

Desestabilizando la raza

Kathryn Burns

RAZA La casta de cavallos castizos, a los quales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demás hilos de la trama. . . . Raza, en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío.

Sebastián de Covarrubias Horozco,¹

RAZA. Casta o calidad del origen o linage. Hablando de los hombres, se toma mui regularmente en mala parte. . . . Defin. de Cal[atrava]: ‘Ordenamos y mandamos que ninguna persona, de qualquiera calidad y condición que fuere, sea recibida a la dicha Orden . . . sino fuere Hijodalgo. . . y de legitimo matrimonio nacido, y que no le toque *raza* de Judío, Moro, Herege, ni Villano. . .’

Real Academia Española,²

Me quiero referir aquí al pasado de la palabra “raza”, un término que desde hace mucho ha organizado nociones de estabilidad, pero que en sí mismo nunca ha sido fijo. Mis presépticos de diccionarios antiguos tienen la intención de conducirnos al tema de esta inestabilidad y al racismo persistente que se vale de categorías incluso conforme éstas cambian.³ Covarrubias nos habla de caballos, de tela y, finalmente, de linaje, mencionando a moros y judíos; el *Diccionario* de la Real Academia se centra en los orígenes y el

¹ *Tesoro de la lengua castellana* (1989 [1611]): 896-897).

² *Diccionario de autoridades* (1979 [1726-39]: 500).

³ Véase Fields (2003), acerca de por qué no es suficiente declarar la “raza” como una construcción social. El trámite de estudiar la “raza” antes que el “racismo”, sostiene Fields, constituye “la gran evasión de la literatura histórica americana, así como de la misma historia americana. . . . Esa sustitución, como he escrito en alguna otra parte, ‘transforma el acto de un sujeto en el atributo de un objeto’. Enmascarado como raza, el racismo se convierte en algo que los afroamericanos son, antes que en algo que los racistas hacen” (2003: 1397-1398). Véase también Fields (2001). Tal como Nelson Manrique señala, “La ‘naturalización’ de las desigualdades sociales, atribuyéndolas a la biología, es, lo reiteramos una vez más, la esencia del discurso racista” (1993: 563).

linaje. Judíos y moros aparecen también en el *Diccionario* insertados en un fragmento de las reglas de la prestigiosa Orden de Calatrava, pero con una compañía significativamente ampliada: junto con las “razas” de los herejes y plebeyos. Ambas definiciones enfatizan las asociaciones negativas del término (“se toma en mala parte”).⁴ Y cada una de ellas difiere sorprendentemente de los usos modernos, enraizados en el racismo científico y las múltiples formas en las que ha sido empleado y enfrentado.⁵

¿Qué hacer con tales cambios de definición? Deseo emplearlos para presentar los argumentos y temas principales, de este capítulo: (1) que las políticas, categorías y prácticas del racismo son de una gran especificidad histórica, moldeadas por luchas sumamente locales, así como por rivalidades imperiales y por políticas de construcción del Estado; y (2) que vale la pena hacer más sensible nuestro trabajo, no sólo a estas complejas historias, sino a las maneras en las que se relacionan con nuestro presente.⁶ Los académicos empleamos con mucha frecuencia el término “raza” entre comillas. Este es una forma de desestabilizar la raza —de indicar que las categorías que reconocemos como “raciales” no son estables o panhistóricas—, pero es sólo el inicio de un proyecto que podemos llevar más lejos. La razón principal de la necesidad de

⁴ Compárese la definición de *casta* de Covarrubias (1989 [1611]: 316), la cual está asociada más cercanamente con pureza: “Vale linage noble y castizo, el que es de buena línea y decendencia; no embargante que dezimos es de buena casta, y mala casta. . . Castizos llamamos a los que son de buen linage y casta”.

⁵ El uso contemporáneo en los Estados Unidos, aunque en continuo cambio, todavía toma el color de la piel como marca de “raza”, y el racismo especialmente virulento apunta a quienes se percibe son de decendencia africana. Por cierto, Covarrubias y otros hablantes de la lengua de Castilla emplearon el color de la piel como criterio de diferencia —pero para el racismo castellano del siglo XVI, el color de una persona y su “raza” no eran la misma cosa (véase la definición de “negro” de Covarrubias 1989 [1611]: 826); estaban en juego otros criterios de diferencia. Una amplia y creciente literatura interdisciplinaria analiza las coordenadas modernas recientes del pensamiento acerca de la raza. Véase, por ejemplo, Floyd-Wilson (2003) acerca de los humores, clima y geografía, o lo que ella llama “geohumoralismo”. Manrique (1993) brinda un excelente y amplio recuento de los horizontes mentales de los europeos que invadieron, nombraron y colonizaron América.

⁶ Por supuesto, “nuestras” es plural; los lectores de las ediciones de Estados Unidos y del Perú de esta colección, por ejemplo, harán uso de diferentes repertorios de asociaciones sobre raza y racismo. En cualquier caso, apoyarse en conexiones con el presente, y con las historias contenidas en él, parece lo más importante dado que los eventos del 11 de septiembre del 2001 han sido usados para alimentar el temor y la animosidad racista que reinscribe la otredad religiosa y cultural como un criterio crucial de diferencia. Véase el elocuente prefacio de Edward Said ([1979] 2003) a la edición del vigésimo quinto aniversario de *Orientalism*.

entender la historia de los usos “raciales” es comprender mejor tanto los racismos modernos tempranos—es decir los racismos del pasado—como los de nuestro tiempo.⁷

Por ejemplo: uno de los insultos “raciales” más fuertes que uno podría haber lanzado en Lima a principios del siglo XVII era decirle a alguien “judío”. Los judíos eran estigmatizados como “la casta blanca mala” (cf. Gose 2002; Silverblatt 2000).⁸ Se trata de un marco de referencia históricamente específico que Albert Sicroff denomina “racismo religioso” (Sicroff 2000). Su genealogía ibérica es complicada y vincula historias que en nuestras bibliotecas habitan estantes separados: las de judíos españoles, muchos de los cuales (aunque de ninguna manera todos) se convirtieron bajo la presión del catolicismo romano luego de las matanzas anti-judías de 1391 y fueron conocidos como “conversos”, y las de musulmanes españoles que enfrentaron presiones para dejar su fe y fueron conocidos como “moriscos”. A principios del siglo XV, los “cristianos viejos” veían a las poblaciones de “cristianos nuevos” con una profunda y creciente sospecha.⁹ El converso sincero no podía ser distinguido a simple vista del converso falso o rein-

⁷ Raza está entre nuestras palabras clave, en el sentido dado por Raymond Williams, que plantean “un problema de *vocabulario* en dos sentidos: los significados disponibles y en elaboración sobre palabras conocidas. . . y las conexiones explícitas pero con frecuencia implícitas que la gente estaba haciendo, en lo que a mí me parecía, una y otra vez, formaciones particulares de significado—formas no solo de discusión pero también de ver muchas de nuestras experiencias centrales” (1976: 13). Williams reconoce que “de hecho no todos los temas pueden ser entendidos simplemente a través de un análisis de las palabras. . . Pero encuentro que muchos de ellos no pueden ser realmente considerados de manera amplia, y creo que algunos de ellos ni siquiera pueden ser enfocados, a menos que seamos conscientes de las palabras como elementos de los problemas” (1976: 13).

⁸ Tanto Gose como Silverblatt se apoyan en registros de la Inquisición de Lima, la cual tenía el encargo de eliminar de raíz a los sospechosos de prácticas de judaísmo. Sin embargo, los registros de procesos ordinarios acerca de asuntos totalmente desvinculados del judaísmo o la Inquisición, indican también que “judío” era empleado a fines del siglo XVI y principios del XVII como un insulto especialmente fuerte.

⁹ Se sospechaba especialmente de los conversos (también conocidos por el despectivo término de *marranos*); sobre esto existe amplia literatura. Véase Sicroff (1985: 51-56), acerca de la “sublevación anticonversa” de 1449 de Toledo y sus secuelas, incluyendo la promulgación en 1449 del primer estatuto de la limpieza de sangre en España. Un conflicto posterior en Toledo, en 1467, ocasionó un “doble conflicto entre conversos y cristianos viejos, y conversos contra judíos” (Sicroff 1985: 88). Véase también el excelente trabajo de Nirenberg, quien sostiene que “las conversiones de decenas de miles de judíos en la generación entre 1391 y 1418 transformó los mundos sagrados y sociales en los que esto tuvo lugar” (2003: 139).

cidente, y se acumulaba una considerable ansiedad con respecto a aquellos españoles que supuestamente aún practicaban en secreto la fe a la que habían renunciado. La Inquisición española fue creada en los años 1480 principalmente para disciplinar a supuestos “judaizantes”—gente de quien se sospechaba practicaba el judaísmo de manera clandestina—. Y la preocupación comenzó a fijarse en la supuesta limpieza de sangre de la gente. Un número cada vez mayor de instituciones y municipios españoles diseñaron e hicieron cumplir decretos que excluían a quienes no eran descendientes de “cristianos viejos”.¹⁰

Cerca de 1492, las políticas castellanas acerca de la “raza” se centran en la pureza o impureza de la cristiandad definida crecientemente como un asunto no sólo de creencia y práctica sino de herencia, de “limpieza de sangre”—algo que no podía modificarse en la pila bautismal—. La creciente persecución de quienes se creía eran de linaje cristiano impuro estaba íntimamente relacionada con la consolidación del linaje del Estado absolutista español.¹¹ Ambos procesos estaban articulados por un cristianismo militante e intolerante. Conforme la vigilancia inquisitorial de distinciones entre cristianos correctos y heréticos se puso en ejecución, los monarcas españoles, Isabel y Fernando, condujeron simultáneamente una campaña para derrotar el último baluarte ibérico del Islam, el reino de Granada. El año en que triunfaron, 1492, fue también el año en el que obligaron a los judíos que aún quedaban en España a convertirse al cristianismo o a emigrar. Diez años después, se les impuso la misma opción a los musulmanes.¹² Después de un siglo de tensiones, Felipe III tomó acciones para expulsar a los moriscos en 1609.

Así, entre 1391 y 1609, el estatus de “cristianos nuevos”—que no eran reconocibles a simple vista, pero que eran considerados por los

¹⁰ Sería un error percibir estos procesos históricos en España como lineales o uniformes; se requiere de un trabajo más cuidadoso como el estudio reciente de Martz (2003). Muchos conversos fueron aceptados como cristianos al punto de ser capaces de casarse bien entre los “cristianos viejos”. Pero, como señala Martz, la institución del estatus de limpieza de sangre “elevó la vara” para los conversos; “la aceptación del cristianismo era una meta alcanzable, pero no lo era el demostrar un linaje intocado por algún ancestro judío” (2003: 401).

¹¹ En su discusión sobre España, Perry Anderson (1979: 60-84) no nota la conexión pero ésta ha sido advertida muchas veces; véase Elliott (1963) y Manrique (1993).

¹² Según Richard Fletcher, no fue realmente una elección: “Dado que la emigración estaba permitida únicamente a través del pago de una suma bastante considerable al gobierno y sobre la base de otras condiciones ampliamente inaceptadas—por ejemplo, los emigrantes debían dejar atrás a sus hijos—, se demostró que era una opción poco realista para los musulmanes” (1992: 167).

“cristianos viejos” como de sangre manchada e imposible de limpiar—, se convirtió en tema político y cultural candente en España. Esta cristiandad militante contraria a los Otros demonizados, e internos a España, fue parte del bagaje mental que Colón y los ibéricos que lo siguieron trajeron consigo cuando invadían y subyugaban a los pueblos americanos a partir de 1492. El famoso relato de Colón sobre su primer viaje se inicia en el momento crucial de la caída del reino de Granada: “Este presente año de 1492 [...] por fuerça de armas vide poner las vanderas reales de [Vuestras Altezas] en las torres de la Alfabra” (Compilado por de las Casas 1989: 16). Cuando describe a los pueblos del Caribe que encuentra en el Atlántico oeste, Colón evoca conflictos dejados atrás que presagian otros por llegar: los locales viven en casas que “son todas a man[e]ra de alfaneques” (de las Casas 1989: 92).¹³ (Se refiere a sus propios compañeros indistintamente como “españoles” y “cristianos”). Cortés, igualmente, describió las casas yucatecas como compuestas por cuartos “pequeños y bajos al estilo morisco” (1986: 30). Como muchos historiadores han notado, el horizonte mental de estos hombres era aquel de la reconquista española y la limpieza del reino de sus soberanos de las impurezas de las “sectas” de Moisés y Mahoma.

En poco tiempo, en todos los virreinos organizados por el gobierno español en América, los sospechosos de practicar secretamente su fe judía o musulmana podían ser perseguidos por la Inquisición española—y lo fueron, como muestra Irene Silverblatt (2000) en el caso limeño de Manuel Bautista Pérez—. Pero expulsar a todos los no cristianos y a los conversos sospechosos no era una opción. Por el contrario, los monarcas ibéricos en acuerdo con el papado estaban obligados a convertir al cristianismo a los nativos de las Américas. De una forma u otra, en las Américas, los ibéricos tendrían que coexistir con una enorme población de “idólatras” y cristianos nuevos a quienes desde antes habían aprendido a despreciar.

Por otra parte, cualquier posibilidad de éxito ibérico en los nuevos territorios dependía de la ayuda de los americanos. La asimilación fue el marco inicial que la Corona española propugnó durante unos años, experimentales y breves. Un decreto real recomendó que algunos españoles se casaran con mujeres indias, y que algunos hom-

¹³ Véase también sus pasajes compilados en de las Casas (1989: 121). La cima de una montaña que vio durante la travesía le recuerda a Colón “una hermosa mezquita” (de las Casas 1989: 122). Manrique (1993: 29-35) proporciona un análisis extenso de cómo los invasores europeos recurrían a “categorías mentales [...] profundamente impregnadas por el contacto cultural con los musulmanes y, a un nivel menos evidente pero igualmente importante, con los judíos” (1993: 34).

bres indios se casaran con mujeres españolas, “[a fin de] que ellos se puedan comunicar y enseñar unos con otros [...] y los indios se conviertan en hombres y mujeres de razón” (Konetzke 1953: 12-13). La cercanía a los españoles les daría a los indios “buen ejemplo” de comportamiento cristiano—por lo menos eso se creía. Sin embargo, cuando Las Casas y otros mostraron cuán mal marchaban las cosas, los consejeros reales decidieron trazar un nuevo rumbo. El resultado fue las “dos repúblicas”, la “república de españoles” y su correspondiente “república de indios” propuestas en una serie de ordenanzas reales sorprendentemente diferentes de aquellas emitidas poco antes. Alrededor de 1570, la Corona apostaba a una estrategia de segregación física de los indios respecto de los no indios, y la reubicación forzada o “reducción” de los primeros en pueblos íntegramente habitados por indios.¹⁴ Sin embargo, la meta de asimilación también se mantenía para la nobleza indígena, aquellos a quienes los españoles denominaron *caciques* sin importar su rango ni lugar de origen.¹⁵ Se edificaron escuelas especiales para convertir al cristianismo a los hijos de los líderes nativos y proporcionarles formación castellana. Así, hacia finales del siglo XVI, los nobles indígenas eran unos de los más entusiastas cristianos nuevos.

La mezcla nos e limitó a esto; además el modelo de las “dos repúblicas” fracasó desde su inicio en lo que se refiere a la separación entre españoles e indígenas. Conforme se fueron estableciendo y construyendo pueblos, ciudades y virreinos, los inmigrantes ibéricos—abrumadoramente varones— trajeron consigo numerosos esclavos africanos y esclavos peninsulares de ascendencia africana.¹⁶ Y como parte de la violencia de la conquista y la ocupación, los invasores europeos y sus aliados tomaron a las mujeres indígenas como botín de guerra, como esclavas, sirvientas y, en ciertos casos, como esposas, apropiándose para sí del acceso a los cuerpos de las mujeres nativas y esclavizadas. Con todo esto ocurriendo, era obvio que nadie se mantenía en el lugar que la Corona le asignaba. Los informes de los nuevos virreinos se llenaron de nuevas gentes y de categorías para nombrarlas: *mestizo*, *mulato*, *zambo*, y así sucesivamente. Estos no eran términos de autoidentificación, sino etiquetas que fa-

¹⁴ Tal como señala Mörner (1970: 27-36), la Corona había llegado a temer la influencia del “mal ejemplo” de los españoles y otros no indios sobre una población indígena que consideraban débil y susceptible.

¹⁵ El énfasis excesivo en el “sistema de las dos repúblicas” puede oscurecer esta importante continuidad.

¹⁶ Antes de la mitad del siglo XVII, un gran número de esclavos africanos fueron traídos a la Nueva España y Perú (cf. Bennett 2003; Bowser 1974).

cilitaban a las autoridades españolas la ubicación lingüística de quienes no encajaban, y en cambio amenazaban a las dos repúblicas con su conducta desordenada. Se trataba de los Otros impuros del nuevo mundo español Americano.

¿Eran “raciales” estas nuevas categorías? Aunque no implicaban claras líneas de color,¹⁷ tenían que ver con la “raza” en los términos castellanos de la época, puesto que hacían referencia a asuntos de (im)pureza de sangre y conversión reciente al cristianismo. Las etiquetas nuevas—y también “indio”—se usaban para señalar a aquellos que, como los conversos y moriscos de España, eran nuevos cristianos (o sus descendientes), para definir lugares para ellos en una sociedad en la que la cristianización estaba supuestamente asegurada por amos, sacerdotes y encomenderos cristianos. Si bien estos planes nunca funcionaron como las autoridades españolas querían, estaban motivados por las consideraciones “raciales” castellanas del momento: la misión de imponer el cristianismo y extirpar religiones consideradas falsas y heréticas.¹⁸

Pero, ¿exactamente qué era lo que significaban términos nuevos como mestizo, mulato y zambo, para quienes los inventaban en lugares como el Perú o Nueva España? ¿Qué tipos de prácticas y formas de vida hacían posibles o reflejaban? Y, ¿existen en el registro escrito términos distintos de aquellos empleados por los españoles, y tal vez de uso subalterno? Tendré en cuenta estas preguntas mientras analizo la historia de los términos españoles que emergían en el Cusco del siglo XVI. Es difícil, a partir de archivos, seguir el rastro de asuntos acerca de la historia del Cusco antes de mediados de siglo, pues los documentos se han perdido o se encuentran disper-

¹⁷ Por ejemplo, algunos niños nacidos de padre español y de madre andina “crecieron con sus madres como indios”; otros recibieron mejor trato de sus padres y crecieron más como españoles (cf. Lockhart 1968: 166-67).

¹⁸ En la América española, la prueba de *limpieza de sangre* era para probar la ausencia de ascendencia judía o morisca, y de vínculos de sangre con los nuevos cristianos. Por ejemplo, en la documentación que Alonso Beltrán Lucero presentó para obtener un cargo notarial (Sevilla, Archivo General de Indias, Lima, 178, n. 12 [1573], expediente 2, f. 1v.), se les solicitó a los testigos que testificasen que Beltrán Lucero (un español de Moguer) y sus padres, abuelos, y bisabuelos “an sido y son cristianos viejos, de linpia y honrrada generazion y no son de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe catolica judios moros ni [h]erexes hijos ni nietos de quemados ni reconciliados ni de persona que p[ublica]mente ayan traydo sanbenito y por tales cristianos viejos y descendiente dellos an sido y son abidos y tenidos y comunmente reputados [...]”

sos.¹⁹ Pero las crónicas publicadas son muy ricas y brindan mucho material para el análisis.

Tomemos la Parte I, Libro 9, capítulo 31 de los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, el Inca, quien nació en Cusco en 1539: “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones”. Hijo de padre español y madre inca, Garcilaso centra esta sección de su libro en la mezcla, comenzando con comentarios elogiosos acerca de los españoles y sus esclavos: “De estas dos naciones se han hecho allá [esto es, en Indias] otras, mezcladas de todas maneras” (Garcilaso de la Vega, 1991: 627).²⁰ Garcilaso comienza su inventario de categorías con los españoles, señalando la distinción entre los nacidos en España y los nacidos en ultramar. Pero con lo que uno encuentra contundentemente en este pasaje son las referencias a los africanos:

A los hijos de español y de española nacidos allá [en América] dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros... Quiere decir, entre ellos, “negro nacido en Indias”. Inventáronlo para diferenciar los que van de acá [i.e., España], nacidos en Guinea, de los que nacen allá. Porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman criollos y criollas (1991: 627).

En este caso, las características atribuidas a los africanos, hombres y mujeres, ocurren primero; los españoles son imitadores. Y el término criollo/a se refiere a ambos, africanos y españoles, indicando como un criterio importante de diferencia y jerarquía: la tierra natal o patria. ¿Por qué importaba el lugar de nacimiento? Garcilaso indica que tenía que ver con la honorabilidad y calidad, o lo que los contemporáneos llamaban también *condición*.²¹ Y él se refiere al honor y calidad de las personas no libres, *siervos*. Este pasaje desestabiliza nuestras ex-

¹⁹ Por ejemplo, en Cusco no existen registros notariales antes de 1560, y de esta década sólo existen unos pocos protocolos notariales.

²⁰ En la edición de 1966, Harold Livermore tradujo el título de este capítulo como “New names for various racial groups”, y usó el término “race” o “racial” donde Garcilaso escribió “generaciones” y “naciones”.

²¹ Covarrubias da varios significados, entre otros: “Condición, estado; como si es rico o pobre, noble o plebeyo” (1989 [1611]: 347).

pectativas acerca de los contemporáneos de Garcilaso y sus conceptos “raciales”. Nos lleva a entender a los “criollos” a través de las características morales de hombres y mujeres africanos, la preocupación por defender su honor.

Garcilaso también presenta los términos *mulato* y *mulata* pero no como los hijos de padres negros y blancos, como usualmente los definen nuestras historias de la Latinoamérica colonial. Según él, “Al hijo de negro y de india —o de indio y de negra— dicen *mulato* y *mulata*. A los hijos de estos llaman *cholo*. Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir ‘perro’, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio” (Garcilaso de la Vega 1991: 627).²² Trasladándonos al uso de la época, Garcilaso da cuenta de la manera en que las palabras viajan y conectan extensiones geográficas, transformándose en el proceso. En este caso, la impureza de fe de los africanos no sólo es estigmatizada sino también bestializada.

Luego Garcilaso se refiere a los mestizos, y los define con referencia a sí mismo: “Nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones,” españoles e indios (1991: 627). Aunque se aproxima a este término de manera más personal, las fronteras de su simpatía tienen límites:

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. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’ lo toman por menosprecio. De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre montañés que, entre otras afrentas y menosprecios que de ellos 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 montañas de Asturias y Vizcaya, llamándose a otro cualquiera que no sea natural de aquellas provincias es nombre vituperioso (1991: 627-628).

²² Las “islas de Barlovento” ubicadas en el Caribe en dirección de donde viene el viento. “Gozcones” puede ser “gozques”, que Covarrubias define como una rama corrupta de perros que alguna vez fueron nobles: “se perdió y bastardeó, demanera que ya los gozques son unos perrillos que crían gente pobre y baxa” (1989 [1611]: 652).

Entonces: ¿son insultantes estos términos? Según Garcilaso, eso depende de quién los use, con relación a quién y dónde. Le apena que sus parientes se refieran a sí mismos como “montañeses” o “gente de las montañas”, cuando según él esto es un insulto si es empleado para quienes no son vascos o asturianos. Añade que el término equivalente en la lengua de los incas es igualmente un insulto: “*sacharuna*. . . significa propiamente ‘salvaje’” (p. 628). Esto lo lleva a considerar que ‘su parentela’—los indígenas nobles quizá—ha sido seducida a engaño por alguien “poderoso” e irrespetuoso. Garcilaso prefiere reivindicar el término “mestizo”, y en este mismo pasaje urge a su parentela a que hagan lo mismo: “Y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponentor, se precian de su afrenta, debiéndola de huir y abominar y llamarse como nuestros padres nos llamaban y no recibir nuevos nombres afrentosos” (p. 628).²³

Garcilaso concluye su capítulo sobre las “nuevas generaciones” introduciendo términos que no he visto en ningún manuscrito: *cuatralbo* para alguien que es una parte indio y tres partes español, y *tresalbo* para alguien que es tres partes indio y una parte español (p. 628).²⁴ ¿Reflejaba esto usos locales que no tuvieron mayor circulación? Quizá estos términos—como *montañés*, que sí he encontrado en los archivos del Cuzco—circulaban de manera restringida en algunos lugares durante segunda mitad del siglo XVI.²⁵

Con sus esfuerzos por reposicionar los términos en mejores acepciones, e insistiendo en su absoluta novedad y en el racismo que podrían encerrar, Garcilaso desestabiliza lo que para nosotros sería “raza”

²³ Sin embargo, Schwartz y Salomon señalan que “[e]n Paraguay, al este del Alto Perú, y Ecuador, *montañés*—que alude a una persona del campo o campesino, y que también puede haber estado asociado con una zona de España que resistió al control de los moros—, se convirtió en el término más cortés para referirse a la gente de origen mezclado. Ganó cierta aceptación en la gente a la que designaba” (1999: 483).

²⁴ Eso es bastante diferente del muy citado repertorio de *painturas de castas* del siglo XVIII, en el cual *castizo/a* es la designación convencional para *cuatralbo*, y *coyote* para *tresalbo*.

²⁵ Archivo Regional del Cuzco, Corregimiento, Causas ordinarias, Legajo 2 (1587-1602), expediente 46 (1595), cuaderno 25: “Pareció Juan Tupia regidor de la parroquia de Belén, y dio queja de Don Gerónimo Chanca Topa y contando el caso dijo que el dicho día como regidor le mandó que acudiese a la obra de la iglesia [al cual] se resistió y le maltrató juntamente con unos montañeses sobrinos suyos y le rompieron la camiseta y así lo manifestó ante el dicho juez y pidió a su merced le mande castigar”. Una queja posterior involucró a una “india china”. Los usos locales andino-castellanos parecen surgir aquí, aunque no es posible estar seguros de que la palabras son aquellas del demandante.

y sitúa el racismo colonial en circunstancias muy particulares. Muestra el abismo histórico y cultural existente entre sus términos, los términos de sus contemporáneos ibéricos, y los nuestros. Este capítulo de sus *Comentarios* es usado con frecuencia para resaltar el orgullo de Garcilaso por su origen español-andino y para describir su empeño en defenderse a sí mismo y a sus compañeros mestizos frente al desprestigio de la palabra. En efecto, él se sentía orgulloso. Sus dos progenitores eran nobles según los estándares de sus respectivas culturas, y eran gente importante en la ciudad natal del cronista.²⁶ Pero muchos de los términos cuyo significado intentó establecer en la Parte I, Libro 9, Capítulo 31, pronto se desdoblaron, adquirieron otros significados o desaparecieron completamente. “Mestizo” sustituyó a “montañés” como quiso Garcilaso. Pero no perdió sus connotaciones de insulto y desprestigio. Y estas no tenían nada que ver con impurezas de sangre judía o musulmana.

¿O sí tenían que ver? La creación de los “mestizos” fue un proceso histórico, políticamente complicado como he explicado en otro trabajo. Garcilaso se comprometió en este proceso como resultado de batallas previas alrededor del término, y que fueron tanto figurativas como literales (Burns 1998).²⁷ Vale la pena observar que el propio “mestizo inca”, Gracilazo, fue a la guerra contra los moriscos por su rey durante la revuelta de Alpujarras de 1568.²⁸ Este no es el lugar para una investigación minuciosa de lo que el término “mestizo/a” representó a fines del siglo XVI, pero me gustaría recapitular algunas de las investigaciones realizadas, y la importancia de situarlas en el contexto específico de la expansión del imperio de Felipe II. Aunque a nosotros

²⁶ Su padre, Sebastián, era legítimo y relacionado con la noble casa del Duque de Feria, y se contaba entre las primeras autoridades españolas en la ciudad inca. Su madre, Chimpu Ocllo, era pariente del inca Huayna Capac. Sobre el petrarquismo de Garcilaso en el contexto colonial, véase Greene (1992, 1999); acerca de las resonancias de la oralidad quechua en el texto más conocido de Garcilaso, véase Mazzotti (1996).

²⁷ En el Perú el término fue forjado en tiempos de guerra, y tal como Lockhart anota: “es difícil aislar los sentimientos españoles acerca de la mezcla racial [...] de su posición acerca de la legitimidad, dado que el 95 por ciento de la primera generación de mestizos era legítimo” (1968: 167). Sin embargo, para los españoles que intentaban lograr el éxito a mediados del siglo XVI, no existía necesariamente un problema/estigma con casarse con una mestiza, en particular con las hijas de los españoles más importantes. No todo el mundo estaba tratando denodadamente de evitar cualquier impureza de los nuevos conversos.

²⁸ En su traducción de la *Florida del Inca*, John y Jeannette Varner anotan que “[Garcilaso] estuvo nuevamente en España en 1568, para cuando los moriscos de Alpujarra fueron forzados a rebelarse por la obstinación del Rey. Garcilaso tomó parte en su sometimiento” (1951: xxix).

nos parezca que los mestizos no tenían ninguna relación de sangre con los conversos o moriscos, el tema era debatible a medidos del siglo XVI, cuando había quienes pensaban que los indios eran descendientes de una tribu perdida de Israel (Stolcke 1994: 279).²⁹ En mi opinión, que desarrollo en lo que sigue, Felipe II y sus consejeros vincularon a estos dos grupos de conversos recientes en la búsqueda de la respuesta a qué hacer con ellos.

A mediados del siglo XVI los mestizas y mestizos aparecieron como categorías visibles en decretos reales que ordenaban a los españoles a *recogerlos*: a juntarlos, educarlos y cristianizarlos, a impartirles “buenas costumbres” y, en el caso de los niños varones, a darles un oficio. Cumpliendo con esto, los miembros del cabildo del Cusco decidieron fundar un “monasterio para mestizas” —un lugar donde las hijas que sus compañeros habían tenido con mujeres andinas podían ser acogidas y recibir una formación cristiana—. Resolver qué hacer con los mestizos varones parece haber sido algo mucho más complicado. A partir de 1560, en Cusco, Ciudad de México, y otros lugares, se acusó a los mestizos de conspiraciones para derrocar la autoridad real, con lo cual el término adquirió una connotación peligrosa, la de grupo armado, varones aspirantes a la autoridad de sus ancestros españoles (Burns 1998).³⁰

Luego de los disturbios las órdenes reales no se hicieron esperar. Los mestizos no podían vivir en pueblos de indios, asumir algunos cargos (el de escribano por ejemplo), portar armas, o ser ordenados sacerdotes.³¹ Al mismo tiempo, Felipe II tenía el problema de resolver cómo tratar a los moriscos en Granada, otra población de reciente conversión, también vista peligrosa e intransigente. Ya alrededor de 1500, había habido una rebelión en las montañas de Alpujarras, cuando empezaban los esfuerzos cristianos para imponer y reforzar la conversión. Hacia finales de los años 1560, Felipe —preocupado de que los moriscos constituyeran una potencial “quinta columna” otomana que apoyara a su principal enemigo, los turcos— resolvió renovar el

²⁹ Entre aquellos que creían que los indios eran judíos estaba el fraile dominico Diego Durán; véase Durán 1994. Para una refutación de tal pensamiento, véase el trabajo, publicado originalmente en 1590, de José de Acosta (2002: 69-71).

³⁰ No se conoce mucho acerca del así llamado “motín de mestizos” del Cusco de 1567, el cual parece hacer involucrado a conspiradores de varios tipos. Se encuentra documentación al respecto en el Archivo General de Indias, en Sevilla; véase López Martínez (1964). Acerca de un supuesto motín mestizo en Potosí, véase AGI, Patronato, ramo 5 (1586).

³¹ Esta decisión fue revisada posteriormente en teoría pero no en la práctica (Mörner 1970: 106).

esfuerzo para eliminar para siempre las costumbres moriscas (Fletcher 1999: 167-169; Hess 1968). De este modo, al mismo tiempo que recibía noticias sobre los amotinamientos mestizos en Nueva España y Perú, Felipe ordenaba que los moriscos se sometieran a total aculturación eliminando su vestido, lengua, danzas, ritos y otras costumbres. El resultado fue otra importante rebelión al sur de España, que se inició el 23 de diciembre de 1568, conocida como la segunda revuelta de Alpujarras. Felipe tomó medidas aún más drásticas, ordenando en un “bando de reducción” en 1570 que los moriscos fueran deportados de Granada y que el área fuera repoblada con cristianos.³²

En Cusco, en enero de 1580, el Obispo Sebastián de Lartaún escribió a su rey con este turbulento horizonte imperial en mente. Con respecto al edicto real de 1578 que le mandaba no ordenar a mestizos (“a quienes aquí llamamos montañeses”), y asegurarse que quienes ya habían sido ordenados fueran hábiles y capacitados, respondió que había hecho lo mejor que podía. Algunos varones ya habían sido ordenados por otros obispos, escribió Lartaún, pero por su parte,

habré ordenado solo cinco y para tratar la verdad que debo digo a vuestra Magestad que son los mejores clérigos que tengo en mi Ovispado dado caso que no saben mucho por no haber estudiado facultades mayores pero en lo que toca a hazer doctrina y vivir sin escandalo y saber la lengua general y vivir sin menos nota hacen lo que deben (Citado en Lisson Cháves 1944, 10:824).

Le sugirió a su rey considerar cuidadosamente si valía la pena sacar a dichos hombres del sacerdocio, dado que podrían decidir inclinarse a peores propósitos, habiendo descubierto que la vida virtuosa no les reportaba nada. Es más, relativamente estos hombres no tenían ambición — Lartaún se refería a las actividades comerciales (“tratos y grangerías”) de las que él mismo fue acusado—, y los pueblos nativos les eran especialmente leales. Finalmente, Lartaún concluye,

dellos no se debe presumir lo que de confesos [*i.e.* conversos] y moriscos por que estos tales tienen ley o secta a lo que dicen rebelada a que están con mucha porfía obedientes los unos a la de Moysen (sic) y los otros a la de Mahoma

³² Según Fletcher (1992: 168), “un gran número de personas, tal vez de 100,000 a 150,000 en la región, fueron reubicadas a la fuerza en otros lugares” de España. Esto acabó con la rebelión de Alpujarras, “pero solo al costo de difundir el problema morisco a través del reino de Castilla”. La expulsión de los moriscos vino detrás, entre los años 1609-1614, y “se calcula que algo así como 300.000 gentes fueron expulsadas” de España.

y los naturales desta tierra ninguna tuvieron a que puedan estar tan afectados y vendidos como ellos a la suya y asi a mi poco entender y juicio no se debe tener tanto recelo destos mestizos como de los confesos y moriscos (Citado en Lissou Cháves 1944, 10:824).

El obispo Lartaún, como modesto etnógrafo de la religión, analiza las cosas desde la perspectiva de su monarca: la de vencer a aquellos que se rebelan contra el cristianismo. La segunda sublevación de Alpujarras estaba aún fresca en la mente de Felipe II. Su deseo de reprimir las ambiciones y frustrar las carreras de los mestizos puede, por lo tanto, ser visto como parte de una medida de fuerza más amplia sobre todos los conversos recientes. Esto que puede ser “raza” en la época, es sobre todo política imperial en un momento de máxima tensión entre la monarquía cristiana española y su rival islámica otomana. Sin lugar a dudas, la construcción de los mestizos y otros grupos constituyó un proceso social que al mismo tiempo fue extremadamente local y estuvo vinculado a un horizonte histórico de rivalidades imperiales — religiosas, políticas, militares, y económicas—.

En conclusión: he sugerido un marco para comprender el racismo español-americano del siglo XVI y XVII, ubicándolo en su contexto local e imperial, y enfatizando no sólo la ascendencia española, amerindia o africana, sino también la (im)pureza de sangre y la política de evangelización cristiana de judíos y musulmanes. Tenemos mucho por aprender acerca de las formas de discriminación durante las primeras épocas del Perú y la Nueva España coloniales —particularmente en lo que respecta a la deshumanización de aquellos de ascendencia africana o afroperuana a quienes alude Garcilaso—. El temor a la negrura parece haber cobrado mayor importancia en el siglo XVIII, cuando los miedos paradigmáticos anteriores a aquéllos de sangre judía/conversa perdieron notoriedad. Esto no quiere decir que no existiera temor a la negrura anteriormente. Por ejemplo, en una petición hecha en Cusco en 1654 Juan Francisco de Morales se quejaba de que un funcionario local le había quitado sus armas y luego encarcelado por tener el cabello negro ensortijado.³³ El oficial estaba cumpliendo órdenes que venían desde arriba —“que ningun mulato ni negro truxese espada ni otras armas”—, y para él Morales tenía ascendencia africana. Este caso que suena similar a la práctica de “*racial profiling*” en los Estados Unidos contemporáneos, también es diferente. Los testigos que declararon en favor de Morales enfatizaron la legitimidad de su

³³ Archivo Regional del Cusco, Corregimiento, Causas ordinarias, legajo 14 (1651-54), expediente 283 (1654), “Autos de información que presenta Juan Francisco de Morales, natural de Los Reyes, declarando no ser mulato ni negro, y ser hijo de españoles”.

nacimiento y Morales ganó el caso porque fue categórico al señalar que era el “hijo legítimo de [...] españoles”.³⁴ Este incidente de racismo estuvo inscrito en las nociones de descendencia, apariencia e (i)legitimidad cuyas conexiones conceptuales todavía no comprendemos.³⁵

Historizar la raza no significa negar las continuidades que existen entre prácticas contemporáneas y anteriores. Por supuesto existen. Pero imponer nociones contemporáneas de raza para interpretar las formas de discriminación colonial, puede conducirnos a ignorar los procesos de creación de diferencias y separación que queremos comprender. Por ejemplo, desconocer la importancia de la conversión nos puede llevar a pensar que la diferencia entre los esclavos africanos y los tributarios andinos era mayor que entre la que existía entre judíos ibéricos y los “cristianos viejos”. Y en cambio, parece ser que africanos y andinos tenían más en común (por lo menos en ciertas circunstancias históricas) de lo que pensamos (cf. O’Toole 2001). Y los españoles (un término con frecuencia empleado en la historiografía de manera equivocada como sinónimo de “blanco”) podrían haber tenido mucho *menos* en común entre sí de lo que pensamos, llegando incluso a percibirse mutuamente como salvajes. Los vascos, por ejemplo, eran considerados por otros españoles como transhumantes, mientras que otros europeos del siglo XVI consideraban a los españoles como “los más mezclados, los más indefinidos, los más bastardos” (Jones y Stallybrass 1992: 159-160).

Es mucho más fácil, dadas las fuentes disponibles, considerar las cosas desde la perspectiva de la pequeña élite³⁶ y olvidar que las fuentes cuentan sólo una parte de historias mucho más complejas. Sin duda, aquí también estoy contando una historia sesgada, sobre todo si tomamos en cuenta los términos que quechua, aimara y puquina y los africanos y sus descendientes podrían haber empleado en el Cusco del

³⁴ Según un testigo, Morales era “hijo legítimo de [...] españoles y vecinos de la ciudad de Los Reyes, y como a tal su hijo legítimo les vio criarlo y alimentarle y reconocerle por tal llamándole de hijo y él a ellos de padres, por cuya causa sabe que... no es mulato sino español hijo de españoles”.

³⁵ Llama la atención lo inusual de la legitimidad en el Cusco de mediados de la colonia en los registros parroquiales disponibles en el Archivo Arzobispal del Cusco, tema aún no investigado. Acerca de la ilegitimidad en Lima a mediados de la colonia, véase Mannarelli (1993).

³⁶ Las llamadas *pinturas de castas* del siglo XVIII nos brindan un buen ejemplo. Los estudios recientes indican que muchos de estos cuadros fueron hechos para una élite española; véase Katzew 2004; Carrera 2003; Estensoro 2000. Tal como señala Cope, “[n]osotros no deberíamos asumir que los grupos subordinados son receptores pasivos de la ideología de la élite” (1994: 4).

siglo XVI para referirse a sí mismos y a quienes intentaban dominarlos. En ocasiones podemos vislumbrar sus términos en los archivos coloniales: por ejemplo, *puka kunka* (“cuello colorado”), que aparece en las fuentes de fines del siglo XVIII, alrededor de la época de la rebelión de Túpac Amaru, y que parece haber sido un apodo quechua para referirse a los españoles.³⁷ En su contribución a esta compilación, Sinclair Thomson analiza el uso de este y otros términos subalternos durante un período de crisis profunda para analizar las formas andinas de identidad colectiva a finales del siglo XVIII. ¿Cómo se llamaban a sí mismos los pueblos que los españoles llamaron indios, negros o castas y qué tipos de distinciones trazaban ellos? Estas nociones apenas han comenzado a ser investigadas.³⁸ Aunque los archivos ofrezcan pocas evidencias vale la pena formular las preguntas.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de
2002 [1590] *Natural and Moral History of the Indies*, ed. Jane E. Mangan. Durham: Duke University Press.
- ANDERSON, Perry
1979 *Lineages of the Absolutist State*. New York: Verso.
- BENNETT, Herman L.
2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- BOWSER, Frederick P.
1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press.
- BURNS, Kathryn
1998 “Gender and the Politics of Mestizaje”, *Hispanic American Historical Review* 78 (1): 5-44.

³⁷ Acerca de la complicada definición de “español” desde una perspectiva indígena, véase Szeminski (1987) y Thomson en este volumen.

³⁸ Para excelentes estudios que siguen estas líneas, véase O’Toole (2001), Lokken (2001), Graubart (2004). Graubart empieza con la figura de un “sirviente indio, mestizo joven” que aparece en el censo de Lima de 1613 y pasa a examinar el término “mestizo/a en hábitos de indio/a” y el vestido como marca de identidad.

CARRERA, Magali M.

- 2003 *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.

CASAS, Bartolomé de las (Comp.)

- 1989 *El Diario del Primer Viaje de Cristóbal Colón a América 1492-1493*. Trascrito y traducido por Oliver Dunn y James E. Kelley, Jr. Norman: University of Oklahoma Press.

COPE, R. Douglas

- 1994 *The Limits of Racial Discrimination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

CORTÉS, Hernán

- 1986 *Letters from México*. Traducido y editado por Anthony Pagden. New Haven: Yale University Press.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de

- 1989 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*, Martín de Riquer (ed.) Barcelona: Editorial Alta Fulla.

DURÁN, Diego

- 1994 *History of the Indies of New Spain*, Doris Heyden (trad.). Norman: University of Oklahoma Press.

ELLIOTT, John Huxtable

- 1963 *Imperial Spain 1469-1716*. New York: St. Martin's Press.

ESTENSORO, Juan Carlos

- 2000 "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

FIELDS, Barbara J.

- 2001 "Whiteness, Racism, and Identity". *International Labor and Working-Class History* 60: 48-56
- 2003 "Of Rogues and Geldings". *American Historical Review* 108 (5): 1397-1405.

FLETCHER, Richard

- 1992 *Moorish Spain*. Berkeley: University of California Press.

FLOYD-WILSON, Mary

- 2003 *English Ethnicity and Race in Early Modern Drama*. New York: Cambridge University Press.

GRAUBART, Karen

- 2004 "Hybrid Thinking: Bringing Postcolonial Theory to Colonial Latin American Economic History". S. Charusheela and Eiman Zein-Elabdin (ed.), *Postcolonialism Meets Economics*, pp. 215-234. New York: Routledge.

GREENE, Roland

- 1992 "'This Phrasis is Continuous': Love and Empire in 1590". *Journal of Hispanic Philology* 16 (3): 237-252
- 1999 *Unrequited Conquests: Love and Empire in the Colonial Americas*. Chicago: University of Chicago Press.

GOSE, Peter

- 2002 "Priests, Petty Disputes and Purity of Blood: Unauthorized Threats to Old Christian Status in 17th Century Lima". Ensayo no publicado.

HESS, Andrew C.

- 1968 "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in XVI-Century Spain". *American Historical Review* 74: 1-25.

JONES, Ann Rosalind y Peter STALLYBRASS

- 1992 "Dismantling Irena: The Sexualizing of Ireland in Early Modern England". En Andrew Parker *et al.*, *Nationalisms and Sexualities*, pp. 157-171. London: Routledge.

KATZEW, Ilona

- 2004 *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press.

KONETZKE, Richard

- 1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Volumen 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LISSON CHÁVES, Emilio

- 1944 *La Iglesia de España en el Perú*. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Número 10. Sevilla: Escelicer.

LOCKHART, James

- 1968 *Spanish Peru 1532-1560: A Colonial Society*. Madison: University of Wisconsin Press.

LOKKEN, Paul

- 2001 "Transforming Mulatto Identity in Colonial Guatemala, 1670-1720". *The Americas* 58 (2): 175-200.

- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor
1964 "Un motín de mestizos en el Perú (1567)". *Revista de Indias* 24: 367-281.
- MANNARELLI, María Emma
1993 *Pecados públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- MANRIQUE, Nelson
1993 *Vinieron los Sarracenos: El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
- MARTZ, Linda
2003 *A Network of Converso Families in Early Modern Toledo*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MAZZOTTI, José Antonio
1996 *Coros Mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias Andinas*. Ciudad de México y Lima: Fondo de Cultura Económica.
- MÖRNER, Magnus
1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-Americanos.
- NIRENBERG, David
2003 "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain". *Common Knowledge* 9 (1): 137-155.
- O'TOOLE, Rachel Sarah
2001 "Inventing Difference: Africans, Indians, and the Antecedents of 'Race' in Colonial Peru (1580s-1720s)". Tesis doctoral, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill.
Real Academia Española
1979 [1726-1739] *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.
- SAID, Edward
2003 [1979] *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SCHWARTZ, Stuart B. y Frank SALOMON
1999 "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, volumen III, parte 2. New York: Cambridge University Press.

SICROFF, Albert A.

- 1985 *Los estatutos de limpieza de sangre: Controversias entre los siglos XVI y XVII*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- 2000 "Spanish Anti-Judaism: A Case of Religious Racism". En: Carlos Carrete Parrondo *et al.* (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History*, pp. 589-613. Tel Aviv: University Publishing Projects.

SILVERBLATT, Irene

- 2000 "New Christians and New World Fears". *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 524-46.

STOLCKE, Verena

- 1994 "Invaded Women: Gender, Race, and Class in the Formation of Colonial Society". En: Margo Hendricks y Patricia Parker (eds.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, pp. 272-286. New York: Routledge.

SZEMINSKI, Jan

- 1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century". En: Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

VEGA, GARCILASO de la

- 1991 *Comentarios Reales de los Incas*, Carlos Aranibar (ed.), 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- 1951 *The Florida of the Inca*. John y Jeannette Varner (trad.). Austin: University of Texas Press.

WILLIAMS, Raymond

- 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.