, 4,168 indios y 3,922 mulatos y negros (⁵⁶). Solo en este distrito podemos tener una idea

54. Censo de 1778 en Documentos para la historia argentina, XII, cuadro entre págs. 120-121.

55. Documentos del archivo de Indias para la historia de Tucumán, cit., II, 380.

56. José Torre Revello, La población de Cuyo a comienzos del virreinato, etc., en Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, XXIII, 77-84, Buenos Aires, 1939.

mas o menos exacta de la importancia del mestizaje, aunque cabría suponer que algunos fueron incluídos entre los blancos.

Esos censos no comprendieron las zonas de Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Misiones y Luján, circunstancia que nos impide conocer estadísticamente la población de esas regiones que son las mas interesantes, porque en ellas se estaba produciendo un activo proceso de inmigración y de mezcla de las tres razas originales.

En el siglo XVIII la raza blanca pura dejó de ser un factor primordial en el proceso del mestizaje. Se acentúa entonces la jerarquización social fundada en la pureza de sangre, y se produce el rechazo de los grupos inferiores que son comúnmente de origen ilegítimo. La abundancia de castas permite a los blancos realizar uniones accidentales con mestizas y mulatas, pero cada vez fueron menos frecuentes sus contactos con indias puras.

El mestizaje —comprendiendo en este término a quienes tenían una ascendencia parcialmente africana —se mantiene y difunde mediante las uniones entre esas castas, y las de ellas con los negros y los indios. Toda esa mezcla produce una población que muestra todas las variedades raciales, pero que poco a poco va formando un tipo relativamente uniforme por sus costumbres, por sus tendencias y por su ubicación en la sociedad.

Durante el último tercio del siglo XVIII apareció un nuevo factor en esa evolución étnica. Los indios de las Misiones jesuíticas habían vivido hasta entonces en una situación de aislamiento casi absoluto con respecto a los demás grupos de la población, y fueron lo suficientemente numerosos como para sobrepasar en ciertos momentos la cifra de cien mil habitantes. El nuevo sistema impuesto después de la expulsión de la Compañía suprimió esa separación racial autorizando a los españoles a instalarse en las Misiones. Pero además —y ésto fué lo fundamental— el régimen así creado condujo a la explotación de los indígenas provocando entre ellos un creciente descontento que dió origen a la emigración de grupos cada vez más numerosos. “De los huídos buena parte pasó al Brasil y el resto se dispersó por Buenos Aires, Montevideo, Paraguay, Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes; los que tenían oficios se dirigieron a las ciudades, los trabajadores no especializados se conchavaron como peones en las estancias de la campaña” (57). En 1802 solo quedaban 23,258 indígenas en los quince pueblos misioneros establecidos en el actual territorio argentino (58).

Parte importante de ese mestizaje, derivado de la cruce de las tres razas puras, formó un núcleo numeroso de población rural que fue adquiriendo o creando formas de vida lo suficientemente originales como

57. José M. Mariluz Urquijo, *Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas*, en *Estudios Americanos*, nº 25, 325, Sevilla, 1953.

58. Julio César González, *Datos estadísticos acerca de la población de los pueblos de Misiones en los años 1802 y 1803*, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, XXVII, 334-344, Buenos Aires, 1943.

para distinguirse de los demás sectores sociales y recibir el nombre genérico de gauchos.

Este grupo aparece en el Litoral desde principios de siglo XVIII. Se trata de un conjunto de elementos mas o menos nómades que vive de la utilización del ganado mostrenco que se ha multiplicado en la zona de Entre Ríos y en la Banda Oriental. Abandonado por sus dueños o incapaces éstos de cuidarlo, en virtud de su dispersión, ese ganado servía de alimento a los pobladores de la campaña que al mismo tiempo vendían los cueros para la exportación. Mas adelante ese sector se extiende hacia las imprecisas fronteras del Brasil y se mezcla con los mameucos y con los indios guaraníes para formar un conglomerado social dedicado principalmente al contrabando de ganado y a la venta de cueros. Estas actividades ilícitas dan origen a una población inestable, perseguida por las autoridades, escurridiza, cuyas formas de vida ya no son las de los indios puros ni imitan las de los blancos civilizados. Su carácter se endurece, desprecian la disciplina del trabajo honrado, son valientes, combativos, diestros en las faenas del campo, viven al margen de la ley y por lo tanto sin sujetarse a las normas jurídicas, no respetan ni la propiedad ni la mujer, y en definitiva van creando costumbres, formas de vida, un idioma y hasta un arte primitivo que son sin duda originales.

Los gobiernos, frente a estos marginados sociales, adoptan una actitud persecutoria. Se les llama vagos, malentretenidos, ociosos, salteadores, y se busca eliminarlos mediante disposiciones de carácter policial. Mas adelante adquieren el nombre de changadores, pero a mediados del siglo se les aplica la denominación de gauderios. Por último, al menos desde 1771, son llamados gauchos. En la época del Virreinato se advierte con mas claridad que este problema no puede resolverse con medidas policiales, y se realizan algunos esfuerzos no siempre coherentes para crear poblaciones, distribuir tierras y afincar a ese sector social o incorporarlo a las milicias organizadas. Pero esta política no alcanzó resultados definitivos. Los habitantes rurales sin ocupación permanente aparecen también en las demás regiones, porque la organización económica no está capacitada para dar trabajo a ese conjunto humano que ha crecido en proporción superior a la que tuvo el desarrollo de las actividades productivas.

Los gauchos, desde el punto de vista étnico que aquí nos interesa, no pertenecían a una raza ni formaban un conjunto homogéneo. Eran un resultado de la mezcla de indios, mestizos españoles y portugueses, negros y mulatos. Pero la constante simbiosis de todos esos grupos tan distintos acabó por dar origen a un tipo étnico en el cual predominaron, combinados, los caracteres blancos e indígenas (⁵⁹).

59. Sobre los gauchos, además del Libro de Coni citado en la nota 51, ver: Madaline Wallis Nichols, *El gaucho*, Buenos Aires, 1953; Ricardo Rodríguez Molas, *Antigüedad y significado histórico de la palabra "gaucho"* (1774-1805), en *Bole-*

6. *Condición social de los mestizos*

Como ya lo señalamos anteriormente, muchas de nuestras ciudades fueron fundadas por españoles y mestizos, en una acción conjunta que excluía distingos sociales. Cuando los mestizos descendían de jefes peninsulares o de la nobleza indígena alcanzaron posiciones superiores que también se transmitieron a sus descendientes. Debe señalarse, no obstante, que por lo general las encomiendas, las mercedes de tierras y los cargos públicos fueron distribuidos preferentemente entre los blancos, creando así un principio de diferenciación social que se iría acentuando con el tiempo.

La abundancia de mestizos, sobre todo en el Paraguay, suscitó ciertos recelos a las autoridades. El tesorero Hernando de Montalvo señalaba que "la gran neçesidad destas provincias de presente tienen Es jente española porque ay ya muy pocos de los viejos conquistadores la jente de mancebos ansy criollos como mestizos son muy muchos y cada dia van en maior aumento ay de çinco partes las quatro y media dellos... son amigos de cosas nuevas vanse cada dia mas desvergonzando con sus maiores tienenlos y an tenido en poco" (60). El licenciado Cepeda, de la audiencia de Charcas, exponía al rey la conveniencia de nombrar en el Paraguay "gouernador de edad y bondad valor y espiriengia... para que le tengan respeto y obedezcan los soberuios e ynquietos moços criollos y mestizos que la mandan y van usurpando los officios de justicia y rrepublica que no puede parar en bien la tierra que tal gente y hedad rrige y manda" (61). Fray Juan de Rivadeneyra, aunque elogiaba su destreza, señalaba también sus defectos: "son todos muy buenos hombres de a caballo y de pie... lindos arcabuzeros... yngeniosos y curiosos y osados en la guerra y aun en la paz no son muy humildes ni aplicados a trabajos de mano" (62).

Alguna oposición hubo entre los españoles peninsulares y los criollos y mestizos que los superaban en número. Las referencias anteriores son suficientes para demostrar la preocupación que causaba esta abundancia de elementos sin arraigo ni educación, que no habían conocido las tradiciones ni las formas de vida de la metrópoli. Además de su indisciplina y de su escasa inclinación al trabajo, parece evidente que tuvieron

tín del Instituto de Historia Argentina doctor Emilio Ravignani, 2ª serie, I, 144-164, Buenos Aires, 1956; y Fernando O. Assunção, *El gaucho*, en *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, XXIV, 365-918, Montevideo, 1964.

60. Carta de octubre 12 de 1585, en *Correspondencia de los oficiales reales de hacienda del Río de la Plata con los reyes de España*, I, 364, Madrid, 1915. Conf.: cartas anteriores del mismo Montalvo, en *Id.*, I, 317 y 325.

61. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, La audiencia de Charcas, III, 116, Madrid, 1922: carta de marzo 15 de 1591.

62. Descripción de la gobernación del Río de la Plata, 1581, en Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Papeles eclesiásticos del Tucumán, II, 267, Madrid, 1926.

cierta aspiración al predominio político sin llegar, empero, a pretender separarse. La sublevación de los criollos santafecinos en 1580 ⁽⁶³⁾, la elección de Hernandarias en 1592 ⁽⁶⁴⁾ y el ascendiente que lograron en Córdoba los "hombres mozos" antes de 1588 ⁽⁶⁵⁾, son síntomas de un malestar que la corona y los gobernantes superiores consiguieron reprimir de inmediato.

Durante el siglo XVII no volvió a manifestarse esa discrepancia en el territorio argentino, ni resurgieron aquellas aspiraciones al mando político. Los mestizos, aparentemente, se dividieron en dos grupos según su mayor o menor proporción de sangre blanca, su cultura y su capacidad. Los primeros se incorporaron naturalmente al elenco superior de la sociedad y se confundieron con los españoles, mientras los demás permanecieron en la clase baja o media de la misma.

Solo estos últimos tuvieron ciertas incapacidades y ciertas obligaciones impuestas por las leyes, que por lo común se aplicaban también a las demás castas. En 1588 la corona dispuso que los mestizos solo fueran admitidos al sacerdocio "precediendo diligente averiguación é informacion de los Prelados sobre vida y costumbres, y hallando que son bien instruidos, hábiles, capaces y de legítimo matrimonio nacidos" ⁽⁶⁶⁾. No podían ser escribanos ⁽⁶⁷⁾, ni vivir en pueblos de indios ⁽⁶⁸⁾, ni ser protectores de éstos ⁽⁶⁹⁾, ni utilizarlos como cargueros ⁽⁷⁰⁾. Su falta de "méritos y servicios" los inhibía de acceder a los cargos públicos y de

63. Se ha exagerado la trascendencia de este movimiento, asignándole aspiraciones separatistas. Manuel M. Cervera dice con razón que "no fue mas que una aspiración Legal de los mancebos que habían conquistado el país, a objeto de gobernar la ciudad y no ser relegados a segundo término, por gentes venidas de otras partes... No aparece aquí, ni patriotismo local, ni ideas de independencia" (Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe, cit., I, 186).

64. "los naturales desta tierra q.e Por otro nombre se llaman mestiços que es buena gente de guerra y muy dóciles para lo que se les manda Pero tan fáciles que en auiedo quien los induça estan tan aparejados para el mal como para El Vien y a esta causa por Relaçion que tube En el brasil de Vz. nos de estas prouinçias supe que ay en ellas dos bandos El Vno español nacidos en españa y de español y española y el otro de los dichos naturales mestiços En consecuencia hijieron la lecion de Hernandarias de Sayabedra q.e es criollo El qual es muy honRado y muy leal vasallo y criado de Vm.d" (carta del gobernador Diego Rodríguez de Valdéz y de la Banda, mayo 20 de 1599, en Sociedad de Historia Argentina, Anuario de Historia Argentina, año 1941, 517, Buenos Aires, 1942; y en Documentos históricos y geográficos cit., I, 161). La elección de Hernandarias, en 1592, fue consecuencia de la orden dada por la audiencia de Charcas, que al excluir de los cargos de gobierno a todos los parientes del adelantado Torres de Vera y Aragón dispuso que los cabildos los reemplazaran eligiendo tenientes de gobernador.

65. El gobernador Juan Ramírez de Velazco ordenó al cabildo de Córdoba, en noviembre 10 de 1588, que eligiera para los cargos concejiles personas de 35 años para arriba, y no se continuara la práctica de nombrar "hombres mozos procurando escusar en los dichos oficios y cargos los hombres viejos principales y de calidad casados y de buen exemplo y costumbres y de quien la republica y mancebos an de ser bien gobernados" (Archivo municipal de Córdoba, Libro II 66-68, Córdoba, 1882).

66. Recop., I.vii.7.

67. Id., V.viii.40

68. Id., VI.iii.21 y 22.

69. Id., VI.vi.7.

70. Id., VI.xii.13.

conseguir mercedes de tierras, porque estos beneficios se otorgaban solamente a quienes integraban los elencos superiores de la sociedad. Los mestizos, del mismo modo que todos los demás elementos de la sociedad, tenían obligación de trabajar ⁽⁷¹⁾, y fueron constantes las disposiciones que se dictaron para obligar a todas las castas a ocuparse y tener patrones estables y conocidos en cada lugar.

El rechazo de los mestizos, por parte de los españoles que se consideraban mas elevados, se fue acentuando a lo largo del siglo XVIII. En ciertas ocasiones se los excluyó de los colegios y escuelas, o se impuso una separación rigurosa para evitar que se mezclaran con los blancos ⁽⁷²⁾. El gobernador Vertiz, en un bando de 1770 imponía penas diferentes por las mismas contravenciones, según se tratara de españoles "o Persona que goce privilegio de tal", por un lado, y de negros, mulatos, indios y mestizos por el otro ⁽⁷³⁾. En la segunda mitad de dicha centuria se sostenía que la desigualdad racial era suficiente para impedir los matrimonios ⁽⁷⁴⁾. Y estas diferenciaciones sociales se extendieron también a las milicias, a los gremios y a las cofradías religiosas, configurando una sociedad jerárquicamente constituida.

71. La real cédula de noviembre 24 de 1601, dictada para todas las Indias con el objeto de suprimir el servicio personal de los aborígenes, sin perjuicio de hacerlos trabajar, dispuso también "que de la misma manera sean compelidos los españoles de condición servil y ociosos que ouiere y los mestizos negros mulatos y zambahigos libres y que no tengan otras ocupación ni oficio para que todos trauajen y se ocupen en el seruicio de la republica" (Fr. Miguel Agia, *Servidumbres personales de indios*, estudio y edición preliminar de F. Javier de Ayala, xxxiii, Sevilla, 1946; incluida en la *Reocp.*, VI.xii.1).

72. El cabildo de Buenos Aires, en 1723, ordenó al maestro de primeras letras que enseñara a leer y escribir a los españoles e indios, pero solamente la doctrina cristiana a los mulatos y mestizos, teniéndolos separados (Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, serie II, V, 51, marzo 8 de 1723, cit. por Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, II, 162, Buenos Aires, 1954).

73. Documentos para la historia del Virreinato del Río de la Plata, I, 1, Buenos Aires, 1912.

74. Raúl de Labougle, *Litigios de antaño*, 20 y sig., Buenos Aires, 1941, refiere varios casos. Sobre la condición de los mestizos y demás castas ver también mi artículo *La condición jurídica de los grupos sociales superiores en la Argentina* (siglos XVI a XVIII), en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, nº 12, 134-146, Buenos Aires, 1961.

Apuntes antropométricos del mestizaje en la sierra norte del Perú

Por Aída Vadillo de Romani

y

Julio Romani Torres

Ponemos a consideración del Congreso sobre "Ideas y Procesos del Mestizaje en el Perú", algunas observaciones de Antropología Física llevadas a cabo en cuatro comunidades de la Provincia de Ayabaca en el departamento de Piura.

El trabajo ha sido realizado en base a una muestra de 114 individuos tomados de las comunidades de Ayabaca, Chocán, Joras y Huachu-ma, con el deseo de estudiar algunos de los elementos esenciales de la morfología racial del mestizo del extremo norte del país, tratando de contribuir al descubrimiento de la realidad antropobiológica de los pueblos aislados por factores geográficos o políticos después de su primer contacto con el hombre blanco hace tres o cuatro siglos.

La recopilación del material en las citadas comunidades se ha llevado a cabo gracias a la iniciativa y apoyo del Prof. Vellard, a quien le interesó el estudio de la zona; datos que posteriormente hemos completado, incrementando la documentación para el presente trabajo.

Creemos que el intento de realizar un estudio antropobiológico, es de suma importancia en nuestro país donde se ha hecho casi nada por lograr una dilucidación de la problemática racial, cuya evidencia vivimos.

La Provincia de Ayabaca para nuestra investigación, es una de las más representativas, en cuanto se refiere al tipo de mestizaje predominante en su población. Sabemos que esa zona ha recibido, del europeo un gran aporte genético y cultural en los primeros años de la conquista, quedando muy pronto aislada, sin incremento racial extraño y con un régimen social y familiar sustentado en una tradicional endogamia. No es de las poblaciones nuevas, forjadas después de la presencia de inmigración reciente de europeos, africanos, asiáticos, etc. que se han formado

genotípica y fenotípicamente en tiempos contemporáneos como sucede en otras zonas del país. Sin embargo, se trata de un sector de la población peruana denominado "mestizo", aunque institucionalmente reconocido como Comunidad Indígena y culturalmente casi nivelado a lo que llamamos "nuestra civilización", por lo que la composición genética de este grupo como fenómeno regional no puede definir la naturaleza biológica de la inmensa población considerada "mestiza" en el Perú. Con criterio estrictamente genético el término "mestizo" tendría que ser aplicado en dimensiones universales, ya que no existen razas puras.

Creemos que el soporte material (humano) en el que se sustentan las tradicionales "Comunidades Indígenas", cimiento de varias nacionalidades latinoamericanas, es el producto de una conjugación de linajes humanos que no habían tenido hasta su primer contacto en 1492 ningún nexo cultural, ni racial. Habían evolucionado independientemente.

No se puede hablar sino en sentido figurado del choque de dos razas, porque no es posible dar una definición honesta de lo que cada raza es y hasta donde la pureza del grupo étnico responde o no a las definiciones que hay para el contenido de este concepto. Sabemos que ambos pueblos, en sentido amplio, eran el producto de un variado y largo mestizaje, pero presentan al mismo tiempo su propia homogeneidad nacional o regional, por lo que frente a frente les encontramos caracteres sino del todo opuestos, sí muy diferentes.

Es a base de esos elementos de diferenciación, que debemos analizar al mestizo, interesarnos para descubrir cual es el papel biológico y social del mestizaje en nuestras poblaciones actuales, que interacciones han primado en el proceso genético normal, descubrir si se han dado mutaciones notables, si ha actuado la selección natural y la influencia del ambiente y si es posible llegar a determinar cuales son los factores hereditarios esenciales de los grupos contemporáneos, si la colonización española ha iniciado tan profundamente como en la vida social en la constitución racial y en las disposiciones psíquicas de los pueblos conquistados.

Es nuestro deseo llegar por lo menos al planteamiento del problema, para estimular trabajos futuros, ya que los mismos estudios e investigaciones antropológicas están hoy, sometidos por muchos a una inquietante pregunta: de si todavía tienen interés en el estado actual de los contactos y mestizaje entre los pueblos del mundo.

Pero las ciencias antropológicas por la universalidad de su objeto no pueden tolerar los "pueblos desconocidos" y sea cual fuere el estado de su mestizaje no dejan de interesarles. No pueden volverse indiferentes, de pronto, ante el conocimiento del hombre en todas sus manifestaciones fenomenológicas y morfológicas como individuo y como pueblo, en el tiempo y en el espacio, *sólo porque en las condiciones actuales del mundo no hay concepto real que encaje en el de "raza pura"*.

Queremos limitarnos a una breve exposición de los resultados obtenidos del estudio sobre valores absolutos de nueve caracteres referentes a la cabeza y a la cara y de seis valores "relativos" o índices de las mismas. Los resultados a base de medidas absolutas que vamos a exponer, siempre deberán tomarse en cuenta como términos de aproximación dado el número corto de los casos examinados.

En el proceso de elaboración estadística del material antropométrico, para cada una de las medidas estudiadas se han calculado los siguientes valores: "la media absoluta y relativa", "la dispersión cuadrática o el valor sigma" y "el coeficiente de variabilidad con sus respectivos errores medios". Como no es un grupo homogéneo, las curvas (gráficos) son todas más o menos asimétricas.

Las observaciones somatométricas se han efectuado únicamente en individuos varones con residencia fija en las comunidades citadas. Se ha prescindido, de los menores de edad, ancianos e individuos con anomalías morfológicas. Consideramos que esta muestra supera el 10% de la población total y mucho más de la de varones adultos.

Las medidas tomadas en la cabeza ascienden a 22, de las cuales hemos analizado las nueve que consideramos más importantes y algunos índices. A saber:

Medidas absolutas:

- Longitud máxima.
- Anchura máxima.
- Altura de la cabeza.
- Anchura bicigomática.
- Anchura bigoniaca.
- Altura morfológica de la cara.
- Altura de la nariz.
- Anchura de la nariz.
- Prominencia de la nariz.

Medidas relativas:

- Índice cefálico horizontal.
- Índice vértico transverso.
- Índice vértico horizontal.
- Índice gonio-cigomático.
- Índice facial.
- Índice nasal.

*Dimensiones de la cabeza y cara**Valores absolutos*

Carácter:	Min. - Máx.	M $\pm$	<+	V $\pm$
Long. máx. de la cabeza	166 — 189	179.45 $\pm$ 0.70	5.30 $\pm$ 0.49	2.90 $\pm$ 0.27
Anchura máx. de la cab.	134 — 162	149.20 0.90	5.21 0.48	3.49 $\pm$ 0.33
Altura de la cabeza	116 — 144	128.71 0.82	6.21 0.58	4.82 0.45
Anchura Bicigomática	130 — 147	139.80 0.48	3.27 0.34	2.66 0.24
Altura Bigoniaca	86 — 116	103.77 0.75	5.27 0.53	5.51 0.51
Altura de la Cara	107 — 128	117.50 0.68	5.18 0.48	4.40 0.41
Altura de la Nariz	44 — 58	51.26 0.39	2.95 0.27	5.75 0.53
Anchura de la Nariz	32 — 45	38.01 0.41	3.16 0.29	8.31 0.77
Prom. de la Nariz	16 — 27	21.43 0.35	2.63 0.24	12.27 1.15

*Valores relativos**(Indices)*

	Mín. - Máx.	M $\pm$	<+	V $\pm$
Indice cefálico	78.19 — 92.85	83.42 $\pm$ 0.44	3.33 $\pm$ 0.31	3.99 $\pm$ 0.37
Ind. vértico-transv.	75.81 — 97.98	85.94 0.61	4.64 0.43	5.39 0.50
Ind. vértico-longt.	64.19 — 80.12	71.68 0.51	3.87 0.36	5.39 0.50
Ind. gonio-cigomát.	63.63 — 81.95	72.92 0.50	3.78 0.35	5.18 0.48
Indice facial	76.71 — 93.93	84.07 0.53	4.01 0.37	4.76 0.44
Indice nasal	59.25 — 86.53	74.33 0.89	6.77 0.63	9.10 0.85

*Clasificación de los valores absolutos y relativos**Longitud máxima de la cabeza*

M $\pm$	Min. Máx.	<+	V $\pm$
179.49 $\pm$ 0.70	166 — 189	5.30 $\pm$ 0.49	2.90 $\pm$ 0.27

Según Lebzelter y Saller (1957-1959) nuestro dato encajaría en la categoría "mediana" (178 a 185). Pero, de acuerdo a Tildesley (1951) sería clasificado como cabezas "cortas", también si tomamos en cuenta la clasificación de Vellard, que sigue el Manual de Rudolf Martin.

Anchura máxima de la cabeza:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
149.20 ± 0.90	134 — 162	5.21 ± 0.48	3.49 ± 0.33

De acuerdo con Lebzelter y Saller correspondería a la categoría “mediana” (entre 148 a 155). Según Jehan Vellard al tipo “angosto” en su categoría correspondiente a 139 - 149, pero en el límite, llegando casi a “mediana”.

Altura del cráneo:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
128.71 ± 0.82	116 — 144	6.21 ± 0.58	4.80 ± 0.45

Encuadra en la categoría “mediana” de Rudolf Martín.

Altura Bicigomática

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
139.80 ± 0.48	130 — 147	3.27 ± 0.34	2.66 ± 0.24

Respecto del promedio de Tildesley, tanto como el de Martín y Vellard, corresponde a la categoría “mediana”.

Anchura de la cara:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
117.50 ± 0.68	107 — 128	5.18 ± 0.48	4.40 ± 0.41

Según Tildesley, Martín y Vellard está en la categoría de caras “medianas”.

Dimensiones de la nariz:

	$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
Altura:	51.26 ± 0.39	44 — 58	2.95 ± 0.27	5.75 ± 0.53
Ancho:	38.01 ± 0.41	32 — 45	3.16 ± 0.29	8.31 ± 0.77
Promn.:	21.43 ± 0.35	16 — 27	2.63 ± 0.24	12.27 ± 1.15

La altura está considerada como “baja” según Martín y Tildesley. La anchura corresponde a la categoría “ancha” de Martín y Tildesley. La prominencia “mediana” de acuerdo a la clasificación de Martín y Vellard.

Indice cefálico:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
83.42 ± 0.44	78.19 — 92.85	3.33 ± 0.31	3.99 ± 0.37

De acuerdo con las clasificaciones de Retzius, Vallois y Martín, este grupo está comprendido en la categoría de los “braquicéfalos”.

Indice vértico transversal:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
85.49 ± 0.61	75.81 — 97.98	4.64 ± 0.43	5.39 ± 0.50

Según la clasificación propuesta por Comas para apreciar la configuración cefálica de la norma posterior estaríamos frente al tipo de “cabezas altas” (acrocéfalos).

Indice vértico longitudinal:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
71.68 ± 0.51	64.19 — 80.12	3.87 ± 0.36	5.39 ± 0.50

Según la clasificación de Juan Comas serían hipsicéfalos.

Indice gonio cigomático:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
72.92 ± 0.50	63.63 — 81.95	3.78 ± 0.35	5.18 ± 0.48

Según Jehan Vellard correspondería a mandíbulas “medianas” respecto del ancho bicigomático y según otra clasificación que presenta Arcila Vélez encajaría entre las “estenomandibulares” (angosta).

Indice facial:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
84.07 ± 0.53	76.71 — 93.93	4.01 ± 0.37	4.76 ± 0.44

Tendríamos caras “mesoprosopas” de acuerdo a Vellard, Comas y Rudolf Martín.

Indice nasal:

$M \pm$	Min. Máx.	$< \pm$	$V \pm$
74.33 ± 0.89	59.38 — 86.53	6.77 ± 0.63	9.10 ± 0.85

Comas, Frizzi, Vellard y Martín lo clasificarían en la categoría de narices “mesorrinas”.

Algunas consideraciones sobre los caracteres antropométricos.— Aunque los resultados antropométricos no tienen la virtud de solucionar todos los problemas referentes a caracteres diferenciales entre los grupos humanos, nos facilitan datos muy importantes (por haber sido tomados por medio de métodos adecuados y científicos) que por su valor convencional permiten realizar analogías entre pueblos de cualquier lugar del mundo, gracias a la universalización.

Muchos grupos vecinos al que nos ocupa (vecindad relativa, basada en un área geográfica muy dilatada: la región del altiplano andino) han sido estudiados en otras ocasiones por diversos investigadores, vamos a revisar algunos de sus resultados e intentar descubrir si guardan relación con los nuestros. Tarea difícil por que los anteriores estudios, se han llevado a cabo en pueblos, centros mineros, comunidades y presentan sus resultados como datos de grupos indígenas, sin mencionar hechos del contexto social o tradicional.

Medidas absolutas

Longitud máxima de la cabeza.—Para la clasificación de esta serie, hemos adoptado la propuesta por Jehan Vellard en su Manual de Antropología, las categorías que este autor preconiza son las establecidas por los clásicos, tomando muy especialmente a Rudolf Martín. Por consiguiente nuestra media absoluta, 179.49 queda clasificada entre las cabezas "cortas".

La serie presenta una oscilación de 166 a 189 mm. comprendiendo ésta solo dos categorías; "corta" y "mediana". En el primer grupo se nos presenta un 64.91 por ciento de casos, encerrando el valor medio, como a las clases de mayor frecuencia que son la 181 (con el 15.78 por ciento) y la 178 (con el 10.52 por ciento), frecuencias que se manifiestan en la gráfica presentando dos cúspides. En la categoría "mediana encontramos un 33.08 por ciento de casos, con una frecuencia por clase bastante homogénea, lo cual no sucede en la categoría antes comentada.

Nuestro valor medio está por debajo del encontrado por Rouma en su estudio realizado con los quechuas, entre quienes halló una media de 181, en cambio se acerca más a lo que el mismo autor da para los aymaras: 180.50. Ambos grupos fueron estudiados por él en el sur del Perú (1929-1933).

Anchura máxima de la cabeza.—La media obtenida para este carácter 149.20 según Vellard está clasificada como "angosta" (139-149) pero se presenta en el extremo máximo de la categoría. Al analizar la serie encontramos una oscilación entre 134 a 162 mm. que comprende cuatro categorías así: "muy angosta" con un 3.50 por ciento, "angosta" con el 40.35 por ciento, "mediana" con el 52.63 por ciento y "ancha" con el 3.50 por ciento de casos.

En general la serie tiende más a las cabezas "medianas", aunque el valor medio está dentro de las "angostas"; esa categoría presenta mayores frecuencias y más homogeneidad. La clase más repetida es la 152 con el 17.54 por ciento de casos; en segundo lugar quedan las clases 146 y 147 con el 10.52 por ciento para cada una: en cambio la 148 no presenta frecuencia alguna, ello hace que obtengamos una gráfica bicúspide, y que nos lleva a advertir la presencia de dos grupos de tendencia diferente del colectiva, sin dejar de tener en cuenta el factor azar. La frecuencia de 3.50 por ciento en cada una de las categorías: "muy angosta" y "ancha", nos dice muy poco; en parte por su situación extrema en la serie y también por el bajo número de casos que ofrecen, sin embargo puede tenerse presente para futuras comparaciones.

Nuestro resultado se aparta de los quechuas, en cambio se acerca a los aymaras, cuya media aritmética, Vellard la clasifica como "angosta". No podemos adelantar hipótesis que expliquen esta relación, salvo recordar la planteada por Vellard acerca de los Altiplanidos (aymaras) que se "alejan de modo notable por su tipo físico de las demás poblaciones andinas", lo cual nos hace inferir que en nuestra muestra se debe a la posible acción del mestizaje blanco, rara discrepancia que respecto a los andinos ofrece nuestra serie de mestizos, ya que por su área geográfica y rasgos culturales no hay posibilidad de ningún contacto con los aymaras.

Altura de la cabeza.—Según la clasificación de Vellard, encontramos en esta serie tres categorías, dentro de una oscilación que va de 116 a 144 mm., así: la categoría de cabezas "bajas" presenta solamente 5.26 por ciento las "medianas" el 40.35 por ciento y "altas" el 54.38 por ciento de casos.

La media de 128.71 se encuentra en el extremo más bajo de la categoría "alta", para ubicarla en ésta, hemos tenido en cuenta el grado de amplitud de la clase 129, de lo contrario le habría tocado la categoría "mediana".

La serie presenta en la clase 133 una frecuencia de 14.03 por ciento de casos, en segundo lugar en la clase 124 el 10.52 por ciento, que están en las categorías "alta" y "mediana" respectivamente; y la mayor concentración se manifiesta claramente dentro de los límites del valor de sigma abarcando casi la totalidad.

En los estudios realizados entre los altiplánidos, se ha visto con insistencia, que las "cabezas bajas" son casi típicas de los braquicéfalos. Vellard encontró el 65 por ciento de cabezas bajas contra 25.4 por ciento de "altas"; y para los andinos braquicéfalos da una media aritmética de 123 a 124 mm., mucho más baja que la presente.

Anchura bizigomática.—La distribución de este carácter, máxima anchura de la cara, nos presenta: el 8.77 por ciento de caras "angostas", el 63.15 por ciento en "medianas" y el 28.07 por ciento de "anchas", dentro de una oscilación que va de 129 a 148 mm. La mayor frecuencia

está entre las clases 137 a 141, al acumular el 59.64 por ciento de casos, y por clase vemos que la 140 tiene el 19.29 por ciento del total. Siempre de acuerdo a la sistemática de Vellard.

La media de 139.80 está considerada como "cara mediana", categoría que presenta una mayor concentración; así mismo, la clase 140 a la que pertenece la media absoluta acumula la mayor frecuencia por clase como hemos visto líneas arriba. Es de notar la influencia de las máximas y la regularidad de sus frecuencias para elevar el valor medio de la serie.

En general, los estudios realizados entre los andinos con respecto a éste carácter han aportado siempre una media de "caras anchas", característica reconocida para los mismos.

Anchura bigoniaca.—La máxima anchura de la mandíbula, nos presenta una serie, que oscila entre 86 y 115 mm., con una media absoluta de 103.77. La frecuencia por clases es muy intensa dentro de los puntos de inflexión dados por el valor de sigma que abarca hasta el 80.70 por ciento del total de los casos.

La clase 100 representa a la media modal con el 17.54 por ciento de casos y en segundo término la clase 102 con el 14.03 por ciento; después, nótase una relativa dispersión. En la ubicación del valor medio se puede observar que han ejercido mayor presión las máximas.

El valor medio: 103.77 está muy cerca de la media establecida por Aranzadi para las diferentes razas humanas: entre 104 a 120.

Este carácter como valor absoluto aislado no es muy significativo, hay que tenerlo en cuenta en relación morfológica con la anchura bicigomática, diámetro transversal máximo de la cabeza o establecer a través de los índices las relaciones respectivas.

Altura morfológica de la cara.—El valor medio de este carácter: 117.50 se encuentra según Vellard en la categoría de las "caras bajas", ocupando el extremo superior de la misma (por la diferencia de sólo 0.01 no está en la categoría "mediana").

La serie presenta una oscilación de 107-128 mm., con una frecuencia del 50.88 por ciento de caras "bajas", el 45.61 por ciento de "medianas" y en caras "largas" sólo el 3.50 por ciento. La mayor frecuencia por clase se presenta en: 116 y 122 con el 10.52 por ciento del total de casos para cada una.

Los andinos presentan como tipo medio "caras bajas" con algunas variantes para los altiplanidos; pero en el caso de nuestros mestizos más bien podríamos atribuir las variantes y oscilación al mestizaje.

Altura de la Nariz.—La media 51.26 sería clasificada por Vellard en la categoría de narices "bajas". La serie oscila entre 44 y 58 mm. permitiendo agruparla en cuatro categorías con las proporciones siguientes: "muy baja" con el 26.31 por ciento de casos, "bajas" con 42.10 por ciento, "mediana" con el 22.80 y "altas" con el 8.77 por ciento.

Las mayores frecuencias por clase coinciden perfectamente con la amplitud que el valor de sigma determina en su representación gráfica, el 84.21 por ciento de casos está dentro de estos límites o puntos de inflexión de sigma y en este grupo se destaca la clase 52 por contener el 31.00 por ciento del total de casos.

La serie presenta mayor tendencia a las narices "bajas", el escaso número de "altas" puede ser producto del azar, siendo por tanto muy significativo este carácter que unido a anchura, prominencia e índices, podría definir con mayor posibilidad de acierto a nuestro grupo.

Anchura de la Nariz.—El valor medio de este carácter: 38.01 está considerado, según Vellard, en la categoría de las narices "anchas". La serie presenta dentro de su oscilación de 32 a 45 mm. las cuatro categorías, así: en la "angosta" el 7.01 por ciento de casos, en la "mediana" el 24.56 por ciento, "ancha" 38.59 por ciento y la "muy ancha" con 29.82 por ciento.

La mayor frecuencia por clase, media modal en la representación gráfica, coincide exactamente con el valor medio hallado, presentando el 17.54 por ciento de casos que dan la cúspide de la curva que resulta bastante simétrica.

Es de tomarse en cuenta, la clara tendencia de éste grupo de narices "anchas".

Prominencia de la Nariz.—Con una media de 21.43 dentro de una oscilación que va de 16 a 27 mm., la serie presenta mayor frecuencia en la clase 20 que contiene el 21.05 por ciento del total de casos, destacándose en la gráfica como una modal elevada. Es de apreciar, que la mayor concentración se da de manera bastante regular entre los puntos de inflexión limitados por el valor sigma.

Este carácter es poco estudiado y sus clasificaciones escasas. Sin embargo tiene importancia en el análisis de un grupo como el que nos ocupa, para apreciar su diferenciación producida por el fenómeno de mestizaje que ha sufrido, que lo aleja bastante de otros grupos aborígenes americanos sin mezcla europea que presentan más bien tendencia franca a la plati y mesorrinia y a una muy escasa prominencia nasal asociada.

Análisis de los Valores Relativos Índice Cefálico

Generalmente en el estudio de una población se dan las variantes mínimas en la categoría dolicocefala, luego con más o menos densidad la categoría más representativa y por último en las variantes máximas puede la serie llegar a la braquicefalia, es decir, que suelen estar representadas todas las categorías. La distribución de nuestros casos presenta por el contrario una fuerte tendencia braquicefala y su oscilación comienza en las más altas de la mesocefalia llegando en su dispersión

máxima hasta la ultrabraquicefalia, sin presentar ningún caso de dolicocefalia.

Si estuviéramos frente a una encuesta más numerosa esta distribución sería altamente significativa, pero por tratarse de muestreo pequeño nos limitamos a hacer notar la tendencia que denota y que puede caracterizar en cierto modo al grupo.

El valor medio obtenido en este carácter: 83.42 está clasificado entre los braquicéfalos.

La serie presenta pues una corta amplitud de variación donde la modal ofrece (84.0) una cúspide que representa el 14.03 por ciento del total. La media absoluta está muy influida por las clases mínimas y se ubica en la inmediata inferior a la clase modal.

En conjunto la serie presenta las siguientes categorías: "monocéfala" con el 14.03 por ciento de casos "braquicéfala" con el 52.63 por ciento y "ultrabraquicéfala" con el 33.33 por ciento.

Las mayores frecuencias por clase, además de la modal ya mencionada, se dan en la clase 82 con el 12.28 por ciento. Todo indica una fuerte tendencia hacia la braquicefalia, que se hace más sintomática si la asociamos al fuerte porcentaje de cabezas "anchas" y "cortas" así como a la ausencia de dolicocefalia.

Se sabe por algunos estudios de genética humana: que los caracteres de la cabeza no se heredan independientemente, sino en forma conjunta, por lo que no se puede hablar de la herencia del índice cefálico o de longitud de la cabeza, al referirse a las variaciones de una generación a otra, sino en general de la morfología total de aquella. Tendríamos que añadir algunas sugerencias relativas a la posible influencia del ambiente geográfico, sobre las que se han pronunciado en diversas ocasiones investigadores de gran autoridad, ya que nuestra encuesta ha sido llevada a cabo en altos valles de los Andes Tropicales, en aldeas situadas entre los dos y tres mil metros de altura. Para algunos autores este factor es determinante en el proceso de braquicefalización de las razas; aunque no se han hecho estudios específicos entre los pueblos andinos.

Los resultados que ofrecemos de este grupo mestizo coinciden con las más generales características con que se ha descrito la población andina, en cuanto a su morfología cefálica, que para el problema de las migraciones se ha tomado tan en cuenta al referirse a los grupos de posible ascendencia mongólide.

Si tenemos en cuenta los rasgos más característicos de los mediterráneos, para establecer aproximadamente que grado de influencia pudo tener en la persistencia de sus aportes a través del mestizaje, vemos que presentan para España: Sánchez Fernández 77.68 como promedio, Oloriz 78.2 con un modal de 77; Alcobé para los pirineos orientales 78.2; todos francamente mesocéfalos y varias unidades más bajas que los índices que en esta serie presentamos. Vellard en sus investigaciones realizadas en diversos grupos andinos, afirma la existencia de una fuerte braquicefalia

y establece medias que van de 80 a 89. Esta apreciación, en el mismo sentido, había sido hecha ya por Posnansky, Chervin, Rouma y otros en estudios similares y anteriores. Juzgamos importante citar frases de Vellard ratificando tal opinión; ...“una mayor densidad de los elementos braquicéfalos aparece con frecuencia —nos dice— asociada en el Altiplano con restos arqueológicos de la época incaica”. Cuando habla de las grandes zonas andinas de los braquicéfalos de la cordillera y de los valles insiste en lo mismo: “La relación del índice cefálico —afirma— es buen criterio para revelar el cruzamiento de elementos braquicéfalos andinos con mesocéfalos o doliocéfalos del Altiplano”. Agrega: ...“el índice cefálico se eleva más por la reducción del diámetro antero posterior que por el aumento de la anchura del cráneo”. Siguiendo las sugerencias que acabamos de citar, nos atreveríamos a postular la hipótesis de una posible dominancia en el proceso hereditario de tales caracteres en el mestizaje español-quechua (andino), ya que nuestra serie presenta precisamente al lado de su cara tendencia a la braquicefalia (francamente acusada), diámetro antero-posteriores cortos y en cuanto a anchura de la cabeza la predominancia del tipo mediano.

Índice Vértico Transverso

Poco hay que agregar, al comentar este índice, aparte de establecer su clasificación, que es casi una consecuencia de las características señaladas al analizar el índice anterior, y cuyas coincidencias se darán también al hablar del otro índice de altura.

La serie presenta una gran dispersión: de 76 a 98 con la medida calculada en 85.94 que se ubica en la categoría de los “tapeinocéfalos” (según Vellard) en la que se agrupa el 40.35 por ciento de la muestra. La otra categoría, también representativa por revelar la tendencia más marcada de la serie, es la de los “hipertapeinocéfalos” que contiene el 45.68 por ciento de la muestra, quedando en consecuencia sólo el 14.03 por ciento de la misma en la categoría “metriocéfala”.

No podemos adelantar nada para explicar la gran diferencia que en este índice se presenta respecto de los estudios de Vellard en poblaciones andinas, aunque no son ellas muy notables como sucede con los Altiplanidos. El, encuentra el 37 por ciento de Tapeinocéfalos, el 42 por ciento de Metriocéfalos, y el 21 por ciento de Acrocéfalos que no se dan en nuestra serie en la que por el contrario hay muy buena proporción de Hipertapeinocéfalos, categoría inexistente para el grupo analizado por Vellard. Es evidente que nos encontramos frente a un grupo mestizo, pero no sabemos en qué dirección debió haber influido su cruzamiento con el español, cuyo tipo medio para éste carácter, en vivos, no conocemos.

Indice Vértico Longitudinal

Al hablar del índice cefálico (horizontal) hemos adelantado algunas ideas generales válidas para las dimensiones de la cabeza.

La media absoluta de nuestra serie respectiva ha sido clasificada en la categoría de cabezas "cortas" en cuanto a su diámetro antero-posterior, y en la de "altas" respecto a la sustracción: Vértez - conducto auditivo externo. El valor relativo obtenido de éstas dos dimensiones arroja una media de 71.78 que corresponde a la categoría que agrupa los "ortocráneos" según la clasificación de Vellard. La oscilación de la serie se da entre 69 y 80; su representación gráfica ofrece tres levantamientos, el primero en la clase 68 (categoría de los "cameocráneos") con el 10.52 por ciento de casos; el segundo en las clases 71, 72 y 73 ("ortocráneos") que presentan (las dos primeras) el 12.28 por ciento y el 10.52 por ciento de casos respectivamente, y el tercero en la clase 76 ("hipsicráneos") otra vez con el 10.52 por ciento. Todas las demás clases presentan muy baja frecuencia.

En la categoría en la que se ubica el valor medio vemos que se agrupa el 43.85 por ciento del total de la muestra, lo cual es muy significativo. Estos resultados, coinciden con los que Vellard ofrece para los Andidos. No poseemos datos de estudios, en vivos, de españoles para hacer alguna comparación en lo que se refiere a los índices de altura de la cabeza.

Indice Gonio Zigomático

Este es marcadamente bajo y varía entre 64 y 82; pero la mayor agrupación se da entre las clases 69 y 77.

Para la calificación de nuestros resultados utilizamos las categorías propuestas por G. Olivier. De este modo podemos ofrecer las siguientes cifras para cada tipo de mandíbula en relación a la anchura de la cara: entre las "estrechas" encontramos acumulado el 75.43 por ciento de los casos, allí se encuentra comprendido el valor medio que al mismo tiempo es la media modal. En la categoría "mediana" hallamos en 15.78 por ciento de la muestra y entre las "anchas" sólo el 8.77 por ciento.

Esta gran tendencia a las mandíbulas "estrechas" es aparente, ya que en términos absolutos no sucede lo mismo; en el análisis del diámetro bigoníaco hemos encontrado un valor medio que no corresponde precisamente a la categoría "estrecha", mas bien mediana, con cierta inclinación de la agrupación de la serie por las mandíbulas "anchas". Así, la estrechez acusada por este índice es debida a la altura de la cara proveniente de un diámetro bicigomático bastante elevado considerado común para los pueblos andinos y que es el que proporciona pro-

blemente ese aspecto general de la cara de forma pentagonoide y de pómulos salientes a que hacemos referencia en la descripción antroposcópica, señalada en muchas ocasiones como carácter típico de poblaciones de ascendencia mongóida.

Los estudios de Vellard entre los Quechuas del Altiplano arrojan para este índice la media aritmética de 72.5 que corresponde a la categoría más representativa de nuestra serie. No poseemos material para más comparaciones.

Indice Morfológico Facial

La serie correspondiente a este índice presenta una dispersión bastante fuerte que va de 77 a 94 el valor medio corresponde a la clase 84, pero no representa la agrupación modal ya que las mayores frecuencias se acusan en las clases 83 y 85 con el 14.05 por ciento y 12.28 por ciento de casos respectivamente.

Hacemos la clasificación de nuestros resultados siguiendo la sistemática de Vellard y obtenemos lo siguiente: un solo caso de "hipereuri-prosopos"; el 45.61 por ciento de "cameoprosopos" entre los que se da la modal; el 35.08 por ciento de "mosoprosopos" conteniendo el valor medio; el 12.28 por ciento de "leptoprosopos", y el 5.26 por ciento de "hipertopprosopos". Como vemos, se trata de una variabilidad bastante elevada en las que están representadas las cinco categorías de Vellard (y por consiguiente las tres tomadas en cuenta por Comas). Sin embargo los tipos más significativos por las frecuencias que ofrecen son los "cameoprosopos" y "mosoprosopos" que en conjunto abarcan el 80.70 por ciento del total de la muestra.

Sabemos que se ha establecido para el tipo medio español (Hoyos-Sainz y Aranzadi) la categoría "leptoprosopa" de la cual nosotros tenemos muy pocos representantes; muy al contrario, en el tipo andino, Vellard halla el 31.66 por ciento para los "cameoprosopos" y el 30 por ciento para los "mesoprosopos", con una media aritmética de 87.17 ("mesoprosopos"); para su muestra tomada en el Altiplano Vellard hace una interpretación de los casos leptoprosopos que se le presentan basada en la posible influencia que pudo haber tenido un mestizaje con los grupos aymaras vecinos (o dolico y mesocéfalos del Altiplano); pero, para el caso que nos ocupa tal mestizaje es totalmente improbable, al contrario, pues sabemos que éste tuvo un protagonista diferente; el blanco.

Indice Nasal

Su serie ofrece una gran dispersión: de 59 a 87, bastante común para este carácter que siempre está sometido a gran variabilidad, aún en grupos francamente homogéneos.

El valor medio calculado: 74.33 corresponde a la categoría "mesorrina", la cual también contiene el valor modal (clase 73) y al mismo tiempo es la más representativa en frecuencias conteniendo el 66.66 por ciento de la muestra. La categoría "leptorrina" ofrece el 26.31 por ciento de casos y la "platirrina" solamente el 7.01 por ciento (son cuatro casos extremos de la serie).

Vellard, para los braquicéfalos del Altiplano presenta (en una distribución bastante irregular que oscila de 51 a 80) una media aritmética de 67.04 ó sea leptorrina con el 68 por ciento de casos y el 32 por ciento restante corresponde a las mesorrinas.

Ferris, Gillin y Rouma dan para los quechuas: 70.0 - 72.3 y 75.2 respectivamente como media del índice nasal, todas pertenecientes a la categoría mesorrina y acordes a nuestros resultados. No conocemos una media de conjunto para el pueblo español, aunque de acuerdo a estudios parciales la tendencia es más bien leptorrina.

Resumen

El análisis estadístico de la muestra antropológica, objeto de este estudio, arroja en conjunto los siguientes resultados que, en cierto modo, tipifican a la población masculina de estas cuatro comunidades de la sierra norte del Perú.

Nos vemos ante los representantes de un pueblo francamente braquicéfalo (53 por ciento) y con variantes ultrabraquicéfalas que alcanzan el 34 por ciento de la serie. Esta tendencia se origina especialmente en los débiles diámetros antero-posteriores de la cabeza (65 por ciento "cortos" y 35 por ciento "medianos"), pues el diámetro transversal más bien presenta tipos "angostos" (41 por ciento) y "medianos" (55 por ciento) y sólo dos casos extremos y aislados de "anchos". Da la impresión de que el leve achatamiento del occipital causante de la escasa longitud horizontal de la cabeza redundará en una mayor altura, para la cual tenemos el 41 por ciento de tipo "mediano" y el 55 de "alto" que se traducen al analizar los valores relativos, en: "Hipertapeinocéfalos" (43 por ciento), "tapeinocéfalos" (41 por ciento), y una fuerte tendencia central entre los "ortocéfalos" (44 por ciento) escoltada en la gráfica por proporciones análogas de "cameocéfalos" e "hipsicéfalos" (25 por ciento en cada tipo).

Fisionómicamente, podemos decir que, hay menos heterogeneidad. "medianas" con las más representativas. Este carácter se acentúa debido a la anchura bizigomática que presenta en su mayoría tipos "medianos" (63 por ciento) y "anchos" (29 por ciento) de donde y como directa consecuencia obtenemos la mayor proporción de índices morfológico-faciales en las categorías "cameo" y "mesoprosopos" (81 por cien-

to). Se debe también a la acusada anchura de la cara la presencia de mandíbulas "estrecha" (76 por ciento) respecto del diámetro bizigomático, aunque por sus valores absolutos sean más bien de tipo "mediano" y hasta con ligera tendencia a lo "ancho".

Otro carácter somático muy significativo, aunque de gran variabilidad, es la nariz cuyas medidas se agrupan en los siguientes tipos: "baja" y "muy baja" (69 por ciento) conformando la mayoría, y "mediana" en una proporción no despreciable (23 por ciento), en cuanto se refiere a su altura. Luego tenemos "mediana" (25 por ciento), "ancha" (39 por ciento) y "muy ancha" (30 por ciento) respecto al diámetro transversal de su base; correspondiendo a una saliencia que está dentro de los límites establecidos para el tipo medio europeo (entre 20 - 22 mm.). El valor relativo, de estas dimensiones que nos permitiría una clasificación definitiva del carácter presenta a la mayoría de la muestra agrupada entre "lepto" (26 por ciento) y "mesorrinos" (67 por ciento) con unos cuantos casos aislados de "platirrinia".

Respecto de los otros caracteres morfológicos, que no son objeto del presente trabajo, pero que han sido estudiados (con el respectivo análisis de sus resultados) en otro más amplio, debemos decir para ilustración ampliatoria de los presentes resultados, lo siguiente:

Se trata de individuos de talla pequeña (el 72%) y sub-mediana el 20%. El grupo presenta una proporción muy baja de estaturas "mediana" y "grande" (5 casos aislados), por encima de la media general establecida tanto para andinos como para mediterráneo protagonistas del mestizaje.

La altura del busto respecto de la talla representa una proporción apreciablemente elevada. El 92% del grupo es de tipo macrocórmico (busto largo, es decir de un índice córmico que traduce más del 53% de la talla total para la altura del busto. A este carácter corresponde en el caso estudiado un tipo mediano de miembros inferiores y brazos medianos y largos siguiendo la clasificación de Georges Olivier; tales categorías concuerdan con la talla pequeña de la mayoría y el gran tamaño del busto.

El material de que disponemos, así como los métodos seguidos en su obtención, como en la elaboración de las series no ha sido orientado al estudio del tipo constitucional de los individuos. Pero con el fin de dar una idea general de la morfología total (aunque en términos absolutos) creemos necesario mencionar algunas series de diámetros transversos: Anchura bicrestal, cuyo valor medio es de 267.40 mm. y presenta una media modal de 270. Anchura bi-espinal, cuyo valor medio es de 238.96 mm. y media modal de 230. El diámetro bi-acromial de 337.19 como valor medio, con dos cúspides en las clases 330 y 350. Todos relativamente elevados o "anchos" en proporción a la estatura "media".

Los datos aportados en este trabajo, no son concluyentes, ni generalizables a toda la población peruana denominada mestiza, como ya lo

dijimos. Sólo aspira a proporcionar, una idea, algo general, sobre la tipología racial de los individuos estudiados. Lo más que podemos adelantar es: que están presentes en ellos los caracteres tanto andidos como mediterráneos en proporciones distintas, más o menos acusadas en uno u otro carácter, pero siempre dando testimonio de su ascendencia hereditaria. Sigue en pie la necesidad de desentrañar los grados del mestizaje, sus manifestaciones antropológicas en las jóvenes generaciones y la dirección de su evolución futura.

La importancia de estudiar poblaciones como la que nos ocupa estriba en la mayoría demográfica de que ellas gozan en nuestro continente. Merece especial atención en el orden genético los resultados del cruce de dos linajes indiscutiblemente diferentes, de la herencia fusionada y de las combinaciones independientes de los caracteres originales de esos dos linajes en sus descendientes. Sobre las proporciones que al respecto se llegaran un día a establecer, habría que tener en cuenta qué repercusión ha tenido la selección social, si ha actuado la selección natural y si además de las influencias de orden genético (racial) tienen papel preponderante las de orden psíquico, histórico (cultural) y cuáles dominan sobre las otras.

Descendencia chilena de los incas

Por *Juan Mujica*

Miembro de Número de la Academia Chilena de la Historia, académico correspondiente de la Real Academia Española de la Historia y de la Academia Nacional de la Historia del Perú.

Ponencia que presenta a la consideración del Congreso sobre el mestizaje en el Perú, convocado para conmemorar el sexagésimo aniversario del Instituto Histórico del Perú.

DESCENDENCIA CHILENA DE LOS INCAS

Preclara descendencia ha perpetuado en Chile la progenie milenaria de los soberanos del Perú. Si en verdad no existen ramas mantenidas en el decurso de los siglos en línea estrictamente varonil y con apellido incaico, muy numerosos hasta el presente son los linajes que proceden por alianzas remotas femeninas de aquella tan gloriosa dinastía imperial del Cuzco.

No existen referencias que confirmen la posible generación de hijos que el emperador Inca Yupanqui tuviera en su expedición ya relatada. Se calcula que su permanencia en las provincias norteñas de Chile no debería ser menor de un año a algo más. Los parientes del monarca, que desempeñaban cargos militares y administrativos, que avanzaron en aquella primera exploración hasta la ribera del río Maule, donde se fijó la frontera del imperio incaico, pudieron atenerse a la humana condición que perpetúa la especie. Tampoco se han fijado datos sobre hijos de otros príncipes incas que anduvieron en las provincias chilenas, comisionados en funciones gubernativas por orden del soberano reinante.

Un buen príncipe amigo de los españoles fue Paullu Túpac hijo del emperador Huayna Cápac, se portó como fiel compañero del Adelantado Diego de Almagro en su desventurada empresa por tierras chilenas. Para asegurar la lealtad de los aborígenes y acatamiento a las órdenes que impartiera el emperador Manco II desde el Cuzco, hermano mayor de Paullu, nada podía ser más conveniente que la presencia de este príncipe junto al empeñoso general manchego. Este debía buscar la tierra propicia para instituir efectivamente su deseada gobernación de Nueva Toledo.

Ninguna referencia ha quedado sobre posibles hijos del príncipe Paullu Túpac, nacidos en las comarcas donde anduviera en su campaña militar de seis meses. Terminada esta jornada, Almagro que se había instalado en el Cuzco le dio para su residencia el palacio de Huáscar. En la cruenta guerra fratricida de los Pizarro y el Adelantado, el príncipe se mantuvo siempre fiel en el bando almagrista. Concurrió a la batalla de las Salinas al mando de una división de seis mil indios. El emperador Carlos V recomendó reiteradamente la persona de este vástago de la dinastía inca. En 1543 recibió solemnemente el sacramento del bautismo, imponiéndosele el nombre de Cristóbal, que era el propio del gobernador Vaca de Castro. Su devoción cristiana quedó manifiesta en

la capilla que mandó construir en Cuzco para su enterramiento. Sábese que fue casado con Catalina Usica Coya, en la cual procreara al llamado don Carlos Inca. Este príncipe fue compañero de primeras letras y estudios de latín del cronista Garcilaso, su pariente. Contrajo matrimonio con la dama española María de Esquivel, en quien tuvo a Melchor Carlos Inca, nacido en Cuzco, caballero de Santiago el año 1607.

Acrecentada la empresa política de Chile, que Pedro de Valdivia logró dejar resuelta con catorce años de lucha inaudita, con esfuerzo ejemplar se echan los cimientos de futuras urbes. En estas nacientes ciudades chilenas aparecen afincados entre sus primitivos pobladores, algunos que debieron pertenecer a la estirpe imperial del Cuzco. Es cosa bien sabida que usada como nombre o apellido la palabra Inca o Inga tiene el claro significado de ser la persona que la usa un auténtico vástago del linaje real que dominara tantos siglos en el Perú y regiones conquistadas por los mismos soberanos.

El 20 de noviembre de 1560, García Hurtado de Mendoza, como gobernador y capitán general de Chile instituyó su teniente en la gobernación de la inmensa provincia de Cuyo, al capitán Pedro de Castillo. Este cumplió aquella misión, sobrepasó la cordillera de los Andes e instaló con la ceremonia de estilo la ciudad de Mendoza, el 2 de marzo de 1561. Actuó como lenguaraz para explicar los hechos que allí ocurrían a los caciques regionales, el mestizo peruano Bartolomé Flores. Entre los pobladores de la naciente urbe figura el respetable Don Martín Inga. El sustantivo de calidad honorífica que precede al nombre de pila no es puesto de manera arbitraria. En el plano que historiador tan veraz y minucioso como Tomás Thayer Ojeda, especializado en tareas semejantes, nos da reconstruido sobre la planta de esa ciudad, el único vecino fundador que lleva el título de don es el referido Martín Inga. El solar que se le concediera en el repartimiento tenía la superficie de un cuarto de manzana y esta la compartía con personas tan distinguidas como el capitán Hernando Arias de Saavedra, encomendero y alcalde más tarde de la misma ciudad y su corregidor y justicia mayor; Alonso Jirón, agraciado en el reparto de las chacras con una de dos cuadras, y Jerónimo de Saavedra, que hablaba la lengua de los aborígenes y que el mismo Thayer le cree hijo de caciques principales, pues le vio denominado en algún documento con el calificativo don.

Otro signo elocuente de la calidad superior de Don Martín Inga, lo registra el catastro del reparto de tierras concedidas a los vecinos fundadores de Mendoza, aparte el solar de su casa y morada habitual. A él se le entregó una extensa chacra con diez y ocho cuadras de superficie. La más extensa del mismo plano, circunstancia que explica la alta calidad del agraciado.

El mismo Thayer en su excelente estudio titulado "Formación de la sociedad chilena y censo de la población de Chile en los años de 1540 a 1565", registra en el tomo segundo de esta obra la presencia de

otro personaje de la categoría imperial. Este posible vástago de la dinastía cuzqueña se hace reconocer con el simple nombre de Don Diego Inga. Se sabe que por amistad y admiración profesadas al Adelantado Almagro, fueron muchos los peruanos que al bautizarse se hicieron imponer el nombre Diego, uno de los derivados de San Jacobo o, más españolamente, Santiago. De este Don Diego Inga sabemos que se encontraba en Santiago el año 1565.

Un protocolo de escrituras públicas extendidas ante escribanos de esta capital, que se abre en 1566 y forma el volumen 2 del caudaloso repertorio de estos funcionarios, hoy conservado en el rico Archivo Nacional de Chile, da referencias sobre la propiedad urbana. Un señor denominado sencillamente Juan Inga, consta que poseía un solar de poblador de la ciudad, con superficie equivalente a todo un cuarto de manzana. Registra estos antecedentes Tomás Thayer en su prolijo y muy apreciable estudio titulado "Santiago durante el siglo XVI. Constitución de la propiedad urbana y noticias biográficas de sus primeros pobladores". Tan importante trabajo se publicó en los Anales de la Universidad, correspondientes a enero y febrero de 1905. Sobre este ya lejano habitante de la capital chilena, dice Thayer: "Juan Inga. 61. (Número de la manzana dentro del plano urbano). Nombrado en algunos documentos Juan, indio del Cuzco, y en otros: Juan que se llama el Inga. Esta última denominación induce a creer que pretendería pertenecer a la familia de los Incas".

Cabe una aclaración que puede alcanzar a la descendencia dejada en Chile por estos pobladores que solamente se dieron a conocer en los documentos referidos con el simple apellido Inga o Inca. Es cosa bien sabida que muchos vástagos universalmente reconocidos como derivados de la dinastía imperial del Perú, adoptaron apellidos de sus leales amigos españoles o de los gobernantes que les ampararon personalmente y favorecieron a sus parientes. Muy conocidos son los casos de quienes tomaron el apellido Castro, en recuerdo de mercedes otorgadas por el gobernador Vaca de Castro. Otros adoptaron los muy ilustres apellidos de Ayala, Guzmán, Enriquez, Mendoza, Silva, Zapata o Zúñiga con iguales consideraciones. También era práctica corriente que los neófitos al recibir el bautismo, siendo en la edad adulta, usaban los apellidos del padrino y de la madrina, según el mayor afecto que por ellos sentían.

* * *

Si hasta hoy no es posible precisar la existencia en Chile de auténticos descendientes de las personas antes nombradas, que en el país usaron el apellido Inga, los hay por otros progenitores, que en verdad procedían de los emperadores del Cuzco.

El primer grupo de chilenos que entroncaron con el emperador Huayna Cápac, se forma en el hogar del capitán García Díaz de Castro,

vecino feudatario de la ciudad de la Serena. Vino en la expedición de Almagro, 1536, y regresó al Cuzco, donde se incorporó en la hueste de Pedro de Candia para el descubrimiento de los chunchos, también de grandes infortunios. Luego se alista junto con Francisco de Villagra para volver a Chile en la expedición fundadora de Pedro de Valdivia. Su nombre queda entre los heroicos primeros pobladores de la capital de Chile. En 1544 se enrola para participar en otra arriesgada empresa civilizadora y acude bajo el mando del capitán Juan Bohon a la incipiente fundación de la Serena. Se cumple esta jornada sólo con el esfuerzo de veintitún españoles con un grupo de fieles aborígenes peruanos. Díaz de Castro recibió la vara de regidor del cabildo de la ciudad recién fundada. Por encontrarse realizando gestiones de interés público en Santiago, escapó a la matanza general, incendio y destrucción de la Serena, al mediar enero de 1549. Acudió con presteza y arrojo singular al socorro de la misma urbe asolada y el 26 de agosto inmediato, al repoblar la misma el general Francisco de Aguirre fue designado su alcalde y reconocido como regidor perpetuo. Desempeñó la alcaldía varias veces y los cargos de tesorero real, corregidor, justicia mayor y capitán a guerra del partido de Coquimbo. Murió en 1571. A tan gentil caballero correspondió una ilustre esposa. Esta sería la princesa cuzqueña Bárbola Coya, hija de los príncipes Huyra Túpac Inca y Huacac Coya, su mujer, y nieta del Emperador Manco II y Raba Oello, su esposa. Su bisabuelo resulta ser el gran Huayna Cápac, cuyo nombre llena medio siglo de historia. No es posible precisar cuántos hijos produjo este enlace imperial. En los incendios, terremotos y demás calamidades que han castigado a la Serena se destruyeron los protocolos de escribanos, los expedientes judiciales y los libros parroquiales de aquellos tiempos. La ciencia biogenográfica, cultivada con suma seriedad en Chile y Argentina, registra los nacimientos de un varón y cuatro hembras, entre los frutos de aquel matrimonio que mantuvo un hogar pletórico de tradiciones tanto españolas como peruanas en la tierra chilena.

El varón de la familia se llamó Ruy Díaz de Castro, tal vez como se pudo llamar su abuelo paterno, que fuera vecino de Sevilla, con reconocida hidalguía en aquella gran ciudad. Nació en la Serena el año 1548 y sirvió de paje al gobernador Rodrigo de Quiroga. Enrolado al ejército pelea en la guerra de Arauco y obtiene grado de capitán. Heredó la encomienda de su padre y murió en 1589. No tuvo descendencia de su matrimonio con Inés de Cáceres. Las tres hermanas Díaz de Castro Coya llevaron los nombres de Mayor, Inés, viuda en 1620, y Catalina, que continúa la sucesión. La primera nombrada casó tres veces: con Juan González, Gregorio de Quirós y Juan de Foronda.

Catalina Díaz de Castro Coya nació en la Serena cerca de 1546. Escapó a la destrucción de la ciudad por encontrarse con sus progenitores en Santiago, en 1549. Casó por 1563 con el capitán Gaspar de Medina, teniente de gobernador de Tucumán en 1566. Los hijos pro-

ducidos por este matrimonio transmitieron la sangre imperial de los famosos Incas del Cuzco a numerosas familias por enlaces sucesivos. Con estas alianzas se formaron muy respetables linajes que han dado gran cantidad de hijos ilustres en todos los aspectos de la sociedad. Del sacerdocio a la alta política y la diplomacia, de las letras a las armas, es como una inmensa legión de notables personajes la que deriva, aunque con distancia proporcionada al correr de los siglos, de aquel sencillo hogar patriarcal de los Medina Castro. Los linajes que en forma más directa han transmitido la sangre incaica de la princesa Bárbara Coya llevan los apellidos de Garnica, Prado, Delgado, Aguirre, Cárcamo, Cotapos, Bustamante, Guerrero, Astorga, Bruce, Gatica, Infante, Eyzaguirre, Gutiérrez, León, Luco, Lobo, Martínez, Madariaga, Carrera, Gamboa, Montt, Olave, Molina, Silva, Errázuriz, Aldunate, Sotomayor, Toro, Torres, Rivadeneira, Tuñón, Barros, Vargas, Ureta, Pinto, Santa María, Alcalde, Velasco y muchas más que han entroncado con los expuestos en tan larga lista.

De manera sumaria se nombran aquí las personalidades más notables en la vida política de Chile, que documentalmente justifican descender del insigne emperador Huayna Cápac. La nómina se puede iniciar con el conde de la Conquista, Mateo de Toro Zambrano, Presidente de la Junta Nacional de Gobierno instalada en Santiago el 18 de setiembre de 1810. También portaba la sangre del mismo monarca cuzqueño, su cónyuge la condesa Nicolasa de Valdés y Carrera. Luego viene el nombre glorioso del general José Miguel Carrera, también Presidente de otra Junta con mayor soberanía. Se juntarán los nombres de Fernando Errázuriz Aldunate y de sus sobrinos Federico Errázuriz Zañartu, Federico Errázuriz Echaurren y Germán Riesco Errázuriz, los tres últimos con la banda presidencial muy bien ganada. Surgen luego otros tres Presidentes de la República: Manuel Montt Torres, Jorge Montt Álvarez y Pedro Montt y Montt. La misma ascendencia cuzqueña les alcanza a progenitoras de Aníbal Pinto Garmendia, Domingo Santa María González, Ramón Barros Luco, Emiliano Figueroa Larraín y Jorge Alessandri Rodríguez, que también ejercieron la suprema magistratura de la nación.

Con los nombres expuestos, fácil resulta comprender que sería preciso presentar un voluminoso texto de biogenografía para analizar largos entroncamientos, con prolíficas ramas de ellos dimanadas. El resultado de esa prolija tarea sería semejante a una legión de damas y caballeros de otros tiempos. Con esa proliferada visión es justo confirmar los lazos invulnerables de la buena tradición y la consanguinidad hispanoamericana.

* * *

El segundo grupo de chilenos que también proceden del insigne emperador Huayna Cápac deriva directamente de una hija legítima del

gran soberano del Perú. La princesa se llamaba Beatriz Huayllas y recibió el bautismo en el Cuzco el año 1543. Fue la menor hermana de Inés Huayllas Ñusta, la amiga del marqués Francisco Pizarro, también progenitora de los marqueses de la Conquista, como lo fue de la ilustre casa limeña de Ampuero, por su matrimonio con el capitán Francisco de Ampuero, fiel compañero de Pizarro en graves situaciones y tutor de sus hijos.

La antes nombrada Beatriz Huayllas Coya contrajo matrimonio con un noble caballero vasco llamado Pedro de Bustinza, vecino feudatario del Cuzco. Se encontraba en Andahuaylas buscando bastimentos y tropas para ayudar a Gonzalo Pizarro, donde le tomó prisionero Lope Martín y le llevó al campamento del licenciado Gasca. Después de un breve sumario fue ejecutado. Su viuda, como dama de alta categoría y gran fortuna, se vio cortejada por un español de clase modesta llamado Diego Hernández.

Progenitora de la línea incaica que se establecerá luego en Chile fue Mariana de Bazán Bustinza, nieta de la referida princesa Beatriz Huayllas Coya y de su primer marido Pedro de Bustinza. Por línea varonil debió pertenecer a la estirpe de Diego de Bazán, vecino feudatario del Cuzco, que en 1534 fuera designado regidor del primer cabildo de la imperial ciudad. La referida Mariana contrajo matrimonio con el capitán Juan de Silva, caballero de Santiago, abuelos maternos de Antonio de Bocanegra Silva. Este nació en Lima el año 1590 y obtuvo su nombramiento de escribano público por real cédula despachada a su favor el 15 de junio de 1619. Pasó con destino al reino de Chile y el cabildo de Santiago le recibió en el ejercicio de su cargo en sesión celebrada el 7 de noviembre de 1621. La descendencia del noble escribano Bocanegra es muy numerosa en Chile. Su ilustre sangre incaica entró por líneas femeninas a las distinguidas familias Omepesoa, Gómez de Silva, Losada, Quiroga, Allendesalazar, Grinwood, Ballivián, Tezanos Pinto, Sarratea, Videla, Gutiérrez, Yávar, Espiñeira, Pascal, Grove, Armstrong, Arrau y muchas más.

BIBLIOGRAFIA

- CUADRA GORMAZ, Guillermo: "Origen de doscientas familias coloniales de Santiago. (Santiago, 1914).
- CUADRA GORMAZ, Guillermo: "Familias coloniales de Santiago" (Santiago, 1918).
- CUADRA GORMAZ, Guillermo: "Familias coloniales de Chile". (Santiago, 1925).
- CUADRA GORMAZ, Guillermo: "Familias coloniales de Chile". (Santiago, 1925).
- CUADRA GORMAZ, Guillermo: "Origen y desarrollo de las familias chilenas". (Santiago, 1948 y 1949). 2 volúmenes.
- ESPEJO, Juan Luis: "Nobiliario de la antigua capitanía general de Chile" (Santiago, 1917 y 1921) 2 volúmenes.
- MEDINA, José Toribio: "Diccionario biográfico colonial de Chile". (Santiago, 1906).
- MENDIBURU, Manuel: "Diccionario histórico biográfico del Perú". (Lima, 1931-1934). 11 volúmenes.
- MUJICA, Juan: "Nobleza colonial de Chile". (Santiago, 1927). Hay dos volúmenes inéditos de esta obra.
- ROA Y URSUA, Luis: "El reyno de Chile". (Madrid, 1945).
- SAN CRISTOVAL, Evaristo: "Apéndice al Diccionario histórico biográfico del Perú". (Lima, 1935-1938). 4 volúmenes.
- THAYER OJEDA, Tomás: "Santiago durante el siglo XVI". (Santiago, 1905).
- THAYER OJEDA, Tomás: "Las antiguas ciudades de Chile" (Santiago, 1911).
- THAYER OJEDA, Tomás: "Formación de la sociedad chilena. Censo de la población durante los años 1540 a 1565). (Santiago, 1939-1941) 3 volúmenes.

Migraciones anónimas del Perú a Chile

Por Juan Mujica

Miembro de Número de la Academia Chilena de la Historia, Académico correspondiente de la Real Academia Española de la Historia y de la Academia Nacional de la Historia del Perú.

Ponencia que presenta a la consideración del Congreso sobre el mestizaje en el Perú, convocado para conmemorar el sexagésimo aniversario del Instituto Histórico del Perú.

MIGRACIONES ANONIMAS DEL PERU A CHILE

Como una aproximación a la realidad circundante, que un profundo estudio del tema podría dejar esclarecida, presento en forma muy sumaria datos concretos sobre el largo mestizaje peruano-chileno.

Eludo explicaciones sobre temas que autorizados especialistas pueden comentar. El avance cotidiano que la paciente labor de sabios antropólogos ha venido conquistando para el conocimiento de esta ciencia, cuenta con mi entusiasta admiración. Cada día hay sobre suelo de la extensa América un nuevo descubrimiento, que jalona la existencia del hombre en épocas más y más remotas en estratos de primaria o avanzada civilización.

Las andanzas de la especie humana en estos dilatados territorios están científicamente registradas, con el esfuerzo generoso de quienes consumen largas jornadas al estudio de la antropología. Varios miles de años han corrido desde que aparecieran las primeras tribus andariegas en este maravilloso Continente. Semejan dos inmensos cuerpos fraternales que en la parte central se estrecharan sus manos y que hunden sus plantas en sendas regiones polares. No me detengo en atractivas descripciones geográficas. Señalo solamente que entre los grandes océanos, abordando enormes ríos y escalando ingentes montañas o atravesando desiertos inhóspitos, las generaciones que nos han precedido lograron vencer dificultades y peligros inauditos para poblar nuestras patrias.

Lógico es decir, de acuerdo a los descubrimientos de milenarias épocas, que las migraciones procedentes del territorio que hoy forma el Perú se esparcieron en el decurso del tiempo por todo el cono sur de América. La obra lenta pero sucesiva de las excavaciones así lo indica. El aserto se confirma con la viva documentación de la toponimia que hasta hoy permanece por todos estos tan distanciados países y debe ser conservada con lealtad invulnerable.

Consecuente con lo expuesto, no procede en mi relato la referente a esas remotas migraciones de gente peruana al suelo de Chile. Cruzando los desiertos de Tarapacá y Atacama, como también por las rutas de las tierras diaguitas y tucumanas, vinieron aquellas tribus primitivas en busca de algo nuevo.

En la primera mitad del siglo XV nos permite la historia fijar una conocida emigración peruana sobre tierra chilena. Los cronistas españoles del siglo inmediato ajustaron sus referencias a las noticias trans-

mitidas verbalmente por personas ancianas, merecedoras de ser consideradas veraces. El conjunto de tan diversos textos lo estudia fervorosamente el más ilustre y más connotado de los mestizos: el inca Garcilaso de la Vega. En el libro sétimo de su nutrida y animada crónica, titulada "Comentarios Reales", describe las conquistas que Inca Yupanqui, décimo rey, hizo en el Perú y en el reino de Chile. Relata que este soberano viéndose poderoso de gente y hacienda, resolvió tan arriesgada y larga empresa. Dejó en su centro administrativo del Cuzco las autoridades idóneas para mantener el buen gobierno de su dilatado imperio. Salíó con su corte y un poderoso ejército, arribando meses después a la provincia de Atacama, desde antes ya sometida a su soberanía. Aquí se desarrollaba una cultura en que participaban mitimaes sometidos a su mandato, que imponían costumbres, creencias religiosas, leyes y demás elementos conformes a la desarrollada civilización del incanato. La lengua quechua, mezclada con la aimara, había suplantado a la antigua cunza, propia de esa región en siglos lejanos. Esta primitiva Atacama corresponde a la mitad del territorio de la actual provincia de Antofagasta, palabra cuyo significado no me han podido explicar los sabios filólogos que he consultado.

El Inca Yupanqui estableció su cuartel general posiblemente en la localidad que un siglo más tarde se denominaría San Pedro de Atacama. Desde allí envió —nos dice Garcilaso— corredores y espías que fuesen por aquel despoblado desierto que hacía el sur se extendía. Llevaban la orden de explorar esa lejana y tan ignorada región, buscando huellas que permitiesen asegurar camino para el avance. Advierte el cronista cuzqueño que los exploradores fueron incas, es decir auténticos príncipes de la estirpe del mismo emperador, porque las cosas de tanta importancia no las fiaban aquellos soberanos sino a personas de su linaje, a los cuales les dieron guías de la misma región para que realizaran esa avanzada exploración y nueva conquista territorial. Con grandes esfuerzos, manteniendo el Inca constante comunicación por medio de chasquis o correos del avance de las tropas exploradoras, con gran diligencia y privaciones, fue solucionada la inhospitalidad del desierto. Dejaban señales por donde pasaban para no perder la ruta cuando volviesen con refuerzos en su afanosa campaña. Esto valía para que los nuevos exploradores supieran la travesía jalonada convencionalmente para obtener el éxito deseado. El cronista mestizo dice que fueron yendo y viniendo como hormigas, que con diligencia y trabajo horadaron las ochenta leguas que había desde el campamento del Inca al fértil valle de Copiapó. Aquí sometieron a las tribus diaguitas pobladoras de la región. Luego continuaron igual jornada de otras tantas leguas hasta arribar al hermoso valle de Coquimbo. Regresaban los exploradores a comunicar al soberano la situación que podría exigir combate con la tribus citadas. Inca Yupanqui dispuso el traslado de un cuerpo de tropas compuesto de diez mil hombres, bajo el mando del general Sinchiroca, que tenía a sus órdenes a

dos comandantes, que también eran vástagos de la sangre imperial. Este poderoso ejército peruano ocupó aquella extensa región, teniendo que entrar en batalla ante la resistencia presentada por los antiguos pobladores. La voluntad del Inca era hacer una pacífica conquista de estos nuevos territorios de su imperio. Envío claros mensajes a las retrasadas tribus de Copiapó, pidiéndoles someterse para su bien bajo su amparadora potestad, que dejaran la idolatría y aceptaran la religión, costumbres y leyes del imperio incaico. Ordenó que partiese también otro ejército, integrado también con diez mil soldados para reforzar al primero. Al ver los habitantes de Copiapó tal cantidad de fuerzas militares, quebrantaron la resistencia, pues continuar la inicial lucha habría producido un total exterminio de todas las tribus allí establecidas. Vino la paz y con ella el fruto inmediato del mestizaje, producido por las uniones de soldados peruanos con las nativas mujeres de esta región.

Como el historiador no puede echar mano a documentación escrita de esa época, ya que no obstante la avanzada civilización producida en el imperio del Tahuantinsuyo no se creó un sistema de escritura para transmitir las noticias del pasado, pocos detalles existen de aquella ocupación. Hay que atenerse a las informaciones obtenidas por los primeros cronistas o a los hechos que relataron verbalmente los exploradores hispanos que movieron su vida andariega en los maravillosos descubrimientos del Perú y Chile.

De manera fehaciente consta que el emperador Inca Yupanqui ordenó que se establecieran dos principales gobernaciones en el reino de Chile. Estos gobernadores tuvieron sus fortalezas en los valles de Coquimbo y Aconcagua. Contaban con bodegas para almacenar frutos de la tierra, vestuario y los metales preciosos extraídos de las minas de cada región. El gobernador debía ser un funcionario de la estirpe incaica, que gozaba de la absoluta confianza del monarca. Contaba con suficiente tropa, formada por muy probados y leales jefes y soldados peruanos. Unos y otros se hacían acompañar en sus guarniciones por sus esposas e hijos.

No ha quedado constancia de batallas libradas por las tropas peruanas invasoras con los aborígenes que poblaban los valles de la provincia de Coquimbo. El ilustre cronista cuzqueño nos relata la nueva empresa en avance hacia la genuina parte central, también la mas rica y fértil del largo país sureño. Después de permanecer el ejército imperial, que alcanzaba un número mayor a veinte mil hombres, durante varios meses en Coquimbo, explica el comentado Garcilaso: "De allí pasaron adelante, conquistando todas las naciones que hay hasta el valle de Chile, del cual toma nombre todo el reino llamado Chile. En todo el tiempo que duró aquella conquista, que según dicen fueron más de seis años, el Inca siempre tuvo particular cuidado de socorrer a los suyos con gente, armas y bastimento, vestido y calzado, que no les faltase cosa alguna; porque bien entendía cuánto importaba a su honra y majestad

que los suyos no volviesen un pie atrás. Por lo cual vino a tener en Chile más de cincuenta mil hombres de guerra”.

Es preciso una consideración sobre esta tan elevada cifra. Ella da a entender que luego de las dos columnas de expedicionarios que digamos iniciaron la conquista y población peruana de Chile, el emperador Yupanqui ordenó refuerzos muy copiosos, ya que durante los seis años de la campaña llegaron a juntarse sobre este nuevo país de su tan dilatado imperio más de cincuenta mil soldados. No se trata en esta expresión de yanaconas ni mitimaes, que también eran trasladados desde sus lejanas provincias a poblar las tierras recientemente conquistadas. Dice el cronista que fueron hombres de guerra. La cifra que dan otros relatos de aquella larga empresa incaica, alza la cantidad de las fuerzas militares sobre sesenta mil hombres.

Sin grande esfuerzo y con mínimo sentido de la realidad humana, es fácil comprender que la permanencia en suelo chileno de esas nutridas columnas de guerreros, debieron cumplir también la natural misión pobladora que siempre realizaron las huestes de invasiones a lo largo de la historia humana.

Con delicada sencillez y admiración patriótica, agrega en su gustoso texto el cronista mestizo, que las fuerzas del Inca destacadas al reino de Chile explayaron “tan bien bastecidas de todo lo necesario como si estuvieran en la ciudad del Cuzco”.

Los jefes militares que habían cumplido su cometido hasta vivaquear en el bellissimo valle de Chile, así denominado entonces el fértil campo en que discurre el río Aconcagua, enviaron noticias al Inca sobre el éxito de esta conquista. Cada día encomendaba esta tarea a un particular correo, que cumplía su tarea con el sistema de chasquis o postas usado desde siglos atrás por la civilización andina. Cuando la época veraniega fue propicia para el avance de las tropas hacia la región más austral, dispusieron los respectivos capitanes la marcha hacia lo desconocido. El terreno no presentó graves dificultades a las columnas expedicionarias. La tierra se encontraba bastante poblada y con algunos cultivos de productos alimenticios. El agua corría abundante y cantarina por sucesivos arroyos, esteros y ríos que hacen deliciosa la extensa comarca que se enclaustra entre las cordilleras de los Andes y de la Costa. Anduvieron casi cincuenta leguas desde la margen del Aconcagua hasta el río Maule. No se conocen los combates si los hubo con los pobladores de esta región central. Pudieron someterse aquellas tribus por las vías de la nueva amistad entre peruanos y chilenos, que era la razón más ecuánime para el bien de la comunidad que sobrevivía un retraso cultural muy evidente.

Anota Garcilaso que en esta campaña las tropas del Inca atravesaron más allá del río Maule, en columnas que sumaron veinte mil hombres de guerra. Las huestes araucanas presentaron heroica resistencia a los invasores, sin aceptar en forma alguna las consideraciones convenientes

para implantar la civilización incaica sobre sus tierras. Las tribus araucanas tenían conocimiento de la grandeza del imperio de Tahuantinsuyo, pero más que nada deseaban mantener su absoluta libertad a todo yugo extraño. Declararon que preferían caer muertos todos antes de someterse a la soberanía de lejanos señores ajenos a su propia raza. Rechazaron entrar en parlamento con los peruanos y con su reducido armamento presentaron combate. La batalla de los araucanos se prolongó durante tres largos días. No hubo en las refriegas vencidos ni vencedores. Los jefes militares enviados por el Inca se reunieron en consejo de guerra y acordaron retirarse a la otra margen del río Maule, sin buscar la exasperación bélica de las indómitas huestes araucanas, que sumaban cantidad de otros tantos veinte mil hombres, pero situados en la propia defensa de sus lares nativos.

Desde el lugar señalado como frontera del imperio incaico, el comando principal de la inmensa región conquistada comunicó al emperador Yupanqui la resistencia de los araucanos. Las tropas se distribuyeron convenientemente en todo el territorio ocupado de Chile. Un nutrido refuerzo de buenos soldados quedó situado en toda la ribera del Maule, encargado de la defensa del Estado chileno, como un rico reino de la monarquía incaica. La veracidad de los hechos relatados por Garcilaso es fácil aceptarla, ya que sus "Comentarios Reales" se nutrieron con justas noticias que recogiera pacientemente en la tertulia hogareña. Tengamos en consideración que su abuelo materno fue el príncipe Huallpa Túpac, hijo de Túpac Inca Yupanqui, siendo éste el directo heredero de Inca Yupanqui, afortunado conquistador de provincias chilenas.

Ordenó este emperador a sus generales que no llevaran nuevas invasiones a las tierras australes. Ya su imperio abarcaba más de mil leguas de largo. Por su latitud no le cabía camparación en el Continente. La soberanía de los Incas era absoluta y aceptada por los innumerables sometidos con respeto o veneración. Ordenó sabiamente que en la ocupación de los territorios chilenos se implantaran las leyes, costumbres y culto religioso tal como se cumplía en las demás provincias de sus dominios. Nombró gobernadores en las regiones más importantes y se estima que los principales feudos o cacicazgos fueron entregados a descendientes de la familia imperial que habían integrado las columnas expedicionarias en la conquista de Chile. Murió en 1453.

Con los datos recién expuestos cabe calcular un constante e intenso acercamiento étnico de los ocupantes y los pobladores primitivos de estas tierras. Hay que considerar también la llegada solícita de muchas mujeres peruanas que vinieron una vez asentada la dominación incaica, en busca de parientes soldados. Se establecieron también en estas regiones nutridos grupos de mitimaes, que eran pobladores colonizadores, que con sus familias se trasladaban para acentuar la civilización incaica en los nuevos territorios del imperio. Túpac Inca Yupanqui mantuvo durante su reinado esta misma política de pacífica ocupación de sus dilata-

dos dominios. Compartía las graves responsabilidades del trono con su extensa parentela. En cálculos no exagerados, se asegura que su padre dejaba al morir más de doscientos cincuenta hijos. Con estas cifras resulta fácil comprender la imperial ascendencia de numerosos caciques infeudados en toda la extensión de la monarquía incaica. Los hijos del soberano, dotados de más relevantes condiciones, eran provistos para los altos cargos militares, religiosos y gubernativos, como en todas partes.

Se cuenta que el emperador Túpac Inca Yupanqui salió durante los primeros años de su reinado a visitar sus dominios. Los aumentó con la conquista de nuevas y muy ricas provincias, incluyéndose el hermoso reino de Quito, con larga campaña de cinco años.

La visita a sus dominios de Chile que posiblemente realizara Túpac Inca Yupanqui, no la encuentro en los primeros cronistas del Perú. Pero Garcilaso en el libro octavo de sus Comentarios Reales, relata lo siguiente: "Visitaba por sus gobernadores el reino de Chile cada dos, tres años; enviaba mucha ropa fina y preseas de su persona para los curacas y sus deudos, y otra mucha ropa de la común para los vasallos. De allá (de Chile) le enviaban los caciques mucho oro y mucha plumería y otros frutos de la tierra; y esto duró hasta que don Diego de Almagro entró en aquel reino".

También dejó abundante descendencia este famoso Inca, segundo emperador de los dominios chilenos. Se cuenta que sus hijos, entre varones y hembras pasaron de doscientos. Su insigne bisnieto el inca Garcilaso de la Vega nos dice: "Embalsamaron su cuerpo, como yo lo alcancé a ver después, el año de 1559, que parecía que estaba vivo". Su muerte había ocurrido en 1483.

En el año último citado entró a reinar su primogénito Huayna Cápac, grande entre los mejores y más poderosos monarcas del imperio incaico. Aumentó sus dominios con la conquista de otras ricas provincias en la zona ecuatorial, implantando las sabias leyes, costumbres, religión e idioma de su inmenso estado. Sufrió la honda preocupación de los vaticinios por astrólogos, que anunciaron la ruina del imperio al producirse la muerte del duodécimo soberano de su dinastía. Como él ocupaba ese lugar en la cronología de los monarcas cuzqueños, creyó conveniente mantener en estricta organización sus ejércitos para defenderse de la anunciada invasión. Tuvo noticias veraces de las exploraciones hechas en las costas del inmenso océano, después de la entrada de Balboa en sus aguas. Se ha dicho de este emperador que tuvo más de trescientos hijos, acentuándose con este dato, si fuese veraz, la horrible crueldad de Atahualpa que ordenó el fratricidio de todos los miembros de la stirpe incaica. Huayna Cápac murió en 1523.

Durante un quinquenio ocupó el trono imperial Huáscar Inca, destronado por su hermano bastardo Atahualpa, que desde su corte de Quito promoviera la guerra civil para adueñarse sin mayor derecho de todo el imperio incaico.

No existe documentación relacionada a este turbulento período de acontecimientos, con referencias directas al proceso histórico de las provincias chilenas integrantes de esa gran monarquía. Se debe dar por entendido que los gobernadores designados para su administración cumplirían las órdenes impartidas desde el Cuzco, aunque el orden jurídico sufría menoscabo en uno y otro aspecto. Luego portarían noticias los mismos encargados de llevar los tributos a la corte imperial. Así deben haber llegado a estas remotas latitudes confusas relaciones verbales sobre la invasión del suelo peruano por extraños hombres blancos y barbudos. Más adelante se confirman los hechos fundamentales de las jornadas españolas hasta la ocupación del Cuzco en 1533. Las tribus pobladoras del norte y centro de Chile, mezcladas largamente con los peruanos, recibieron asustadas las noticias de la tragedia imperial que costara la vida a Huáscar, Atahualpa e innumerables príncipes que el último hizo exterminar. Pizarro había entregado el solio imperial a Manco Inca Yupanqui, que había cumplido diez y ocho años de edad. El decenio de su ficticio reinado provocó la más imprevisible catástrofe política. En ella afincó el origen de las tremendas guerras civiles, el odio entre pizarristas y almagristas, que unidos arrojan un saldo pavoroso de muerte y destrucción. Cuando más urgente e impostergable habría sido el triunfo de la buena convivencia humana para el bien común de estos países.

Manco prestó ayuda al Adelantado Diego de Almagro en su expedición a Chile. Ordenó que avanzaran en vanguardia su hermano el príncipe Paullu Túpac y el sumo sacerdote Villac Uma, con varios españoles y un refuerzo de dos mil indios de su ejército. Con Almagro seguían las fuerzas de retaguardia, formada por cerca de trescientos españoles y otros dos mil soldados indígenas, algunos yanaconas y muchísimas mujeres peruanas, que acompañaban a sus maridos. Este elemento femenino era de grande eficacia en las expediciones de aquel tiempo. Las mujeres se dedicaban abnegadamente a socorrer a los enfermos, curaban a los que caían heridos en los combates, preparaban cuidadosos los alimentos y atendían el lavado y conservación del vestuario. Además, las mismas prestaban en graves ocasiones su eficaz colaboración, en circunstancias arriesgadas, para establecer acuerdos o parlamentos que produjeran la paz en campañas guerreras.

En la expedición de Almagro a Chile, 1536-1537, las fuerzas exploradoras sostuvieron combates con tribus radicadas en la zona norte. La permanencia de las tropas españolas, junto con los refuerzos peruanos que no perecieron en la horripilante travesía por las frías alturas andinas, debió producir muchas uniones de estos soldados de una y otra raza con las aborígenes que encontraban establecidas cerca de sus campamentos. El avance del capitán Gómez de Alvarado con sesenta jinetes y otros tantos infantes, hacia el sur, también contó con refuerzo de indios peruanos, leales a los valerosos amigos de Almagro. La columna de Alvarado terminó su cometido con fuertes combates que los araucanos

les presentaron en las riberas del río Itata y del Biobío. La estación invernal con agudo frío y lluvias incontenibles provocó el desaliento de los expedicionarios. Almagro convocó a los capitanes que le ayudaban y levantó su campamento de la ribera del Aconcagua o valle de Chile para retornar al Cuzco. La fracasada empresa rehizo su marcha por la ruta cercana a la costa, aprovechando algunos tambos de oasis con viejos pozos de agua que podían saciar a hombres y bestias en el inmenso desierto.

La infortunada expedición a Chile y la alevosa muerte de Almagro en el Cuzco, produjeron una ola de desprestigio a la empresa pobladora de las tierras chilenas unidas al Perú. En esta desmejorada situación es cuando Pedro de Valdivia, rico encomendero del Collao, comienza a gestionar su empresa pobladora del país más austral del mundo. Los gastos correrán de su propia cuenta, pero se asocia con amigos empeñosos que confían en el futuro. Alza bandera de enrolamiento y junta hombres, animales, armas y vituallas. Cuando estima que es oportuno, inicia su marcha desde el Cuzco el 20 de enero de 1540. Primeramente envió mensajeros hacia las tierras chilenas. Debieron ser grupos de indios de su encomienda y soldados aborígenes que ya conocían la ruta del desierto. Consta que contaba Valdivia al partir de la capital del imperio con mil indios peruanos que se repartirían en las diversas columnas que formaron la expedición. Le prestaron su concurso ciento setenta españoles y no todos arribaron al valle principal del Aconcagua.

A mediados de agosto penetró Valdivia con su hueste al desierto de Atacama. Debió permanecer dos meses en el pueblo que tomó el nombre de su santo patrono, príncipe de los apóstoles. Con solemnidad cívica ocupó en nombre del rey de España las tierras de su gobernación, estando en Copiapó, que se denominó valle de la Posesión. Los indios prevenidos por los mensajeros no aceptaban de buen grado este sometimiento. Ocultaban el oro y las cosechas. En Coquimbo huyeron del campamento cuatrocientos indios peruanos y se mezclaron con los aborígenes de la comarca.

Dato en extremo sugerente da Barros Arana al decir: "Algunos soldados españoles traían consigo los niños que les habían nacido de sus uniones clandestinas con las indias del Perú". Considero que también venían muchas de estas aborígenes peruanas al cuidado de los mismos niños y se estimarían ellas esposas verdaderas de los ocasionales compañeros con quienes compartían la vida.

La situación referida por el prestigioso historiador confirma en forma indeleble el reconocido orgullo paternal del hombre español, junto con la efectiva ternura maternal de la mujer peruana.

Una vez situado el real de la tropa de Valdivia en la ribera del Mapocho, fue preciso buscar un avenimiento con los habitantes de la región. El mestizaje de aborígenes peruanos con la gente chilena era ya una viva realidad. Se había iniciado cerca de un siglo antes con la primera ocu-

pación incaica. A los nuevos pobladores no les fue difícil darse a entender por los habitantes de la comarca. Barros Arana advierte que la lengua peruana era generalmente hablada en esta región y era el vehículo expresivo que "servía a los españoles para entenderse con los indios, por medio de los intérpretes que acompañaban al ejército invasor".

Puestos los pobladores ante el empeño promovido por Valdivia, se inició la paciente construcción de una nueva ciudad en el sitio más adecuado a su buena defensa y sustentación. Al norte y al sur la guardaban los brazos del río. Al lado oriental se defendería con la inmediata fortaleza telúrica del cerro Huelén, denominado Santa Lucía. Muy eficaz colaboración prestaron los indios peruanos en los trabajos para alzar las primeras viviendas, la iglesia parroquial y, con medios primitivos, los puentes precisos para salir en busca de alimentos por los campos circunvecinos. "Todos cavábamos, arábamos y sembrábamos, estando siempre armados y los caballos ensillados", ha dicho Valdivia en una carta. Barros Arana completa el cuadro de esfuerzo mancomunado y en su prolija exposición de aquellas faenas fundamentales para crear una nueva nacionalidad —aun sin ellos pensarlo— por Valdivia y sus arriesgados compañeros, advierte: "Pero en estas tareas tuvieron los españoles buenos cooperadores en los indios de servicio que habían traído del Perú. Los yanaconas, dice el mismo Valdivia, "eran nuestra vida", palabras que explican la importancia de los auxilios que le prestaron en esos días de prueba".

La continuidad del reflujo producido por elementos étnicos procedentes del Perú en la tierra chilena, que los Incas habían incorporado a su inmenso imperio, se podría confirmar con la caudalosa documentación que atesora el Archivo General de Indias, guardado en la hermosa Sevilla. Millares de expedientes se conservan allí que dan mucha luz sobre mestizajes. En la imposibilidad material de exhibirlo todo, aprovecho en este sumario estudio una pieza documental que ilustra ampliamente.

El general Francisco de Aguirre, gobernador del Tucumán, fundador de la Serena y uno de los principales protectores de la generosa empresa pobladora que encabeza Pedro de Valdivia, rindió cuatro probanzas sobre sus invalores servicios. En la tercera de esas informaciones, incoada en la Serena el 23 de julio de 1554, ante "el magnífico señor Pedro de Cisternas, alcalde ordinario en la dicha ciudad y sus términos por Su Majestad". Los autos van autorizados por Gonzalo de Peñalosa, escribano del Cabildo, y los certifica Juan Hurtado, escribano real. Uno de los testigos más calificados, el noble soriano Diego Sánchez de Morales Negrete, al relatar la pacificación de aquella región bajo la autoridad de Aguirre, declara que éste "trajo de paz a todos los indios de los valles sujetos y comarcanos a esta dicha ciudad, y sacó de poder de los indios muchos mestizos, hijos de cristianos e indias cristianas, natu-

rales del Perú, y este testigo tiene en su poder una mestiza, hija de un cristiano que los dichos indios mataron”.

En la misma información sustanciada en la Serena, depone sobre el mismo asunto otro importante vecino feudatario: Juan González, alcalde de segundo voto. Asegura en su declaración que Aguirre sacó del poder de aborígenes de esa región “muchas cantidad de yanaconas cristianos e indias del Perú, y a muchos hijos de cristianos e hijas que estaban en poder de los dichos indios, y algunos que había mucho tiempo que los tenían cautivos y presos”.

La vitalidad del mestizaje producido por los peruanos y las aborígenes chilenas durante aquel primer siglo de comunes destinos, se confirma con numerosos testigos y cronistas de aquella gestadora época. Agustín de Zárate, en su bien estimado relato que intitulara “Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú”, refiere con veracidad las empresas valerosas y trascendentales de los españoles por esta tierra. Explica la situación de las constelaciones estelares que señalan nuestro polo antártico. También confirma el avance logrado en las formas sociales del país, tras un siglo de mestizaje.

“Los indios de Chile —explica Zárate— visten como los del Perú; son hombres y mujeres de buenos gestos y comen las viandas que en el Perú”.

En la empresa pobladora llevada adelante por Pedro de Valdivia se impuso de manera más acentuada el mestizaje de los peruanos de ambos sexos con aborígenes chilenos. También lo hubo con los europeos que llevaban la responsabilidad del gobierno, cultivos agrícolas, defensa militar y normas sociales de acuerdo al espíritu occidental. Así en estos amplios y generosos panoramas geofísicos germinarían fecundas las simientes más aptas para constituir una rica y vigorosa personalidad humana.

FUENTES DOCUMENTALES

- "Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo.— 1518-1818". Colectados y publicados por José Toribio Medina. (Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana.— 1888-1902).— 30 volúmenes.
- "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Océanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias", por Joaquín F. Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza.— (Madrid, 1864-1884).— 42 volúmenes.
- "Boletín de la Academia Chilena de la Historia", (Santiago, 1933-1964) 70 números.
- "Revista Chilena de Historia y Geografía", (Santiago, 1911-1963).— 131 números.
- Barros Arana, Diego: "Historia General de Chile", (Santiago, 1884).— 16 volúmenes.
- Garcilaso Inca de la Vega: Comentarios reales. (Lima, 1960).— 3 volúmenes.
- Medina, José Toribio: "Diccionario biográfico colonial de Chile". (Santiago, 1904),
- Mendiburu, Manuel de: "Diccionario histórico biográfico de Perú".— (Lima, 1931-1934) 11 volúmenes.
- San Cristóval Evaristo: "Apéndice al Diccionario histórico biográfico del General D. Manuel de Mendiburu"., (Lima, 1935-1938).— 4 volúmenes.
- Thayer Ojeda, Tomás: "Formación de la sociedad chilena y censo de población de Chile, desde 1540 a 1565". (Santiago, 1939-1941) 3 volúmenes.
- Thayer Ojeda, Tomás: "Santiago durante el siglo XVI". (Santiago, 1905).
- Thayer Ojeda, Tomás: "Las antiguas ciudades de Chile", (Santiago, 1911).

VIII.—SESION DE CLAUSURA

- 1) *El futuro de las investigaciones sobre mestizaje en las Américas.*
Por Lewis Harke. (Columbia University. New York. U.S.A.)
- 2) *El mestizaje cultural americano.* Por Jaime Delgado.
- 3) *La vocación mestiza del Perú.* Por José Agustín de la Puente Candamo. (Discurso en el acto de clausura del Congreso del Mestizaje).

El futuro de las investigaciones sobre mestizaje en las Americas

Por Lewis Hanke

Columbia University New York. U.S.A.

Al clausurar toda reunión académica, como este "Seminario sobre Mestizaje" que la Academia Nacional de la Historia ha tenido la iniciativa de patrocinar, es necesario hacerse esta pregunta: ¿Cuál debe ser el próximo paso que deberíamos dar? ¿Cómo reducir a la práctica las ideas discutidas y las resoluciones tomadas?

Es costumbre entre los profesores universitarios, al menos en mi país, emplear días y días discutiendo posibles proyectos de investigación, que se desearían comenzar, si sólo se dispusiese del tiempo y el dinero necesario. Muchas de estas discusiones, tenidas en los Estados Unidos, fueron organizadas por el Doctor Waldo Leland, Director del *American Council of Learned Societies*, el cual empleó su vida escuchando a infinidad de profesores que le proponían proyectos de posibles investigaciones y publicaciones. Después de tales conferencias, tenidas en los fines de semana, el Doctor Leland solía proponer a los presentes una pregunta final: "Y bien, caballeros, ¿qué piensan ustedes hacer el próximo lunes por la mañana para llevar a cabo estos proyectos?"

Aunque desgraciadamente no he tenido la oportunidad de estar con ustedes durante todas las reuniones de este Seminario, yo quisiera hacer la misma pregunta a todos los presentes, y a todos aquellos interesados en el complicado y fundamental problema del mestizaje en América. Si queremos hacer avances serios en este campo, ¿cuáles son los criterios que hemos de mantener claros en nuestra mente? ¿Cuál es el futuro de estos estudios sobre la fusión de razas y culturas en América? Fusión de razas y culturas que ha sido descrita por Pedro Henriquez Ureña con estas palabras:

"La conquista y población del Nuevo Mundo por las dos naciones hispánicas dio origen a una sociedad nueva, probable-

mente distinta de cualquiera de las ya conocidas y, con seguridad, nunca igualada en cuanto a la magnitud del territorio en que se extendía"¹.

En primer lugar, debemos reconocer que estamos siendo testigos de una enorme expansión en el interés mundial por América Latina. Hace poco tuve necesidad de revisar todos los estudios americanistas que han aparecido en los últimos seis años. Pude constatar, con sorpresa y admiración, el sinnúmero de publicaciones que han visto la luz no solo en los diversos países de las Américas, sino incluso en países alejados de nuestros círculos intelectuales como Japón, Rusia Soviética, las dos Alemanias y Checoslovaquia. Existe, en progreso, un desarrollo notable de los estudios americanos en las Islas Británicas, con nuevos centros en vísperas de establecerse en Londres, Oxford, Cambridge, Liverpool, y Glasgow. En Francia hay un notable avance en el número de profesores y cursos universitarios dedicados a América Latina. Hace poco me encontré, por ejemplo, con el Doctor José Durand, de Lima como catedrático en la Universidad de Tolosa, quien me explicó el avance en Francia. En Alemania existen varios centros Universitarios, y el año pasado se publicó en Colonia el primer *Anuario* sobre el tema. En España continúan los varios institutos publicando libros y estudios sobre los diversos aspectos de la acción de España en el Nuevo Mundo. Por todas estas manifestaciones de interés, podemos deducir que ahora más que nunca la investigación de lo latino-americano ha dejado de ser una cosa de familia, y se ha convertido en algo universal. Todo el mundo se interesa por esta gran área, y no es una coincidencia fortuita que uno de los líderes, precisamente en este campo del mestizaje, sea un sueco, el Doctor Magnus Mörner. Tengo entendido que el Doctor Mörner ha enviado una ponencia a este Seminario. El hecho de que él no se encuentre aquí personalmente es mi propia culpa! En estos momentos el Dr. Mörner está actuando en substitución mía como Profesor Visitante de Columbia University, y gracias a su presencia en Nueva York, yo me encuentro aquí en Lima con ustedes. Junto con el antropólogo Marvin Harris, el Doctor Mörner va a ofrecer un Seminario sobre Mestizaje en América Latina, que será uno de los primeros organizados en mi país. También sobre el mismo tema está organizando un Coloquio, que tendrá lugar en Nueva York hacia el mes de diciembre, y será patrocinado por Columbia University and Cornell University.

Esta gran explosión de publicaciones y cursos sobre América Latina nos traerá consigo grandes ventajas. Me refiero a la interpretación o mejor dicho interpretaciones de la historia de este continente. Es verdad que todavía hay libros y discusiones alrededor de ciertas figuras como la de Fray Bartolomé de Las Casas, pero ni un Don Ramón Me-

1. Las corrientes literarias en la América Hispana (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 34.

néndez Pidal ha podido convencer al mundo que Fray Bartolomé era un "paranóico". Hoy, la mayoría de los historiadores del mundo ven en Las Casas una de las glorias de España y de América. Como ha dicho muy bien la poetisa chilena Gabriela Mistral, Las Casas y los españoles que lucharon por la justicia en América son un honor para la humanidad.

Además de este gran incremento en los estudios americanistas, nuestra generación se ha liberado, al menos parcialmente, de las sombras de las revoluciones independentistas. Hace una semana, un historiador colombiano habló en un Seminario en Bogotá contra lo que él llamó la historia "heroica". Los defectos de esta historia heroica son según él:

- "a) exagera el papel jugado por el "héroe" y tiende a convertir la historia en una sucesión de biografías.
- b) sobrecarga el relato con detalles íntimos de la vida del héroe, detalles que no guardan relación directa con su rol histórico...
- c) se preocupa de la historia de una minoría —los héroes— y descuida la de la *Mayoría* —que es un pueblo en su totalidad— que también tiene su historia digna de ser estudiada"².

Hoy día hay más y más interés en el cultivo de la historia del pueblo, y uno de los aspectos fundamentales es el proceso de mestizaje. ¿Pero en qué forma debemos confrontar este proceso? Tenemos que reconocer que estamos todavía en los comienzos de nuestra tarea, aunque investigadores como Angel Rosenblat, Richard Konetzke, George Kubler, Magnus Mörner y otros ya han dado magníficas aportaciones al campo. Sin embargo existen varias actitudes de parte de los historiadores que han creado dificultades al trabajo, y han oscurecido la verdad. Esas actitudes son:

I *Romanticismo*: Para los que siguen esta pauta, la fusión de razas en América es un hecho laudable, una gloria de España o una gloria de América, según la línea política del historiador. Perfume y flores llenan sus páginas, y citan documentos solamente para ilustrar su verdad. Naturalmente, esta actitud no es más que una evasión de la realidad, y una evasión de la función de un investigador verdadero.

II *Pesimismo*: Según el pesimista, el mestizo era un malcontento entre dos mundos, un hombre "marginal" para emplear la palabra de los antropólogos. No es difícil encontrar en la documentación ejemplos que "prueban", para el bando de los pesimistas, la mala conducta de los mestizos.

Por supuesto que tenemos que admitir que el proceso del mestizaje es uno de los problemas históricos más difíciles de estudiar. Podemos

2. Juan Friede, *Problemas de la investigación de la Historia Americana*. Ponencia presentada al Seminario sobre Métodos de Investigación y Enseñanza de la Historia, de la Academia Colombiana de Historia.

comparar la falta de documentación en este campo con el silencio de los documentos sobre la plata extraída clandestinamente de las minas de Potosí sin pagar el quinto real. Muchos mestizos no quisieron registrar su ascendencia como tales en sus papeles familiares, y por eso el historiador del mestizaje tiene que ser necesariamente una combinación de psicólogo, detective, paleógrafo, etc.

Dadas todas estas circunstancias, quisiera sugerir los siguientes procedimientos para adelantar en el futuro los estudios sobre este tema:

I.— Un moratorium de diez años en el pronunciamiento de generalizaciones sobre el mestizaje. Estamos en la infancia de estos estudios. Es prudente recordar esta verdad, y es necesario rechazar la tentación de lanzar a los cuatro vientos aseveraciones y conclusiones, que aun no han sido fundamentadas en la roca viva de la investigación.

II.— Fomentar lo que yo llamaría *mini-estudios*. Hablamos de latifundio y minifundio. Tal vez podemos emplear la palabra *mini-estudio* para indicar la investigación en pequeña escala. Permítanme un ejemplo. En todos los países de América existe una documentación más o menos completa, en los archivos eclesiásticos, con datos sobre bautismos, casamientos, y entierros. Muchas veces estos documentos contienen una información excelente sobre la cualidad mestiza de los individuos. Sería interesantísimo saber si hubo variaciones de pueblo a pueblo, de región a región, de siglo a siglo. Si pudiéramos llevar a cabo este trabajo, verdaderamente benedictino, en diversos países y en diferentes regiones, tendríamos con el tiempo una documentación más segura, más amplia que la que hoy está a nuestra disposición.

Otro ejemplo de *mini-estudio* sería el análisis de la actitud de los cronistas ante el problema del mestizaje. Angel Rosenblat ha comenzado esta tarea, pero hay mucho más por hacer. Basten dos ejemplos. Antonio Vázquez de Espinosa en el siglo XVII no se fijó mucho en el asunto; tampoco el historiador de Potosí Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela en el siglo XVIII. ¿Por qué? Solamente después de un minucioso estudio de lo que los cronistas han escrito podremos entender cómo los historiadores de la colonia han enfocado el proceso del mestizaje.

Otro tipo de fuente para un *mini-estudio* serían las relaciones de los Virreyes. Hubo una gran variedad de Virreyes en América, y en general confrontaban sus problemas de administración en una variedad de modos y con un cuño personal. ¿Cómo confrontaron los diversos virreyes, en casos concretos, este mundo nuevo del mestizo? Aquí tenemos otra posibilidad de *mini-estudio*.

Todos ustedes pueden sin duda pensar en otros ejemplos de investigación en pequeña escala, que nos darían en el futuro una base más firme para el conocimiento del proceso del mestizaje en América. Ojalá que este Seminario, debido a la sabia iniciativa de la Academia de la Histo-

ria, sea sólo el comienzo de esta interesante, necesaria e importante investigación.

Quisiera concluir con otra estimulante frase de Pedro Henríquez Ureña que, al hablar del "florecimiento del mundo colonial", escribió así:

"Ya hemos visto cómo las nuevas experiencias convirtieron en hombres nuevos a los españoles y portugueses que se establecieron en el Nuevo Mundo. A fines del siglo XVI, sus descendientes, algunos de ellos de pura sangre europea, pero en su mayoría con alguna mezcla de sangre india, eran hombres de un tipo nuevo, "el nuevo indígena", que vivían dentro de un medio único, crisol de dos culturas. También los indios, por lo menos aquellos que aprendieron a hablar el lenguaje de los conquistadores, eran distintos de como habrían sido: la vida había cambiado para ellos lo mismo que para los recién llegados"³.

El Mundo Nuevo era, por tanto, un mundo de cambios, pero tal vez el cambio más perdurable y más significativo para el futuro de América fue ese proceso de fusión que llamamos mestizaje.

3. Henríquez Ureña, *ob. cit.* p. 60.

El mestizaje cultural americano

Por Jaime Delgado

Desde que, hace ya veinte años, comencé a preocuparme el proceso histórico americano, pretendí hallar una posible fundamentación filosófica de la Historia de América, entendida ésta como una especie o parte del género Historia. Trataba, en definitiva, de aclarar cómo se podía hacer a América objeto de un estudio histórico separado del de los demás continentes, qué era la Historia de América, qué sentido debía darse a esta expresión y cuál era el contenido propio de esa Historia.

Fruto de esas preocupaciones fué mi libro "Introducción a la Historia de América", cuyo título no debe ser interpretado en el sentido de compendio, resumen o tratado breve, sino en el más exacto de iniciación, por cuanto en las páginas que ampara se examinan y desarrollan las cuestiones prologales y de fundamentación filosófica de la Historia de América. A ello me obligó la íntima convicción en la imposibilidad de constituir la Historia sin que una inspiración de tipo filosófico ilumine los hechos históricos. Pretendía, en definitiva, no ocuparme directamente con la Historia de América, sino ocuparme reflexivamente de esa especial modalidad de conocimiento histórico.

La tesis mantenida en esa obra viene, a mi juicio, como anillo al dedo de este Congreso sobre el Mestizaje, que ha convocado y patrocinado la Academia Nacional de la Historia (Instituto Histórico del Perú), ya que allí se afirma que la Historia de América no es la Historia de un continente, sino la de un contenido histórico-cultural: lo que llamo cultura americana, la cual es una cultura esencialmente mestiza. Permítaseme, pues, recoger aquí, y ampliar en su caso, los conceptos generales de ese aludido mestizaje cultural americano, que da sentido y originalidad a la Historia de América.

La Historia de América constituye, a la vez que una parte de la Historia en general, una especial suerte de todo en cuanto que es parte subjetiva, en el sentido de Scoto, de la Historia. En efecto: tanto desde el punto de vista geográfico como desde el paleontológico y el cultural, América fué una realidad aparte, y lo mismo ocurre, por razones obvias, con el proceso histórico de los pueblos amerindios antes del acontecimiento protagonizado por Colón y su hueste española. Después

de este hecho, el acontecer histórico americano continuó siendo distinto del español, si bien acusando ambos un claro paralelismo y unas evidentes conexiones e interinfluencias.

Pero la presencia española en América origina, mediante su contacto con lo autóctono de este continente, una nueva cultura que, por de pronto, puede calificarse de mestiza, es decir, de mezclada, y que es distinta de cada una de las dos originarias, aunque esté en relación más o menos próxima con éstas. No sólo Keyserling, que comprendió claramente este sentido de novedad del nuevo ente cultural americano, sino algunos otros filósofos e historiadores han reconocido y proclamado este mestizaje cultural, si bien no faltan quienes opinan que la mezcla produce una interna complejidad desequilibrada, nociva para el hombre y la cultura mestizos, pues éstos se verían siempre divergentemente solicitados por la polaridad de los valores progenitores. Ahora bien: sin desconocer esa posible falta de homogeneidad y equilibrio entre los elementos cuya conjunción constituye la cultura americana, y dejando para más adelante la posible explicación de esa falta, es indudable que lo mestizo representa una unidad cualitativamente nueva, y lo que importa ver en ella no es tanto el predominio de uno de los dos componentes sobre el otro, sino la nueva cualidad de la cultura mestiza.

Los dos elementos constitutivos esenciales de la nueva cultura son, como es sabido, lo hispano, o español en este caso, y lo amerindio, cuyas respectivas caracterizaciones no es necesario hacer aquí. Importa, en cambio, captar en su unidad esencial o entitativa el concepto de cultura americana, viendo en qué forma se integran y conjuntan los elementos citados para constituir el todo que es esa cultura.

Se concilian, de este modo, ideas que muchos presentan como inconciliables: la de la esencial vinculación y conexión íntima de lo americano con lo amerindio y con lo hispano, cuya unidad y conjunto constituye lo "hispanico", y la de la originalidad de lo americano y, al propio tiempo, su fidelidad a lo hispano, de lo cual es continuación y como renuevo. Por eso, en este último aspecto, el mexicano Leopoldo Zea ha podido escribir que "así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que hace que ninguno nos confunda con ellos, así también tendremos una personalidad cultural sin renegar de la cultura de la cual somos hijos. El ser conscientes de nuestras verdaderas relaciones con la cultura europea elimina todo sentimiento de inferioridad, dando lugar a un *sentimiento de responsabilidad*".

Caracterizada, pues, la cultura propia de Hispanoamérica, tanto en sus elementos constitutivos esenciales como en el todo que de su conjunción resulta, conviene subrayar ahora que tal cultura debe llamarse, como aquí se ha hecho, cultura americana. No se trata tan sólo, contra lo que pudiera creerse, de una mera cuestión de nombres. Esto, como diría Eugenio d'Ors, es pura anécdota. La Categoría, en cambio, está en el ser americano esencial, es decir, en aquello que parti-

cipa de la constitución integrada o mestiza de una cultura, que es protagonista y resultado de un proceso histórico definido, cuyo conocimiento se llama Historia de América.

De este modo, además, se evitan y soslayan diálogos inútiles acerca de la terminología. Pienso, por ejemplo, en el Arte. Después de haber definido clara y precisamente la cultura americana, el problema de la denominación queda resuelto. Se dirá, en efecto, "arte americano" y se intercalará entre ambas palabras, cuando el caso lo requiera, el nombre del estilo de que se trate; y si aún se hace necesario precisar más, se añadirá al final la expresión del siglo o de la fecha a que corresponda. Así se diría, por ejemplo, "arte gótico americano", "arte barroco americano del siglo XVIII", etc., utilizando una terminología equivalente, por otra parte, a la que se usa al tratar del arte español, del francés, del italiano, etc. Y si la precisión que se busca alude al lugar y no al estilo, la palabra "americano" puede ser sustituida por el nombre de la zona o país de que se trate. Así, "arte gótico antillano", "arte barroco peruano del siglo XVII", "arte barroco mexicano", etc., etc.

Pero acabo de afirmar que la cultura americana es protagonista y resultado de un determinado proceso histórico. Ello quiere decir que dicha cultura no aparece de pronto, en un instante concreto y preciso, constituida y definida ya como tal cultura. Pienso a este respecto, por el contrario, que la cultura americana es una creación humana y tiene, por tanto, una historia y, en consecuencia, una prehistoria también. En el sentido etimológico de la expresión, la prehistoria de la cultura americana está formada por las prehistorias e historias respectivas de cada uno de los dos elementos esenciales cuya conjunción integra aquella cultura. De ahí el que un americano, sea del país que sea; en este caso, un peruano, si quiere conocer de verdad y seriamente su historia, no puede prescindir del conocimiento del pasado preincaico e incaico, pero tampoco del de la prehistoria española ni del de la historia de España en las Edades Antigua y Media. Del primer desconocimiento suele adolecer buena parte de los americanistas españoles. El segundo afecta, en cambio, a no pocos historiadores americanos. Y de aquella y de esta deficiencias proceden, como es sabido, muchos errores y otros tantos "descubrimientos de mediterráneos".

Distinguida así la prehistoria de la cultura americana, ésta empieza a recorrer, a mi juicio, su camino histórico desde el momento en que, instalados los españoles en Santo Domingo, se unen a las hijas de los caciques y se consideran herederos de éstos y dueños, por tanto, de la tierra, cuya posesión habían ganado además, en su sentir, mediante la conquista. Esta es, en definitiva, la tradición castellana de repoblación y de asentamiento que había venido funcionando a lo largo de la Reconquista y que en América jugará como un elemento primordial en la fusión con la población amerindia. El que esta fusión haya ido acompañada, a veces, de violencias, ni hay por qué negarlo ni hay tampoco por

qué avergonzarse de ello, pues el balance fué, como es obvio, altamente positivo. ¿Y se dá, acaso, amor durable y verdadero que no tenga, a la vez, furia y paloma, brutal dureza y arrobo de ternura?

A aquellos primeros contactos, sucede inmediatamente una fase o época de mestizaje en gran escala, durante la cual se opera lo que alguien ha llamado la conquista del conquistador por su propia conquista. Ya la primera generación española venida a América se había sentido, en cierto modo, americana, pero ahora sus primeros descendientes se diferencian ya —y de ello hay testimonios literarios— de los españoles recién llegados. Es, sin embargo, la primera mitad del siglo XVII, esa época de menor actividad externa, de menos “empresas” vistosas, la que presenta una más honda actividad soterrana, que es sumamente importante para el desarrollo de la cultura americana. Puede acusarse, en efecto, en la América de la segunda mitad del siglo XVII y principios del siglo XVIII, una notable afirmación de lo que algunos han llamado “criollismo”, que representa, en definitiva, el primer síntoma claro de un sentimiento nacional americano, es decir, la aparición de una conciencia mestiza, como es posible rastrear en el establecimiento de la “alternativa” en los conventos y que puede afirmarse en algunos frutos culturales: el arte barroco, Bernardo de Balbuena, Sor Juana Inés de la Cruz, Sigüenza y Góngora, Peralta y Barnuevo, etc. Por eso, la arquitectura de esa época presenta, a veces, el paraíso tan cargado de árboles, flores y frutos y tan lleno de angelitos indianizados, que más parece *tlalocan* que cielo cristiano; y por eso también resulta tan significativo que aparezca entonces la primera preocupación intelectual por el pasado prehispánico, como se advierte en la enciclopédica obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora. Si a esto se une la aparición, en 1685, de la primera manifestación explícita de la pérdida de las Indias en el vaticinio del marqués de Varinas, se tendrá un cuadro bastante completo de esa primera manifestación de personalidad propia y definida como mestiza que América revela.

Quizá, pese a todo, pudiera alguien estimar este análisis poco profundo y menos convincente. No temo, en cambio, correr ese riesgo al afirmar, como lo hago ahora, que las dos o tres últimas décadas del siglo XVIII son especialmente significativas en la constitución de la cultura americana, pues durante su transcurso aparece ya la plena conciencia de la nacionalidad americana, que se constituye en tema y problema, en objeto, pues, del pensamiento hispanoamericano en las obras de un Eguíara y Eguren, un Clavigero, un Baquíjano, un Unanue, un Viscardo y Guzmán. Estos escritores ven a España en decadencia, y frente al menosprecio que de América hacen los europeos —Buffón, Hume, Voltaire, Raynal, de Paw, etc.—, ellos afirman su personalidad cultural mediante el entronque con las culturas precolombinas —así la *Historia Antigua de México*, de Clavigero, los artículos sobre tema prehispánico del *Mercurio Peruano*, la exaltación del amerindio por Pérez de Tudela,

las afirmaciones de Vidaurre—, que dá a América antigüedad y “originalidad” frente a España y a Europa.

He aquí un rasgo típico y definitorio de la Ilustración americana, que denota un paso trascendental en el proceso formativo de la cultura americana. Los ilustrados supieron, además, transmitir esas ideas a los demás, y por eso puede advertirse en individuos de todas las clases sociales esa conciencia fundamental de la nacionalidad americana, cuyo índice externo más expresivo está en la distinción entre españoles europeos y españoles americanos, que empieza a hacerse entonces y en la que aparece, como se vé, la palabra americano con todo su sentido.

No puede extrañar, por tanto, que cuarenta años después, exactamente en 1846, don Bartolomé Herrera afirme —como nos ha recordado José Agustín de la Puente— que en la Independencia hace su aparición un pueblo “enteramente nuevo”. Lo importante, a mi modo de ver, no es averiguar si durante el movimiento emancipador estuvo presente o no ese pueblo nuevo. Lo importante es saber que a mediados del siglo XIX, ya era explícita la conciencia de esa novedad. Momento dramático aquel para la cultura americana, sometida a desgarros, rupturas e influencias extrañas a su entidad propia, fué también, sin embargo, el instante decisivo y glorioso de plena afirmación. Por eso, a partir de entonces se va rectificando, aunque muy lentamente, el proceso de descastamiento y empieza débilmente a reivindicarse para lo americano su cualidad de hispánico, como el propio Herrera podría atestiguar.

El proceso culmina, empero, muy a fines del siglo XIX, cuando en el horizonte literario universal aparece el Modernismo, que constituye una de las primeras aportaciones decisivas de la cultura americana en la persona de Rubén Darío. Coetáneos y posteriores, otros movimientos han demostrado, también en nuestro siglo, que la cultura americana ha entrado ya, a través de una de las formas fundamentales de toda cultura —la Filosofía— en una nueva y definitiva fase de su desarrollo. Me refiero a la comprensión de su propio pasado.

Hasta hace no muchos años, en efecto, el americano consideraba su historia como un proceso doble, cuyas dos ramas —la rama amerindia y la rama hispana— coexistían separadamente y sin haber alcanzado armónica unidad. Por otra parte, ninguno de estos dos pasados estaba actualizado ni integrado en su conciencia. Luchaban, pues, en la conciencia mestiza las dos tradiciones como en las venas las dos sangres, y en esta dicotomía el hombre americano flotaba, desarraigado, sobre su propio presente. Hoy, en cambio, gracias a la labor de una escuela de historiadores excelentes, el americano ha comenzado ya a asimilar su historia, es decir, a conocer sus experiencias, a adquirir madurez, a instalarse, en definitiva, en su presente desde las hondas raíces del pretérito para poder encauzar su porvenir. Y esto significa, creo yo, la convocatoria y celebración de este Congreso sobre el tema del mestizaje, que con tan aguda visión ha llevado a cabo la Academia Nacional de la

Historia (Instituto Histórico del Perú), cuyo presidente, historiador de finísimo paladar, supo plantear y definir tan certeramente el tema.

Recuérdense, en conclusión, las palabras de Víctor Andrés Belaúnde, que bien pueden aplicarse a toda Hispanoamérica: "Nosotros repetimos sin descanso, ante las incesantes negaciones de nuestros adversarios, que el Perú es una síntesis viviente; síntesis biológica, que se refleja en el carácter mestizo de nuestra población; síntesis económica, porque se han integrado la flora y la fauna aborígenes con las traídas por España, y la estructura agropecuaria primitiva con la explotación de la minería y el desarrollo industrial; síntesis política, porque la unidad política hispana continúa la creada por el Incario; síntesis espiritual, porque el sentimiento hacia una religión naturalista y paternal se transforma y eleva en el culto de Cristo y en el esplendor de la liturgia católica. No concebimos oposición entre hispanismo e indigenismo. Ella sería un juego artificioso y protervo. Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. Disminuir la hispanidad o el incario es disminuir la peruanidad".

Estas ideas ya están consagradas hoy en la conciencia americana. Muy recientemente, México ha regalado a Chile una gran obra pictórica al fresco, realizada por Jorge González Camarena en la "Casa del Arte José Clemente Orozco" de la Universidad de Concepción. La obra bautizada por su autor con el título de "Presencia de América Latina", recoge los símbolos esenciales de esa cultura mestiza que es la cultura americana. Un guerrero español y una mujer indígena representan, según el pintor, "la pareja original de América Latina, del hecho consumado de la fusión de las dos culturas". Junto a ella, dos núcleos de piedras agrupadas arquitectónicamente corresponden a la cultura precolombina y a la española. Por último, un rostro de gran tamaño, con rasgos que se multiplican y entrelazan hasta dar la idea de "rostros amalgamados", indica la fusión racial.

Habría podido observarse, pues, hasta qué punto es erróneo seguir pensando todavía, con Spengler —de quien tantos aficionados viven, aunque no lo digan o, las más veces, no lo sepan—, que las culturas no se mezclan. Si, además de esto, aún se añade que no se mezclan, sino que se integran, al error se añade el galimatías, porque la integración es, en definitiva un modo concreto y determinado de la mezcla. De la misma manera, no es lícito tratar de advertir en el mestizaje oscuros y confusos intentos de no se sabe qué secretas acciones de racismo y dominación. No van por ahí las cosas, por fortuna. Equidistante del ciego y estrecho "españolismo", que niega a la acción española en América su virtualidad máxima: la de la creación cultural, y del limitado y regresivo indigenismo, que pretende ignorar esa creación y negar a lo amerindio su asunción y su virtud asumente, el mestizaje está ahí, a la vista, incluso en la cara y en las formas de vida y de cultura de los mismos que lo niegan, pero venusto, núbil y siempre presto a seguir nutriendo

el dinámico proceso integrador de las naciones y las nacionalidades americanas, que constituyen, en fin, una sola gran nacionalidad, una sola gran nación, cuya palabra hora es ya que suene en los oídos y en la conciencia de la Tierra.

La vocación mestiza del Perú

Por José A. de la Puente Candamo

Discurso en el acto de Clausura del Congreso.

No es impertinente que en esta noche, al clausurar el Congreso sobre el Mestizaje, pensemos un momento, nó en un hombre mestizo, ni en un testimonio diverso de la existencia mestiza, y sí pensemos, con reflexión y con la mejor naturalidad, en el Perú y en su vocación.

Sin retórica, sin adjetivos innecesarios, con la sencilla manera de quien expresa un pensamiento centenario y familiar, hablemos ahora del signo original de la Nación, que explica su perfil y su derrotero en la vida.

Recordaremos ideas viejas y vigentes en nuestra hora, que es útil refrescar con espontaneidad.

El pasado, lo que ya no está en las manos nuestras, no es ajeno al presente. Aunque sea un tópico, volvamos una vez más al pensamiento clarísimo de Xavier Zubiri: el pasado no muere, el pasado vive en el presente no como un recuerdo distante y en la sombra; muy al contrario, el pasado es una forma de nuestra realidad. El pasado, tema de la Historia, es asimismo una buena forma de considerar lo que nos acompaña en los afanes de todos los días.

La Nación es obra de la Historia en la libertad que Dios le ha concedido al hombre. La Nación, estilo de vida, manera de ser, es una persona moral. Cabe ahora esta pregunta ¿Puede hablarse de vocación nacional?

Igual que la persona humana, la Nación posee su carácter, su idiosincracia, que crea la vocación nacional. Hablar de ella no es tarea común, tampoco palabra vacía de un discurso ocasional, no es exaltación cívica o exagerado fervor nacionalista. Técnicamente, con el mejor rigor científico, con la mejor asepsia, se puede hablar de la vocación nacional. La Nación no es una estructura vacilante y perpleja, posee un preciso contenido espiritual que la ubica en el mundo y le señala un esfuerzo y una tarea concretos que atender.

¿Cómo ha creado la Historia a la Nación Peruana? Esta es una de las preguntas más sobrecogedoras que un peruano culto puede plantear en su propia intimidad. Hay un recuerdo milenario que la arqueología

diariamente enriquece y lo entrega a nuestra inquietud, a nuestro cariño y entusiasmo. Podemos decir sin vanidades cronológicas superfluas, que vivimos en una Nación en la cual el hombre remoto en ella nos aporta un recuerdo, una técnica y una sensibilidad artística milenarios, nos ofrece un contacto también milenario con el paisaje en la lucha sin pausa por vencer a la naturaleza. Y en esa memoria de siglos, en ese trato entrañable con el paisaje, hállese un aporte que no es sólo material, ni exclusivamente un legado de sangre, y si es el testimonio de una manera de vivir que llega hasta nosotros, a través del encuentro con los españoles en el siglo XVI.

Y nos acercamos a los años de la Edad Media europea, cuando el Imperio Incaico gana la unidad de lo que va a ser el territorio del Perú. La civilización y la técnica cuzqueñas unen lo que antes se halla disperso y ofrecen al Perú definitivo, ese factor imborrable de la unidad imperial incaica que principia desde los días de Cajamarca a vivir en común con la unidad que llega de Occidente en el aporte español.

Este es el momento más serio, más solemne, en la vida de nuestra Nación. Es el momento verdaderamente inefable —sin palabras que lo expresen dignamente— en que se inicia la tarea común al hombre español y al hombre incaico y comienza a dibujarse el aliento creador, valor supremo de la colonización española.

Aparte de la leyenda negra antihispánica, aparte también de una leyenda rosada españolista, podemos decir que en la convivencia entre esos dos tipos de hombres, entre tropiezos, errores e injusticias, comienza a formarse una actitud ante la vida fruto del Imperio y de la manera occidental de vivir.

Lo capital del tiempo español en el Perú no se halla en esa leyenda frívola —penosa y pintoresca— deformadora de lo que es en rigor el Virreinato. Lo que interesa de ese tiempo, lo que tiene vigencia irrevocable, es el principio, el alumbramiento de una nueva sociedad, de una comunidad, germen de la Nación peruana. Y eso nuevo, ese nuevo modo de ser hombre —en palabras de Ortega— es un modo mestizo en todos los extremos de la vida: en el arte, en la lengua, en la comida, en la técnica, en las costumbres, en las diversiones, en la expresión externa del culto religioso, en el mundo histórico, y en fin, en la mentalidad del indio puro o del blanco puro —si es que se puede hablar de ello— que se hallan incorporados a un espíritu y a un ambiente mestizos.

Fórmase una sociedad nueva y hay conciencia de su formación y hay un vínculo intelectual y afectivo que une al hombre peruano con su comunidad.

Las pruebas podemos recogerlas desde las afirmaciones criollas del siglo XVII, desde las muestras de incipiente nacionalismo de los alegatos del XVIII, y pueden rastrearse en la expresión viva y pugnaz de los precusores de la Independencia que asisten, vacilantes unos, afirmativos otros, a esa progresiva madurez de la comunidad nacional.

La Independencia que esos hombres ven y en la cual creen no es el regreso al Imperio Incaico, ni un planteamiento antihistórico que olvide el contorno en el cual vive el Perú.

La Independencia es legítima porque existe "un pueblo enteramente nuevo", en palabra de Bartolomé Herrera, y ese pueblo tiene derecho a conducir su existencia con su propia voluntad y realizar de esta manera su peculiar vocación. Esta es la razón intransferible de la Independencia, y de ella podemos recoger la vocación de la Nación peruana, mestiza y occidental, y no conjunto fortuito de hombres reunidos sin comunidad en la memoria y sin comunidad en la esperanza.

En el proceso de nuestro mestizaje se crea algo nuevo, no una simple modificación de una o de otra realidad. Tampoco se produce la llamada aclimatación o transformación de la cultura. Hay algo más profundo que podemos descubrir en el germen del Perú, en la búsqueda de lo original, de lo arcaico, de la casta del Perú. Y esa búsqueda del balbuceo de la nacionalidad nos lleva sin vacilación al estilo incaico y español que nos concede forma y nos actualiza idénticos a nosotros mismos.

Debemos superar el debate sobre el vocabulario en torno del mestizaje. No es hora para discutir si es propio hablar de un Perú mestizo, o si, sólo es propio mencionar al tipo biológico mestizo. Lo que vale es el concepto profundo. Interesa precisar que sí existe un Perú incaico y español, con un quilate, obra de ambas realidades; que el Perú no es una España del otro lado del mar, o una nueva manera del Imperio Incaico. Esto es lo que importa que afirmemos y vivamos redobladamente, con gozo juvenil, los hombres que trabajamos la Historia del Perú.

Cuando decimos que el Perú es mestizo tenemos derecho a exigir que se crea en la limpieza de nuestras palabras. Al hablar del Perú mestizo no hablamos de un Perú en donde los blancos dominen a los indios, ni pensamos en un Perú español y antiincaico. Sería deshonesto ese afán de disimular con palabras legítimas un contenido que por temores no quisiéramos confesar, como también sería ilegítimo exaltar lo mestizo si dentro de ello sólo se quiere subrayar el valor incaico y negar en la exaltación prehispánica los aportes que recibimos de la cultura española y que son integrantes de la vida y de la esencia del Perú, y que ya no son más elementos españoles sino formas nuestras, de nuestro ser complejo y fecundo. Y hay algo más y de gran virtud, en estos tiempos de lucha por el desarrollo nacional y por una plena afirmación de la justicia. Que ambos propósitos se hallen presididos por la esencia histórica del Perú, que en ambas tareas vivamos nuestra vocación, con confianza, con seguridad en nuestros propios planteamientos, sin dudar de nuestra fisonomía histórica, y con la alegría que se desprende de la fidelidad a nosotros mismos.

Y aquí la historia nos lleva a una tarea irrenunciable en la hora presente del Perú. Debemos devolverle al hombre nuestro regocijo frente a su calidad mestiza; enseñarle a superar visiones frívolas que todo lo

reducen a lo exterior y son de verdad racistas y paganas; mostrarle que lo permanente es el espíritu en la actitud humana; infundirle desde el colegio, amor conjunto y unitario a lo incaico y a lo español, como en la sobremesa familiar aprendimos a querer lo nuestro sin segmentos, ni regateos; exhortarle a estudiar la historia nacional con mirada limpia de prejuicios sociales y políticos; renovarle diariamente la vivencia en que el rumbo de la Nación no puede ser otro —por fuerza de la historia y por la propia naturaleza del Perú— que el del intenso arraigo de lo mestizo en el ámbito occidental de la cultura; decirle en fin, que una de las notas más altas de la vida del Perú, está en ser él, nuestro país, obra de la comunidad entre los hombres y de la creencia cristiana en que somos iguales, hijos de Dios, hechos a Su imagen y a Su semejanza.

No hay dos Perús contrapuestos, ni hay vencedores en la creación y en el alma del Perú.

Hay que decirlo sin temores ni eufemismos. Encaramos ahora un grave peligro de mutilación del Perú. Lo mutilan quienes dicen en las aulas, en los periódicos o en los libros, que todas nuestras desgracias vienen de la dominación española, y que sólo el Imperio Incaico es conjunción de virtudes, sin sombra de error; lo mutilan, de la misma manera, los que en actitud ciega piensan que somos una España ultramarina y no reconocen lo que nos une al Imperio Incaico y lo que le debemos a él; lo mutilan, quienes transfieren a la vida histórica peruana sus afanes políticos y buscan en textos venerables, argumentos para conclusiones efímeras o falsas; lo mutilan, quienes reiteran leyendas superadas por la investigación y quienes enseñan o defienden una errónea y negra imagen del Perú, sin luz y sin verdad alguna y la defienden entre la juventud; lo mutilan, en fin, quienes dicen que el mestizaje no es cierto en nuestra gente, transforman la hipótesis en tesis, y olvidan que el indio peruano vive en un mundo mestizo, como el blanco costeño; y lo mutilan, por último, con snobismos foráneos quienes alimentan una figura negativa del ser mestizo.

Con la amplitud generosa de Garcilaso y Unanue, con el afecto de los primeros quechuistas virreinales, con la caridad silenciosa de San Martín, el mulato, con los ojos en nuestros andenes incaicos y en nuestras Iglesias barrocas, con la firmeza unitaria y la variedad cromática de las telas de Paracas, los hombres que amamos la Historia del Perú —lejos y por encima de múltiples discrepancias legítimas— debemos acogernos al llamado de unidad mestiza y debemos trabajar porque cada hora lleve la verdad de nuestro mensaje histórico a todos los peruanos con ese afán de luminosa claridad del inolvidable amanecer serrano.

Vida Institucional

Congreso sobre el Mestizaje

Para conmemorar digna y debidamente el 60º aniversario de la fundación del Instituto Histórico del Perú, establecido en 1905 y convertido ahora en Academia Nacional de la Historia, la Junta Directiva de la institución, en su sesión del 7 de julio de 1964, cambió varias ideas y acordó, a iniciativa del Presidente, organizar un Congreso sobre el Mestizaje en el Perú.

Dados los primeros pasos, y obtenida la asignación de una partida especial en el Presupuesto General de la República, necesaria para atender a los gastos más saltantes, la Junta Directiva aprobó en otra sesión, celebrada el 10 de febrero de 1965, un primer plan de trabajo y *acordó* enviar comunicaciones al respecto a diversos centros históricos del país y del extranjero, a las Universidades nacionales y a reconocidos investigadores.

Días más tarde, en sesión del 18 de febrero, se fijó realizar el Congreso entre los días 15 y 25 de setiembre; se *acordó* que, además de las sesiones solemnes de inauguración y de clausura, se efectuaran diariamente sesiones de trabajo, con discusiones de mesa redonda entre los participantes y ponentes, presididas por un Coordinador Académico; y que, para mantener la más completa libertad, no se votaran conclusiones.

Con el mismo propósito de facilitar la labor, y sin ningún carácter limitativo ni excluyente, se *aprobó* también dar al Congreso el rubro general de "Ideas y proceso del mestizaje en el Perú" y circular entre los interesados el siguiente temario:

1.— *Planteamiento conceptual del mestizaje.*— Mestizaje biológico y mestizaje cultural.— Aspectos de la transculturación.— El medio rural y el medio urbano.— Clases y castas; movilidad de las mezclas raciales.— Diferencias regionales en el mestizaje americano.

2.— *Aspectos históricos y demográficos del mestizaje hispano-indígena.*— Cálculos numéricos y clasificación de los datos disponibles.— El mestizaje durante la Conquista.— El mestizaje durante el Virreinato. Mestizos, indios y criollos.— La conciencia mestiza en los movimientos precursores de la Emancipación.— Los mestizos y la Independencia.—

El mestizaje en la República.— El mestizaje en la actualidad: conciencia social y realidad demográfica.

3.— *Política y legislación sobre el mestizaje.*— El matrimonio interracial ante la ley, durante la dominación española.— Política favorable y política restrictiva frente a los mestizos.— Condición jurídica de los mestizos.— Posición legal y consideración social de los mestizos.— Actividad económica de los mestizos.— La Iglesia y la legislación racial.

4.— *Aportaciones africanas, asiáticas y europeas no españolas.*— La presencia del negro.— Mulatos, zambahigos y otras mezclas.— Evolución demográfica de negros y mulatos.— Condición legal y consideración social de las mezclas con elemento racial negro.— Elementos negroides en el arte y en el folklore.— El aporte asiático.— El aporte de los europeos no españoles.

5.— *El mestizaje y las formas de vida.*— La transculturación en la economía.— El mestizaje en las artes plásticas.— El mestizaje en la música.— El mestizaje en fiestas, trajes y costumbres.— El mestizaje y el vocabulario.

El anuncio del Congreso tuvo singular acogida entre los especialistas y alcanzó amplia difusión entre el público. Noticias y comentarios periodísticos contribuyeron a aumentar el interés. El decano de la prensa nacional, "El Comercio" de Lima, publicó el siguiente editorial en su edición del 29 de abril de 1965:

CONGRESO SOBRE "IDEAS Y PROCESO DEL MESTIZAJE EN EL PERU"

La Junta Directiva de la Academia Nacional de la Historia ha aprobado en su última sesión el Cuadro de Comisiones encargadas de organizar para el 15 de setiembre próximo, con una duración de diez días, el ya anunciado Congreso sobre "Ideas y proceso del mestizaje en el Perú", con que se celebrará el 60º aniversario de la fundación del Instituto Histórico, antigua denominación de aquella Academia.

El tema que los congresistas van a desarrollar los llevará a la penetración de las esencias del Perú. Se trata no sólo de exposiciones de ideas sobre asunto tan importante, que nos atañe a todos los peruanos, sino también de examinar el proceso mismo de la mestización. Estudiarlo en el pasado y situarlo en este momento, en el hoy, en el presente, para luego formular consideraciones sobre el porvenir. En esto el enunciado es muy claro cuando dice "ideas y proceso". Ellas partirán

del pensamiento del expositor, pero el proceso es otra cosa. Proceso del mestizaje, que deberá ser motivo de análisis.

Se ha hecho un ordenamiento de cinco sub-temas, cuyos títulos son lo bastante explícitos: 1) Planteamiento conceptual del mestizaje, o si se quiere su definición; 2) Aspectos históricos y demográficos del mestizaje hispano-indígena; 3) Política y legislación sobre el mestizaje; 4) Aportes africanos, asiáticos y europeos no españoles; 5) El mestizaje y las formas de vida. Los coordinadores de cada uno de estos sub-temas, que ya han sido designados, forman la Comisión Organizadora, y se han constituido, además, una Comisión Económica, otra de Actuaciones y una Secretaría General.

Al realizar este Congreso, la Academia Nacional de la Historia conquista para sí un lauro indiscutible, pues dentro de los cauces científicos del rigor académico, y empleando los métodos historiográficos, pone sobre el debate un asunto actual y vital para el Perú. Nos invita a estudiar el mestizaje. El urbano y el rural. A profundizar ideas sobre el mestizaje en la cultura, para lo que se necesita, además de ilustración, la chispa de la sensibilidad. A examinar la evolución del mestizaje, sus grados, visto desde el ángulo indígena o desde el ángulo hispano; a penetrar en el pensamiento mestizo y en el pensamiento del mestizo; a preguntar ¿qué es éste en relación al indio? a determinar qué inspiración y qué sentido, a favor o en contra del mestizo tuvieron en diversos momentos las leyes de Indias y qué resultaron en la práctica. Todas estas preguntas subyugantes, y muchas otras serán contestadas por el Congreso que se reunirá en setiembre.

Otro de sus aspectos interesantes es la organización que se ha dado a los debates, los que no deberán llegar forzosamente al enunciado oficial de tales o cuales conclusiones, sino que se dejará a los congresistas en absoluta libertad de mantenerse en su propio criterio, sin que lo disminuya o lo niegue ninguna declaración de los demás, ningún pronunciamiento colectivo. De esta manera se fomenta el espíritu de investigación y se hace honor a la sabiduría que emana del estudio pro-

El interés que este Congreso ha promovido no sólo es nacional, sino universal. Los historiadores peruanos miembros de la Comisión Organizadora, doctores Luis E. Valcárcel, José A. de la Puente, Ella Dunbar Temple, Emilio Romero y Alberto Tauro, ya han recibido numerosas adhesiones, de historiadores e intelectuales nacionales y extranjeros, figurando entre estos últimos hombres tan ilustres como Marcel Bataillon, George Kubler, Richard Konetzke, quienes en unos casos vendrán personalmente y en otros enviarán sus ponencias. Y se cuenta

también con adhesiones de instituciones, como varias Universidades nacionales y la Real Academia Española de la Historia.

Pero sobre todo, repetimos, lo fundamental del Congreso es el tema en sí mismo, que dará motivo para la proyección de pensamientos cálidos de actualidad y fuertemente vitales.

De acuerdo con el programa preparado por la Academia, y con la participación de prestigiosos especialistas del país y del extranjero que acudieron a nuestra invitación, el Congreso se inauguró solemnemente el miércoles 15 de setiembre de 1965, a las 7 p.m., en el Salón de Sesiones de la Casa de la Cultura. Pronunció el discurso de orden el Presidente de la Academia Nacional de la Historia, Doctor Aurelio Miró Quesada S. En nombre de los investigadores participantes, habló luego el delegado de la Real Academia Española de la Historia, Profesor Julio Caro Baroja. El Presidente de la República —quien no pudo asistir personalmente por el cambio ministerial ocurrido ese día— se hizo representar por un miembro de su Casa Militar y para reiterar su adhesión al Congreso tuvo la gentileza de invitar después a un almuerzo en el Palacio de Gobierno en honor de la Junta Directiva de la Academia. Diarios, revistas, difusoras, canales de televisión y noticieros cinematográficos dieron cuenta en esa oportunidad, y en las siguientes, de las actividades del Congreso.

El diario "La Crónica" publicó en su edición del 19 de setiembre el siguiente editorial:

CONGRESO SOBRE MESTIZAJE

La Academia Nacional de la Historia acordó celebrar su 60º aniversario, no con una ceremonia formalista al uso, sino con una reunión de estudio que, más que para darle resonancia a la conmemoración, sirviera sobre todo para contribuir al progreso cultural del país y al conocimiento profundo de la realidad humana de nuestro Perú. El tema escogido fue el Mestizaje y en la reunión, los congresistas están exponiendo sus propias ideas e interpretaciones, que más tarde serán difundidas enriqueciendo el conocimiento universal sobre un asunto que, no sólo interesa a nuestro país, sino a toda América Latina y en general al mundo moderno.

El pasado miércoles fue inaugurado dicho Congreso, que se prolongará durante diez días. En la solemne ceremonia inicial, el Presidente de la Academia de la Historia, Dr. Aurelio Miró Quesada, destacó la importancia del tema al decir que "más allá de las teorías y de las apreciaciones subjetivas, está la verdad palpable y objetiva del mestizaje constante y solida-

rio en todos los aspectos de la vida nacional". Un mestizaje que no es sólo biológico, sino cultural; que encarna con prestigio que nos honra en la figura señera del Inca Garcilaso, el primer mestizo peruano; un mestizaje que no vive en nuestra historia como un problema sino como una realidad de la que el pueblo del Perú tiene motivo para sentirse orgulloso, y cuyo ascenso —no obstante medidas restrictivas adoptadas por diferentes razones en algunas épocas— fue favorecido en la práctica con el crecimiento de las ciudades y con las nuevas formas de vida, de comercio y de trabajo.

El eminente etnólogo español, Dr. Julio Caro Baroja, que habló a nombre de los historiadores extranjeros participantes, recordó el hecho tan significativo de que la Academia de la Historia de España fuera fundada precisamente a raíz de plantearse los problemas derivados del mestizaje en el siglo XVIII. Manera de poner de relieve el interés universal del tema, dando mayor justificación si necesario hubiera sido, a la idea de este Congreso, donde la importante cuestión está siendo examinada con aportaciones culturales altamente valiosas. La opinión pública sigue con gran atención el desarrollo de las distintas disertaciones y aplaude la acertada iniciativa de nuestra Academia de la Historia.

Las sesiones de trabajo —siempre nutridamente concurridas— se realizaron luego en el siguiente orden:

Jueves 16 de setiembre.— *Planteamiento conceptual del mestizaje.*— Coordinador: Doctor Luis E. Valcárcel.

Viernes 17 de setiembre.— *Aspectos históricos y demográficos del mestizaje hispano-indígena.*— Coordinador: Doctor José Agustín de la Puente Candamo.

Lunes 20 de setiembre.— *Política y legislación sobre el mestizaje.*— Coordinador: Doctora Ella Dunbar Temple.

Martes 21 de setiembre.— *Aportaciones africanas, asiáticas y europeas no españolas.*— Coordinador: Doctor Emilio Romero.

Miércoles 22 de setiembre.— *El mestizaje y las formas de vida.*— Coordinador Doctor Alberto Tauro.

Jueves 23 de setiembre.— *El mestizaje en el Perú y en América.*— Coordinador: Doctor Carlos Camprubí.

El viernes 24 de setiembre, también en el Salón de Actos de la Casa de la Cultura, se realizó la solemne sesión de clausura del Congreso. Hablaron en ese acto: el Profesor norteamericano Lewis Hanke en representación de los participantes americanos, el catedrático español Jaime Delgado por los participantes europeos y el Doctor José Agustín de la Puente Candamo en nombre de la Academia de la Historia como institución invitante. A su vez, el Presidente de la Academia pronunció

unas palabras para agradecer a todos y cada uno de los participantes, a las instituciones que se habían adherido y al público en general, que había seguido con tanto interés las actividades del Congreso.

"El Comercio", en su página editorial del sábado 25, publicó el siguiente comentario:

VALIOSO ESTUDIO DE NUESTRO MESTIZAJE

Singular importancia para el esclarecimiento de las "ideas" y el "proceso" del mestizaje en el Perú, ha tenido el Congreso organizado por la Academia Nacional de la Historia, con motivo de su 60º aniversario y que, con sostenida y entusiasta concurrencia de público, se ha efectuado en la Casa de la Cultura.

El propio Presidente de la Academia, Doctor Aurelio Miró Quesada, hizo lo que puede llamarse el Prólogo o la introducción a todo el Congreso, en el documentado discurso de orden que pronunció en la Sesión Inaugural y en el que, después de señalar las alternativas del mestizaje en el Perú en el curso de los siglos, terminó con un afirmativo elogio a su virtud fecunda de integración de la nacionalidad.

La primera sección de trabajo, sobre "Planteamiento conceptual del mestizaje", ofreció también el primer motivo de confrontación y de debate: validez del término "mestizo", invalidez del concepto de "raza", discusiones sobre los términos de "mestizaje cultural", "ladino", "cholo". Hubo de todo: ciencia e historia, acento espiritualista y discrepancia de tipo marxista que llegó a sostener que hablar de "mestizo" es prejuicioso, racista, "rezago de casta dominante", etc. En resumen: nadie derramó sangre por un término u otro, porque se consideró más importante entenderse en conceptos y en hechos.

La segunda sección, "Aspectos históricos y cronológicos del mestizaje hispano-indígena", fue sin duda la más nutrida en ponencias. Sólo del grupo del Instituto Riva-Agüero se presentaron como veinte trabajos, sobre el estado de la cuestión en lo relativo a los siglos XVI y XVII, novedoso cotejo entre Martínillo de Pochos y el tendencioso intérprete Felipillo, datos de los primeros mestizos y los primeros motines de mestizos, etc. Ponencias generales y otras de tipo concreto y anecdótico, todas basadas en documentos de primera mano.

La tercera sección fue: "Política y legislación sobre el mestizaje". El Profesor Caro Baroja, enviado especial de la Real Academia Española de la Historia, leyó un trabajo importantísimo sobre los antecedentes de los problemas de mestizaje

en la Península, como un cuadro histórico a menudo olvidado pero indispensable. El Profesor Magnus Morner, de Suecia, envió un trabajo sobre la intromisión de los mestizos en las tierras de indios en el siglo XVII, que fue complementado con agudas observaciones de la Doctora Ella Dunbar Temple.

A las "Aportaciones africanas, asiáticas y europeas no españolas" se dedicó la cuarta sección. Hubo un excelente trabajo documental y demográfico de Fernando Romero, unas curiosas notas de Juan José Vega sobre los negros en la Conquista del Perú y no faltó el trabajo sobre el mestizaje peruano-chino. Pero la nota quizá más sensacional la dio el aporte científico del Doctor Humberto Aste-Salazar, sobre la hemoglobina S o "falsiforme" de los negros y sus consecuencias de infarto del bazo en la altura.

En la quinta sección se trató, en forma amena, un panorama muy variado: "El mestizaje y las formas de vida". José María Arguedas, José Jiménez Borja, Martha Hildebrandt, Margarita Guerra, trataron del mestizaje en la literatura oral en el vocabulario, en la lingüística, en la arquitectura, en el traje, en la comida. Aspectos unas veces solamente "formales" y otras asimiladamente "funcionales" —como en la acertada distinción de Arguedas—, de suma atracción en el Perú.

La sexta sección: "El mestizaje en el Perú y en América", continuó y completó los debates de la segunda. Deustua Pimentel habló del mestizaje en el siglo XVIII, Pacheco Vélez del estado social reflejado por Vizcardo, de la Puente sobre el mestizaje en la Independencia; i además de las otras ponencias, se dio cuenta de dos trabajos enviados de fuera. Así el Presidente de la Academia Argentina de la Historia, Ricardo Zorraquín, trazó el cuadro de las migraciones indígenas y el mestizaje en la Argentina colonial, y Juan Mujica, de la Academia de Chile, presentó un inesperado catálogo de las familias chilenas (inclusive las de tres Presidentes) que descienden de los Incas del Cuzco.

La sesión de clausura fue un nuevo encuentro internacional. Lewis Hanke, de los Estados Unidos, habló del futuro de las investigaciones; Jaime Delgado, de España, de las características esenciales del mestizaje cultural americano; y José Agustín de la Puente Candamo, del Perú, de la irreversible e integradora "vocación mestiza" de nuestro país. Cerró la noche Aurelio Miró Quesada, quien agradeció a todos los ponentes y dijo lo que es cierto: que con este importante Congreso no se ha cerrado el estudio sobre nuestro mestizaje, sino se le ha abierto, por primera vez, en forma sistemática y científica.

En suma: un Congreso fecundo y promisorio, que es necesario tenga permanencia a través del volumen impreso que, con el texto de todos los trabajos, ha de publicar, necesariamente, la Academia Nacional de la Historia.

Elección de Académico de Número

En la Junta General realizada el jueves 25 de marzo de 1965, con asistencia de los señores Académicos: Aurelio Miró Quesada, Presidente; Luis E. Valcárcel; Ella Dunbar Temple; Manuel Moreyra y Paz Soldán; Alberto Tauro; Guillermo Lohmann Villena; Félix Denegri Luna; Carlos Camprubí Alcázar; José Agustín de la Puente Candamo; Felipe de la Barra; Bolívar Ulloa; y Evaristo San Cristóval, Secretario; y en conformidad con los artículos 7º y 8º de los Estatutos, fue elegido por unanimidad, como Académico de Número de la corporación, el Doctor Alberto Ulloa Sotomayor, prestigioso historiador, internacionalista y diplomático.

Hicieron constar su adhesión expresa, al excusar su inasistencia, los señores Luis Alayza y Paz Soldán, Rafael Loredo Mendivil, Oscar N. Torres y Pedro Ugarteche Tizón.

Indice General del Volumen XXVIII

Año de 1965

EL CONGRESO SOBRE EL MESTIZAJE	5
I.— <i>AURELIO MIRO QUESADA SOSA.</i> — IDEAS Y PROCESO DEL MESTIZAJE EN EL PERU	9
El Mestizaje en el Nuevo Mundo p. 10— El Mestizaje en el Perú p. 12— De la espontaneidad a los recelos p. 14— Restricciones y rehabilitación p. 15— El Mestizaje en el siglo XVII.— En el siglo XVIII p. 18— En la Emancipación p. 19— En la República p. 20— Mestizaje e integración p. 22	
II.—PLANTEAMIENTO CULTURAL DEL MESTIZAJE. Sumario	24
<i>FERNANDO SILVA SANTISTEBAN.</i> — MESTIZAJE Y ACULTURACION Aspecto biológico p. 28— Realidad social del Mestizaje p. 31— Aspecto Cultural p. 33.	
<i>GEORGE KUBLER.</i> — INDIGENISMO, INDIANISMO Y MESTIZAJE EN LAS ARTES VISUALES COMO TRADICION AMERICANA CLASICA Y MEDIEVAL	36
<i>JOSE MARROQUIN.</i> — ALGUNAS CARACTERISTICAS ANTROPOLOGICAS Y CULTURALES DEL ABORIGEN PUNEÑO, PRESENTES EN EL MESTIZO SUD PERUANO	45
La raza aborígen p. 46— Dinámica del Mestizaje p. 47— Características del cráneo aborígen p. 49— Características somáticas p. 50— Características físicas p. 51— Características fisiológicas p. 53— Faceta psicológica p. 54— Patrones Culturales p. 55— Enfermedades y medicinas p. 58.	
<i>JOSE MATOS MAR.</i> — CONSIDERACIONES ACERCA DEL USO DEL VOCABLO MESTIZO	62

III.—ASPECTOS HISTORICOS Y DEMOGRAFICOS DEL MESTIZAJE HISPANO INDIGENA. Sumario	65
<i>JOSE ANTONIO DEL BUSTO.— LA PRIMERA GENERACION MESTIZA Y UNA CAUSA DE SU MAL RENOMBRE</i>	
	67
<i>UN MOTIVO DE LA FAMA NEGATIVA DE LOS PRIMEROS MESTIZOS</i>	
	80
<i>EL APOSTROFE CANINO Y SU RELACION CON LOS MESTIZOS PERULEROS</i>	
	83
<i>MARTINILLO DE POECHOS</i>	
	86
<i>UNA HUERFANA MESTIZA: LA HIJA DE JUAN PIZARRO</i>	
	103
<i>HERNANDO DE ALDANA: EL PRIMER QUECHUISTA</i>	
	107
<i>LA MESTIZA DEL CAPITAN HERNANDO DE SOTO, SU FAMILIA Y LOS LIENZOS DEL VIRREY TOLEDO</i>	
	113
<i>HECTOR LOPEZ MARTINES.— MIGUEL BELALCAZAR, REBELDE (QUITO 1583)</i>	
	118
<i>El hijo del arriero p. 118— Las razones del rebelde p. 120— El Motín frustrado p. 121.—</i>	
<i>FRANKLIN PEASE G. I.— EL MESTIZAJE RELIGIOSO Y SANTA CRUZ PACHACUTI</i>	
	121
<i>EMILIO HARTH TERRE— EL MESTIZAJE Y LA MISCEGENACION EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA FUNDACION DE LIMA</i>	
	132
<i>Apéndice I p. 139— Apéndice II p. 141.</i>	
<i>STEFANO VARESE.— UN INTENTO DE MESTIZAJE CULTURAL EN LA SELVA DEL PERU</i>	
	145
<i>JUDITH PRIETO DE ZEGARRA.— CONTRIBUCION DE LAS MESTIZAS A LA EMANCIPACION DEL PERU</i>	
	149
<i>CARLOS DEUSTUA PIMENTEL.— ALGUNOS ASPECTOS DEL MESTIZAJE EN EL PERU DEL SIGLO XVIII</i>	
	154
<i>JOSE A de la PUENTE CANDAMO.— NOTAS PARA EL ESTUDIO DEL MESTIZAJE EN LA INDEPENDENCIA</i>	
	163
<i>PEDRO RODRIGUEZ CRESPO.— EL DESCONTENTO SOCIAL Y LOS MESTIZOS A COMIENZOS DEL SIGLO XVII</i>	
	180
<i>MANUEL MOREYRA PAZ SOLDAN.— CARACTER MESTIZO DE LA INSTITUCION DE LA MONEDA EN EL PERU COLONIAL</i>	
	186

IV.—POLITICA Y LEGISLACION SOBRE EL MESTIZAJE.

Sumario	195
---------------	-----

<i>JULIO CARO BAROJA.</i> — ANTECEDENTES ESPAÑOLES DE ALGUNOS PROBLEMAS SOCIALES RELATIVOS AL MESTIZAJE	197
---	-----

<i>MAGNUS MORNER.</i> — EN TORNO A LA PENETRACION MESTIZA EN LOS PUEBLOS DE INDIOS. LAS COMPOSICIONES DE TIERRAS Y LOS ENCOMENDEROS DEL PERU EN EL SIGLO XVII	211
---	-----

<i>RICHARD KONETZKE.</i> — NOTICIAS DOCUMENTALES ACERCA DE LA IMPORTANCIA POLITICA Y SOCIAL DE LOS MESTIZOS PERUANOS A FINES DEL SIGLO XVIII	221
--	-----

V.—APORTACIONES AFRICANAS, ASIATICAS Y EUROPEAS NO ESPAÑOLAS. Sumario

229

<i>FERNANDO ROMERO.</i> — EL MESTIZAJE NEGROIDE EN LA DEMOCRACIA DEL PERU	231
---	-----

Población total y número de negros p. 231— Los censos coloniales y republicanos p. 235— Porcentaje y densidad de la población negra p. 237— Cantidades absolutas y relativas de negros en Lima p. 241— La movilidad racial p. 245.

<i>HUMBERTO ASTE SALAZAR.</i> — DIFERENCIACION DE HEMOGLOBINAS HUMANAS	249
--	-----

<i>JUAN JOSE VEGA.</i> — MANCO INCA Y LOS ESCLAVOS NEGROS EN LA CAMPAÑA DE TITU YUPANQUI	254
--	-----

EL NEGRO QUE LLEVO UN TESORO INCAICO	257
--	-----

<i>YOLANDA GUTIERREZ SECO.</i> — MESTIZAJE PERUANO CHINO	261
--	-----

VI.—EL MESTIZAJE Y LAS FORMAS DE VIDA, Sumario

269

<i>JOSE MARIA ARGUEDAS.</i> — EL MESTIZAJE EN LA LITERATURA ORAL	271
--	-----

El Mito de Inkarrí p. 271— El Mito de Adeneva p. 272— Análisis de los mitos p. 273.—

<i>JOSE JIMENEZ BORJA.</i> — EL MESTIZAJE Y EL VOCABULARIO EN EL PERU	276
---	-----

<i>JOSEFINA RAMOS DE COX.</i> — APORTE INDIGENA Y ESPAÑOL EN UNA VIVIENDA DEL SIGLO XVI	282
---	-----

<i>EMILIO HARTH TERRE.</i> — LA ARQUITECTURA MESTIZA DEL SUR PERUANO	285
--	-----

<i>MARGARITA GUERRA M.</i> — DOS TESTIMONIOS FRANCESES PARA EL MESTIZAJE EN EL PERU	294
Conformación mestiza del vestido p. 298— Elementos mestizos en la comida y en el vestido p. 302.	
VII.—EL MESTIZAJE EN EL PERU Y EN AMERICA. Sumario	309
<i>RICARDO ZORRAQUIN BECU.</i> — LA MOVILIDAD DEL INDIGENA Y EL MESTIZAJE EN LA ARGENTINA COLONIAL	311
Los Aborígenes p. 311— Las tendencias de la legislación p. 313— Las migraciones indígenas p. 316— Disminución de las Encomiendas p. 322— El mestizaje p. 325— Condición social de los mestizos p. 329.	
<i>JULIO ROMANI TORRES.</i> — APUNTES ANTROPOMETRICOS DEL MESTIZAJE EN LA SIERRA DEL PERU	332
Cuadros e índices p. 334— Índice cefálico p. 337— Medidas absolutas p. 338— Análisis de los valores relativos e índice cefálico p. 341— Índice vértico transversal p. 343— Índice longitudinal y zigomático p. 344— Índice morfológico y nasal p. 345— Resumen p. 346.	
<i>JUAN MUJICA.</i> — DESCENDENCIA CHILENA DE LOS INCAS	350
MIGRACIONES ANONIMAS DEL PERU A CHILE	358
VIII.—SESION DE CLAUSURA. Indice	369
<i>LEWIS HANKE.</i> — EL FUTURO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE MESTIZAJE EN LAS AMERICAS	371
<i>JAIME DELGADO.</i> — EL MESTIZAJE CULTURAL AMERICANO	376
<i>JOSE AGUSTIN DE LA PUENTE CANDAMO.</i> — LA VOCACION MESTIZA DEL PERU	383
<i>VIDA INSTITUCIONAL.</i> — CONGRESO SOBRE EL MESTIZAJE, Y SUS RESONANCIAS	387
Temario p. 387— Comentario de "El Comercio" p. 389— Comentario de "La Crónica" p. 391— Comentario de la página editorial de "El Comercio" del sábado 25 de setiembre.— Elección de nuevo académico de número: Dr. Alberto Ulloa Sotomayor. p. 394—	
INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXVIII	397

Se terminó de imprimir este Volumen XXVIII
de la Revista Histórica y que corresponde
al año de 1965, el día 26 de noviembre de
1966, en los Talleres Gráficos P.L.
Villanueva S. A., Reg. Ind. 9796.
—Jirón Yauli 1440-1450, Chacra Ríos.
Lima-Perú.