

*Meticci non si nasce, lo si diventa*¹

Verena Stolcke

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

(traduzione di **Paola Mancosu**

UNIVERSITÀ DI CAGLIARI)

Introduzione

In un momento in cui le migrazioni transnazionali infiammano il dibattito politico e riemergono, pericolosamente, nozioni che si credevano ormai superate come quella di “razza”, o in cui il tema della cittadinanza non riesce a slegarsi da una dimensione paradossalmente “ematica”, la traduzione del saggio di Verena Stolcke risulta quanto meno imprescindibile per la riflessione sulla costruzione delle identità e delle categorie socio-culturali.

Publicato per la prima volta nel 2008 come parte dei risultati del progetto “Identidades ambivalentes” dell’Universitat Autònoma de Barcelona, questo saggio indaga, attraverso una prospettiva di antropologia storica, il processo di costruzione socioculturale della categoria di mestizaje nell’America coloniale. Una categoria nata all’indomani della Conquista spagnola, ma che a livello terminologico non compare fino al 1539 e che, nelle sue forme mutevoli, non cessa di essere significativa. L’analisi del processo di costruzione storica per cui, riprendendo il titolo, “meticci non si nasce, ma lo si diventa”, dimostra che le identità sociali, culturali, etniche non sono il mero risultato di “ibridi” derivati da condizioni pure pregresse ma, al contrario, costruzioni socio-storiche significanti.

¹ [N.d.T.] Il titolo originale dell’articolo, *Los mestizos no nacen, se hacen* riprende una celebre frase di Simone de Beauvoir contenuta nel libro *Il secondo sesso* (1949): “donne non si nasce, lo si diventa” (Beauvoir, 2008, p. 271). Ringrazio Verena Stolcke per avermi concesso la possibilità di tradurre questo articolo che può ormai considerarsi un classico degli studi americanisti. La prima versione è stata pubblicata in Verena Stolcke, Alexandre Coello, eds, *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra, 2008, pp. 19-58.

Nel tradurre si è cercato di mantenere lo stile argomentativo del saggio, inserendo alcune note esplicative che si sommano a quelle già presenti nell'originale in spagnolo. In particolare, note che riguardano la spiegazione di termini come zambo/a, pardo/a o coyote/a, termini di classificazione storico-sociale in uso in epoca coloniale e che permangono in originale nella traduzione. Allo stesso modo si è deciso di mantenere in italiano la parola indio, nella sua declinazione di genere e numero, impiegandola, naturalmente, in quanto categoria socio-storica prodotto della società coloniale americana. Sebbene in italiano esista una tradizione che ha reso il termine indio con indiano, l'uso del primo è attualmente più diffuso, nonché immediatamente associabile al contesto latinoamericano rispetto alla parola indiano (d'America) che rimanda, invece, alle popolazioni autoctone della parte settentrionale del continente.

*I figli di una spagnola e di un indiano, o di un'indiana e di uno spagnolo, come sono io, sono designati meticci, a indicare che son frutto di entrambi i gruppi; si tratta di un nome introdotto dai primi spagnoli che ebbero figli da indiane, ed essendo un nome che ci è stato imposto dai nostri padri, oltre che per il suo significato, me ne vanto e me ne onoro, anche se nelle Indie chi si dice o vien detto meticcio è fatto segno a disprezzo
DE LA VEGA EL INCA, 1982 [1990]².*

Le parole possono stancarsi e ammalarsi, diceva Julio Cortázar, come si stancano e si ammalano gli uomini e i cavalli. Ci sono parole che a furia di essere ripetute, e spesso usate male, finiscono per perdere la loro vitalità. Invece di fuoriuscire dalla bocca o dalla scrittura, con la forza di un tempo, frecce di comunicazione, uccelli del pensiero e della sensibilità, le percepiamo, poco a poco, come monete desuete e ci serviamo di esse come fazzoletti da tasca, come scarpe usate³. Qualcosa di simile è accaduto alla parola *meticcio* [*mestizaje*]. Nell'ultima edizione del *Diccionario de la Lengua Española* (2001), con il termine *meticcio* si intende l'incrocio "di razze diverse" che genera *meticci* [*mestizos*], ma anche "l'unione [*mezcla*] di culture diverse, che ne origina una nuova". Questa definizione presuppone l'esistenza di differenze razziali o culturali che verrebbero teoricamente cancellate con il *meticcio*.

² Ringrazio Berta Ares Queija per i commenti critici a questo articolo.

³ Cito dalla conferenza che Julio Cortázar ha dato nel Centro Cultural di Madrid (marzo 1981) nel quinto anniversario del *golpe* militare in Argentina (Cortázar, 1982, p. 11).

La storia è fondamentale, in quanto ci permette di acquisire consapevolezza del passato per meglio comprendere il presente. La nozione di meticcio è onnipresente nell'attuale dibattito sui presunti effetti corrosivi che la migrazione internazionale avrebbe sull'identità nazionale e la coesione sociale nei paesi di accoglienza (Stolcke, 1995, pp. 1-24). Non è più chiaro, quindi, se il termine venga utilizzato in senso letterale, analogico o metaforico. In effetti, sembrano non ricordarsi le circostanze storiche che hanno dato origine a questa parola, nonostante l'elemento più profondo e cruciale della vita e della storia di una parola sia proprio la sua etimologia, visto che questa ne testimonia le circostanze della nascita e la memoria dei suoi significati.

In questo saggio analizzerò le contingenze storiche che hanno determinato lo sviluppo di una società '*meticcio*' nell'America ispanica durante il periodo coloniale. Se la migrazione e l'unione tra popoli e culture sono parte della storia umana, le identità sociali sono sempre create e quindi storiche (Amselle, 1999 [1990]; Gruzinski, 1999). Come mostrerò, la categoria di '*meticcio*', così come qualsiasi altro termine di classificazione socioculturale, non è il prodotto di differenze morali, culturali o "razziali" in quanto tali, ma deriva da principi di carattere politico e ideologico provenienti dalla Spagna tardomedievale, dalla struttura e dai valori di parentela che prevalevano nella Penisola, e dal regime di lavoro a cui erano sottoposti gli indios americani.

Storici e antropologi hanno discusso per decenni sulla natura della società coloniale ispanoamericana. Si è riflettuto, in particolare, sulla struttura politica e sui principi ideologici, sulla natura e la condizione di quella nuova umanità nata dalla conquista, sul regime economico e sociale che la caratterizzava, e sul processo di formazione delle gerarchie nel Nuovo Mondo⁴. Gli studiosi hanno discusso su come si sia modificata l'interazione tra "razza", condizione sociale e divisione del lavoro nella società coloniale (Chance e Taylor, 1977, pp. 454-487; McCaa, Schwartz e Grubessich, 1978; Seed, 1982, pp. 569-606). Negli ultimi anni i celebri *cuadros de casta* novoispanici del XVIII secolo hanno dato impulso a nuove ricerche sulle *società di casta*, sollevando nuovi interrogativi riguardo l'uso della complessa terminologia classificatoria che strutturava gerarchicamente la società coloniale (Cope, 1994; Schwartz e Salomon, 1999; Lewis, 2003; Cabrera, 2003; Silverblatt, 2004; Martínez, 2004; Katzew, 2004; Deans-Smith, 2005). In questo

⁴ Tra i primi ricercatori è necessario citare Aguirre Beltrán, 1946; Mörner, 1967 e Stolcke [Martínez-Alier], 1974. Pionieri nella ricerca storico-antropologica sulla costruzione sociale e culturale del *meticcio* nella società coloniale sono stati Bernard e Gruzinski, 1993. Negli ultimi vent'anni, la storica Berta Ares Queija della *Escuela de Estudios Hispano-Americanos* (CSIC) di Siviglia, ha prodotto meticolosi studi sulle origini e le circostanze che interessarono i *meticci* nel XVI secolo peruviano. Si veda Ares Queija, 1997, 1999, 2000, 2004, 2005.

saggio concentrerò la mia attenzione sul come si diviene *meticci*, inteso come termine strategico funzionale all'analisi sociale del Nuovo Mondo⁵.

Le società sono costruzioni storiche; la loro permanenza e trasformazione nel tempo dipende da meccanismi di riproduzione politica e sociale invariabilmente connessi a valori che presuppongono relazioni di genere. La conquista non è avvenuta in un vuoto ideologico. I conquistatori e i colonizzatori portarono con sé le proprie tradizioni socio-culturali così come le proprie convinzioni morali, con cui modellarono il nascente ordine coloniale. Tuttavia, le norme importate dalla Penisola subirono importanti cambiamenti per far fronte alle numerose sfide che il Nuovo Mondo presentava. È imprescindibile, pertanto, prestare un'attenzione particolare alla dottrina della *limpieza de sangre*, una singolare concezione genealogica di natura socio-politica, che svolse un ruolo fondamentale nella costituzione della società tardomedievale ispanica. Per comprendere in maniera approfondita la formazione della società coloniale ispanoamericana, risulta essenziale concentrarsi sulla forma in cui le gerarchie riflettevano, in modo dinamico, i principi di identificazione sociale, i valori e le categorie morali del matrimonio, delle relazioni familiari, di quelle sessuali e di quelle di genere.

Un mondo nuovo

L'espansione europea in Nord Africa e nel Nuovo Mondo, di cui gli spagnoli e i portoghesi furono i pionieri, ha rappresentato per il filosofo ed economista scozzese Adam Smith (1723-1790) l'evento più importante della storia dell'umanità (Smith, 1776). I loro imperi sopravvissero fino al diciannovesimo secolo, quando i loro successori, le potenze coloniali britanniche e francesi, cominciarono a malapena ad acquisire i loro profili definitivi. Fino al 1815 la Spagna e il Portogallo misero in ombra l'espansione marittima dell'Europa, insegnando al Vecchio Mondo come conquistare e colonizzare gli enormi territori americani, oltre che il modo con cui arricchirsi grazie alle vaste risorse naturali e umane. I possedimenti spagnoli in Messico e Perù sono stati considerati le prime colonie "miste" in cui una minoranza di colonizzatori spagnoli creò un nuovo ordine sociale. La sottomissione della popolazione indigena, e lo sfruttamento di un numero crescente di schiavi neri importati dall'Africa, diede vita a una tipologia di persone sino ad allora totalmente sconosciute.

⁵ Userò il maschile *meticcio* a meno che non specifichi il femminile. Questa scelta si deve al fatto che la ricerca sulle esperienze e la presenza delle *meticce* nella storia coloniale è ancora molto scarsa.

L'obiettivo principale dell'impresa coloniale fu senza dubbio l'arricchimento dello Stato. Ciononostante, la Chiesa cattolica, così come la Corona, svolse un ruolo centrale nella definizione delle politiche coloniali spagnole e portoghesi, e nell'interrelazione tra gli europei, le popolazioni native e gli schiavi africani.

Il concetto di meticcio ha a che fare innanzi tutto con il sesso e la sessualità, aspetti invariabilmente dotati di significati socio-politici. In un'epoca in cui la religione era inseparabile dalla politica, la dottrina teologico-morale della *limpieza de sangre* tardomedievale ascriveva le identità e la gerarchia sociale alla sfera politica, morale e religiosa, così come al modo di perpetuarle nel tempo. La *limpieza de sangre* faceva riferimento alla "qualità di non essere discendenti da mori, ebrei, eretici o da qualsiasi persona invisa all'Inquisizione" (Lira Montt, 1995, p. 33-34). A causa del suo significato genealogico stabiliva una stretta relazione tra la verginità e la castità delle donne, l'onore della famiglia e il loro prestigio sociale. Nella società coloniale questo codice teologico-morale di genere svolse un ruolo fondamentale nelle relazioni di potere tra i conquistatori europei e la popolazione nativa (Stolcke [Martínez-Alier], 1974; Socolow, 1978; Arrom, 1985; Silverblatt, 1987; Seed, 1988; Lavrin, 1989; Stoler, 1995; Dueñas Vargas, 1996; Johnson, Lipsett-Rivera, 1998; Twinam, 1999; Ramírez, 2000), ricoprendo un ruolo decisivo nella riproduzione della società coloniale. Inoltre, i nuovi individui nati nel Nuovo Mondo dalle relazioni sessuali tra i conquistatori e le donne native diedero origine a nuovi e imprevedibili dilemmi concettuali e politici riguardo ai principi di *limpieza de sangre* peninsulari.

Il divenire dei meticci

Nel 1523 i domini americani furono incorporati giuridicamente al regno di Castiglia. I suoi abitanti, gli "indios", diventarono vassalli della Corona. In termini giuridici e religiosi, venivano considerati *gentili*, dal momento che ignoravano le Sacre Scritture. Se le loro *anime indifese* necessitavano della protezione della Corona, la responsabilità di istruirli sui contenuti della vera fede ricadeva esclusivamente sulla Chiesa (Pagden, 1982). La loro condizione di *gentili* implicava che fossero di "sangue puro... senza che si fossero mischiati o contaminati con nessun tipo di eresia". Per questo motivo, i cacicchi e i rappresentanti locali acquisirono diritti legali e prerogative sociali, dignità e onori propri della nobiltà spagnola (Konetzke, 1962, p. 67).

Tuttavia, la realtà della conquista diede risultati molto diversi. Se si escludono alcune eccezioni degne di nota, i funzionari reali, le autorità ecclesiastiche e i coloni imposero agli indios di lavorare come manodopera a

basso costo nell'agricoltura, nell'industria mineraria e nelle attività domestiche, esigendo illegalmente tributi gravosi che determinarono l'instabilità dell'organizzazione socio-economica e politica degli indios stessi. La conquista militare – gli indios combattevano spesso con entrambe le fazioni –, le guerre civili tra i conquistatori, le migrazioni forzate, la diffusione di malattie infettive trasmesse dai coloni, così come la fame e la sete causarono un crollo demografico senza precedenti tra la popolazione autoctona (Sánchez Albornoz, 1984). Bisogna considerare, inoltre, che l'abuso sessuale subito dalle donne native costituiva una pratica comune⁶. Nella sua *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), il cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala (1538?-1620?), la cui madre apparteneva alla nobiltà Inca⁷, ci offre una delle critiche più aspre della conquista. Nel suo manoscritto dedicato a Filippo II descriveva la distruzione e la brutalità inflitta dal malgoverno degli spagnoli. I quattrocento disegni con cui il cronista illustra la sua opera mostrano le scioccanti scene degli innumerevoli abusi che i conquistatori, i funzionari reali e il clero infliggevano alle comunità indigene (Guaman Poma de Ayala, 1980, p. xiii; Cabos Fontana, 2000; Adorno, Boserup, 2003).

Se la Spagna tardomedioevale era concepita come una “repubblica cristiana” che funzionava allo stesso tempo sia come chiesa che come impero, il Nuovo Mondo non poteva essere facilmente adattato a quel modello. Per incorporare le colonie americane nell'impero spagnolo, e limitare gli abusi dei conquistatori, l'ordine dei francescani e le autorità coloniali cercarono di impiantare nel Nuovo Mondo due nazioni separate. La divisione della società coloniale in due repubbliche, quella degli spagnoli e quella degli indios, riconosceva implicitamente l'uguaglianza giuridica di entrambe le nazioni, ma attribuiva loro una disegualianza sul piano morale e su quello dell'organizzazione sociale. L'ingresso alle comunità native era consentito solo ai membri del clero, alle autorità, e al loro seguito di servitori. Questo modello duale risultò utopico. Alla fine del XVI secolo, gli indios e gli spagnoli si erano “mischianti” socialmente, sessualmente ed economicamente (Coello de la Rosa, 2005, p. 67; Maravall, 1949, pp. 199-227; Menegus Bornemann, 1991-1992). I numerosi decreti reali che, durante il XVIII secolo, proibivano a spagnoli, meticci, neri e mulatti di vivere nei villaggi nativi ebbero un effetto pressoché nullo. L'elevato numero di parenti “misti” che vivevano in queste comunità dimostra

⁶ Ares Queija documenta lo sfruttamento sessuale perpetuato dagli uomini spagnoli nei confronti delle donne indie, così come le strategie che queste utilizzavano per sedurli e assicurare, in questo modo, benefici alla loro futura discendenza “*meticcias*” (2004). Si veda, inoltre, Gil (1997, p. 15).

⁷ Guaman Poma, cresciuto in un ambiente spagnolo, fu evangelizzato come *indio ladino* (Adorno, 1988, pp. 4-5).

che gli spagnoli avevano rapporti sociali e sessuali costanti con le donne indigene (Konetzke, 1953, pp. 491- 492, 513, 554, 566, 572; 1962, pp. 53, 74, 238s, 285).

Inoltre, nel 1501, l'allora governatore della Hispaniola (attualmente divisa tra Haiti e la Repubblica Dominicana), Nicolás de Ovando, informava i Re Cattolici che al suo arrivo aveva trovato trecento castigliani che “vivevano con eccessiva libertà e avevano ridotto a servitù [*mancebas*] le donne di più illustre e notevole bellezza” (*ivi*, pp. 4-5, 9). Ironia della sorte, lo stesso Ovando ebbe un figlio con una donna india⁸. Per promuovere l'evangelizzazione e aumentare la popolazione dell'isola, la Corona sollecitò i religiosi affinché celebrassero liberamente matrimoni fra indios e, soprattutto, perché gli spagnoli sposassero donne native (e viceversa), nonostante i precedenti divieti⁹.

Le donne indigene ben presto entrarono a far parte delle case dei conquistatori e dei primi coloni. Ma nonostante le ammonizioni della chiesa, gli spagnoli non erano soliti sposare le donne native, a meno che queste non discendessero dalle élite indigene¹⁰. In generale, la maggior parte dei figli “misti” nasceva al di fuori del matrimonio. Nel caso in cui fossero stati riconosciuti e protetti dai loro padri spagnoli, si era soliti separarli dalle madri indigene, affinché ricevessero un'educazione cristiana¹¹. Malgrado ciò, la maggior parte veniva abbandonata dai padri. Così nel 1533, l'*Audiencia* e la Cancelleria Reale della Nuova Spagna richiesero alla Corona di porre rimedio al problema del crescente numero di *meticci* che continuava a vivere tra gli indios (*ivi*, pp. 147, 427). Sono documentati, inoltre, numerosi casi di conquistatori – Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Diego de Almagro ed Hernando de Soto – che, seppur vivendo con le loro concubine indigene, o non contraevano matrimonio con queste o si sposavano con donne socialmente appropriate secondo i canoni peninsulari (Miró Quesada, 1965, pp. 12-13; Ares Queija, 2004, p. 17; González Hernández, 2002, pp. 190-214; Konetzke, 1953, pp. 187, 193). Allo stesso modo, non era insolito per gli spagnoli avere più di una famiglia – una in Spagna e una nelle colonie (Parma Cook, Cook, 1991).

⁸ Si tratta di Diego de Ovando, che partecipò con il grado di capitano alle guerre civili in Perù (Lockhart, 1994, p. 186).

⁹ Secondo un Regio Decreto datato il 19 ottobre 1514, Ferdinando il Cattolico ordinava a Diego Colombo “che se i naturali di questi Regni di Castiglia che risiedono nell'Isola di Hispaniola si sposassero con donne naturali di quest'isola, sarebbe utile e vantaggioso al servizio di Dio e nostro e conveniente alla popolazione di questa stessa isola... Con la presente do licenza e facoltà a qualsiasi persona naturale di questi Regni perché possa liberamente sposarsi con le donne naturali di quest'isola senza cadere né incorrere in pena alcuna, senza proibizione o divieto, che a quanto suddetto, sollevo e dispenso da tutto” (Konetzke, 1953, 61-63). Non ho trovato alcuna proibizione di questo tipo; Ripodas Ardanaz, 1977, pp. 230-236.

¹⁰ In merito ai pochi casi di “matrimoni misti” agli inizi del XVI secolo in Perù, si veda Ares Queija (2004, pp. 16-19).

¹¹ Un esempio affascinante è rappresentato dal caso di Doña Francisca Pizarro (Rostworowski de Diez Canseco, 1989).

La storica Berta Ares Queija ha esaminato gli atti di nascita del *Primer Libro de Bautismos de Lima* – città che, a metà del XVI secolo, aveva un'unica parrocchia – per illustrare la difficoltà nel determinare con precisione il numero e il grado di parentela dei discendenti “misti” nel Perù del XVI secolo. Il registro comprende un arco temporale che va dal 1538 al 1547, e contiene un totale di 1299 atti di battesimo; in 833 casi, la storica è stata in grado di stabilire l'origine etnica dei genitori. Di questi, 347 atti di battesimo descrivono la discendenza di spagnoli e indie (tranne che in tre casi in cui il padre era indio e la madre spagnola), 20 si riferiscono a quelli in cui il padre era spagnolo e la madre nera o mulatta, e 75 censiscono figli di padre nero e madre india (tranne in un caso in cui era il contrario). Solo 120 atti suggeriscono che entrambi i genitori fossero presumibilmente figli di spagnoli, basando la deduzione sul doppio cognome indicato nei registri (Ares Queija, 2005, pp. 125-126; 2000, pp. 78-80). Pertanto, come sostiene la storica, mentre il numero di mulatti era apparentemente insignificante rispetto a quello degli *zambaigos*¹², i figli di spagnoli e donne indigene rappresentavano quasi la metà della discendenza “mista”, nonostante questa realtà “*meticcica*” irrompa etimologicamente solo a partire dal 1550 (Ares Queija, 2000, pp. 80-81).

Indubbiamente i registri parrocchiali offrono contributi preziosi riguardo alle classificazioni sociali nell'America ispanica di epoca coloniale. Purtroppo, non si dispone di registri relativi al periodo iniziale della colonia; quelli dei battesimi dei nati a Lima durante la prima metà del XVI secolo rappresentano un'eccezione.

Nel 1565, nel Secondo Concilio celebrato nella Nuova Spagna si decise di separare i registri di matrimonio, di battesimo e di nascita degli spagnoli da quelli riservati agli indigeni e alle altre casta¹³. Tuttavia, la conformità rispetto all'archiviazione dei dati dei libri parrocchiali variava notevolmente. Nonostante la norma, a metà del XVII secolo si teneva il registro di due soli libri; per esempio, nella parrocchia di Santa Veracruz (Città del Messico) vi era un registro per matrimoni, battesimi e nascite per gli spagnoli, e uno per le *caste*¹⁴. Ancora nel

¹² [N.d.T.] Quella di *zambaigo/a* (anche *zambo/a*) è una delle categorie sociali dell'America coloniale. Secondo il DRAE, *Diccionario de la Real Academia Española*, indicava la persona nata da “nero e india, o indio e nera”, mentre *chino/a* da “indio e zamba, o zambo e india”. *Coyote/a* da “meticcio e india, o indio e meticcica”.

¹³ In linea con Garzón, la richiesta di mantenere i registri parrocchiali separati fu estesa al resto delle colonie solo nel 1614 (Garzón Balbuena, 2006, pp. 2-3). Ares Queija sostiene, invece, che questa norma fosse già in vigore nel Vicereame del Perù durante la seconda metà del XVI secolo. Per questa ragione, i parroci venivano penalizzati nel caso non mantenessero i registri debitamente separati (comunicazione personale).

¹⁴ Hernán Cortés fondò la parrocchia di Santa Veracruz nel 1526 e la sua costruzione venne ultimata nel 1568. Il registro matrimoniale degli spagnoli si creò nel 1568 e, nonostante il registro

1770, i parroci erano tenuti a redigere rispettivamente tre registri separati, uno per gli indigeni, uno per gli spagnoli e uno per le altre caste (Alvar, 1987, p. 48; Deans-Smith, 2005, p. 12). Durante il XIX secolo, nella Cuba coloniale esistevano, invece, due registri diversi (che funzionavano contemporaneamente): uno per i bianchi e l'altro per i cosiddetti *pardos* e i *morenos*¹⁵ (Love, 1971, p. 80; Stolcke [Martínez-Alier], 1974; Konetzke, 1946, pp. 581-586). Queste diverse pratiche suggeriscono inoltre che le identità e le distinzioni coloniali si svilupparono gradualmente e che variarono in base alle circostanze socio-demografiche regionali (Alvar, 1987).

Inizialmente, la discendenza nata da spagnoli e indios non fu distinta come una nuova categoria socio-legale. Il termine *meticcio* non compare nel mondo ispano coloniale fino al 1539, quando, per la prima volta, è menzionata una *meticcía*, in un atto del registro dei battesimi di Lima, in riferimento alla figlia di un indio che servì come mitayo a Don Pedro de Villa Real, ciambellano del conquistatore Francisco Pizarro. Nella sua *Historia General y Natural de las Indias* (1535), il cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés descriveva i *meticci* americani come "i figli di cristiani e indios" (Fernández de Oviedo, 1851-1855, p. 105). Il termine non ricompare fino al 1545, e in tre soli casi (Ares Queija, 2000, pp. 82-83)¹⁶. Per riferirsi ai *meticci*, i funzionari e i coloni spagnoli erano soliti utilizzare la formula "*figlio di spagnolo avuto in India*" (Konetzke, 1953, pp. 147, 168)¹⁷. Ma quando a metà del XVI secolo aumentò il loro numero e la loro presenza sociale, il termine generico *meticcio* (derivato dal latino *mixticius* o "misto") si diffuse, divenendo una categoria sociale giuridica di classificazione amministrativa che segregò questo gruppo di discendenti di spagnoli e indios in termini politico-legali. In contrasto con la molteplicità di denominazioni locali e regionali, che si applicavano in termini colloquiali ai "misti", il termine *meticcio*

per le caste sia datato 1646, i dati relativi a unioni "miste", come mostra Love, non sono sempre affidabili (Love, 1971, pp. 79-81).

¹⁵ [N.d.T.] Si tratta di due fra le categorie socio-storiche utilizzate nell'America coloniale. Il termine *pardo*, o *mulato pardo*, indicava la discendenza tra neri e indios, mentre *moreno* tra neri e bianchi.

¹⁶ Secondo Harth-Terré (1965, p. 135), la donna india con la quale uno spagnolo aveva dei figli era definita generalmente come la "sua india" nel registro battesimale di Lima. Nei pochi casi in cui non consta il nome del padre, il figlio era iscritto come "figlio di cristiano e di india". Harth-Terré sostiene che Don Pedro Villa Real non ebbe una femmina, ma un maschio. Fu solo dal 1580 che i *meticci* di Hispaniola divennero una categoria sociale separata (Guitar, 2003, pp. 112-113).

¹⁷ Fino agli anni '50 del 1500, la descrizione di "figli di spagnoli e donne indie" era la più comune. Il termine *meticcio* si generalizzò quando il numero di questi cominciò a preoccupare le autorità civili ed ecclesiastiche (Ares Queija, 1997, pp. 42-43; Ares Queija, 2000, p. 82). Sulla proibizione reale negli anni '20 del 1500 di portare in Spagna "nessun figlio che avesse avuto con donna naturale delle suddette Indie in queste parti (Spagna) senza il nostro permesso...", si veda Gil, 1997, pp. 19-21. Il corsivo è mio.

divenne così la denominazione ufficiale utilizzata per la confisca o l'esenzione dei tributi, il reclutamento della manodopera, l'accesso a cariche pubbliche o religiose, etc¹⁸. Questo termine, inoltre, cominciò ad essere utilizzato nei registri di battesimo e di matrimonio, qualora esistessero (Alvar, 1987). A questo punto, il potere performativo della nuova categoria di identificazione socio-politica non solo confermò la distanza, ma soprattutto la disuguaglianza sociale tra i genitori dei *meticci* nella lotta simbolica per raggiungere la posizione politica e i diritti sociali nella colonia. La parte indigena, che di solito era quella materna, a poco a poco fu considerata socialmente inferiore, eccetto se era di nobili origini. Detto in altre parole, fu quando venne istituzionalizzata la categoria che designava la discendenza "mista", e la separava in quanto categoria socio-politica, che venne imposta la differenza sociale tra i genitori, e non viceversa.

Solitamente, l'incremento demografico della popolazione *meticcias* è stato attribuito all'esigua presenza di donne europee nel Nuovo Mondo. Questo squilibrio non spiega tuttavia le ragioni per le quali i conquistatori e i coloni spagnoli contraessero così raramente matrimonio con le madri indigene dei loro figli "*meticci*". In base alla concezione bilaterale della parentela e della filiazione che vigeva nella società spagnola dell'epoca, una persona discendeva, in maniera uguale, da entrambi i genitori. Per questa ragione i *meticci* americani, grazie alle loro madri indigene erano, da un lato, riconosciuti discendenti dei primi abitanti del Nuovo Mondo, mentre dall'altro, per i loro padri spagnoli, lo erano di quelli che avevano invaso e conquistato le loro terre con la forza. Secondo questa norma di discendenza bilaterale, il matrimonio legittimo tra persone socialmente uguali rappresentava una condizione *sine qua non* per salvaguardare e perpetuare la gerarchia di onori sociali e diritti giuridici nella società coloniale. E poiché furono pochi gli spagnoli che contraevano matrimonio con una donna indigena, i *meticci* erano per lo più figli illegittimi. Per questa serie di motivi socio-sessuali e morali, i *meticci* acquisirono un'identità socio-politica particolarmente ambivalente che, a lungo termine, determinò relazioni con le élite spagnole e creole cariche di tensione e sfiducia¹⁹.

¹⁸ Nel *corpus* della *Real Academia Española de la Lengua*, il termine *meticcio* compare per la prima volta nel 1487 in un documento sulla confutazione di un libello eretico. La successiva entrata del 1513 fa riferimento all'ibrido di un cane. La prima entrata riguardo all'America Spagnola compare in Gonzalo Fernández de Oviedo (*Real Academia Española*, 2006).

¹⁹ I termini utilizzati per designare coloro che nascevano da relazioni sessuali tra colonizzatori e colonizzate mostrano importanti differenze regionali, politiche e culturali. Nell'impero coloniale britannico, i cosiddetti *half-breeds* furono denominati *anglo-indians* o *anglo-egyptians*. Invece di mischiarli, queste categorie ordinavano i genitori in modo letteralmente gerarchico. Al contrario, non sembra essere esistita una categoria sociale specifica per individui "misti" nell'impero ottomano anche se, è chiaro, esistevano relazioni sessuali tra colonizzatori e colonizzate. Queste variazioni terminologiche hanno assolutamente a che fare con i diversi sistemi matrimoniali e di filiazione e con le conseguenti regole di ascrizione degli individui a gruppi socio-politici. Un tema, questo, che dovrebbe essere studiato a partire da ricerche

L'essere *meticci*

Nell'America ispana la popolazione indigena sopravvissuta al crollo demografico e il crescente gruppo dei *meticci* si trovarono ben presto in una situazione di discriminazione sociale e svantaggio economico rispetto agli spagnoli e ai creoli. Il riconoscimento formale degli indios come vassalli e sudditi della Corona non li proteggeva dall'esproprio delle loro terre e dei mezzi di sussistenza, e tantomeno dal disprezzo degli spagnoli. A metà del Cinquecento i *meticci* cominciarono a essere visti con preoccupazione e diffidenza.

Dopo il 1520 non vennero più emessi decreti reali che incoraggiassero il matrimonio dei coloni con le loro concubine indigene. Nel 1538 il primo Viceré della Nuova Spagna, Don Antonio de Mendoza, conte di Tendilla (1535-1550), sollecitò il re perché emanasse un Regio Decreto con il fine di obbligare gli *encomenderos* spagnoli a contrarre matrimonio con donne della Penisola. Il monarca non solo seguì le raccomandazioni del Viceré, ma promise anche di concedere *encomiendas* a uso perpetuo a quei coloni che avessero rispettato tale decreto (Konetzke, 1953, 187, 193), malgrado la Chiesa continuasse a fomentare il meticcio e a raccomandare il matrimonio cristiano tra indios e spagnoli, con lo scopo di salvare le loro anime. Tuttavia, Don Francisco Pizarro, conquistatore e primo governatore del Perù (1532- 1541), così come il suo successore, Don Cristóbal Vaca de Castro (1541-1544), espresse il proprio disaccordo nei confronti di tali unioni, disaccordo che di fatto predominava fra l'élite spagnola. Francisco Pizarro, poco prima di essere assassinato dai sostenitori di Diego de Almagro durante le Guerre Civili, avvisò il re del gran numero di spagnoli che soddisfacevano i loro "desideri lascivi" con donne indigene, le quali continuavano a vivere nelle loro case, malgrado le rigide regole proibissero alle donne di dubbia morale – in attesa, o che avessero dato alla luce da poco – di vivere sotto lo stesso tetto, a meno che non facessero parte della servitù (Konetzke, 1953, p. 209). Francisco Pizarro era indubbiamente più preoccupato dei rischi politici che rappresentava la discendenza meticcio, specialmente nella capitale incaica di Cuzco²⁰, che per le virtù dei suoi compatrioti.

comparative. Per un'analisi sull'identità ambivalente dei *meticci* nel Perù della fine del XVI secolo, si vedano Ares Queija e Gruzinski, 1997, pp. 37-59. Si veda anche Coello de la Rosa, 2006, pp. 56-67.

²⁰ Francisco Pizarro ebbe una figlia chiamata Francisca (1534) e un figlio chiamato Gonzalo (1535) con Quispe Isa, figlia dell'Inca Atahualpa, battezzata col nome cristiano di Inés, con la quale però Pizarro non si sposò mai. Pizarro aveva catturato l'Inca Atahualpa, che fece giustiziare nel 1533. I figli furono separati dalla madre ed educati dal padre. Come ad altri *meticci* di lignaggio nobile, il Re gli ordinò di abbandonare

La prima generazione di conquistatori e autorità reali non si sforzò affatto di riconoscere pienamente la sua progenie meticcia, e furono ben pochi quelli che sposarono le madri indigene dei propri figli²¹. Ciononostante, nel 1548 a Città del Messico, gli spagnoli fondarono una scuola per *meticci*, conosciuta come Colegio de San Juan de Letrán. I conventi fondati a Cuzco offrivano, in particolare alle figlie dei primi conquistatori, opportunità di educazione e di ascesa sociale (Burns, 1999). Alcuni riuscirono a essere ordinati sacerdoti, per esempio l'orfano cuzqueño Francisco de Ávila (1573-1647), che diventò un implacabile estirpatore di idolatrie (Bernand, Gruzinski, 1999 [1993], pp. 316-319).

Tuttavia, questo trattamento di favore – in effetti l'eccezione alla regola – introdusse ulteriori disequaglianze sociali tra i *meticci* stessi, che a lungo termine rafforzarono la loro posizione sociale ambivalente. A metà del '500 la reputazione dei *meticci* peggiorò, così come la loro condizione generale, nella misura in cui aumentava la burocratizzazione dell'ordine coloniale. In quest'epoca cominciò a pesare su di loro il sospetto che fossero *disonesti* e *malintenzionati* (Konetzke, 1953). Aggettivi politici e morali che palesavano la diffidenza nei loro riguardi. Le autorità coloniali, nelle relazioni inviate alla Corona, denunciavano il fatto che i *meticci* e le *meticce* vivessero con grande disordine morale tra gli indios. Nel 1568, ad esempio, il re Filippo II sollecitò il quinto Viceré del Perù, Don Francisco de Toledo (1568- 1581), affinché ne desse notizia al *Consiglio delle Indie* [*Consejo de Indias*] e proponesse soluzioni ai problemi causati dal fatto che “i *meticci*, a causa dell'influenza delle loro madri indigene, vestivano come indios, con lo scopo di passare inosservati tra i loro parenti materni, dopo aver commesso un delitto” (*ivi*, pp. 436). Una volta che la Corona riuscì a imporre la sua struttura amministrativa, furono numerosi i decreti reali che limitavano le opportunità di ascesa socio-economica dei *meticci*²². Cominciarono ad essere associati ad altre categorie sociali ritenute inferiori, come i mulatti e gli *zambaigos* (figli di padri neri e donne indigene, o viceversa), prova del fatto che condividevano la mancanza delle stesse abilità sociali. Di conseguenza, per i *meticci* risultava sempre più difficile poter essere ammessi alla carriera seminariale e/o accedere al sacerdozio²³. Allo stesso modo, agli indios e

il Perù e andare a vivere in Spagna, con la finalità di sradicarne la dinastia e prevenire future ribellioni (Rostworowski de Diez Canseco, 1989). Si veda anche González Hernández, 2002.

²¹ Per un'analisi delle strategie che i genitori spagnoli utilizzavano per trasmettere le proprietà e le *encomiendas* ai figli *meticci* nel Perù del XVI secolo, Ares Queija, 2005.

²² L'enorme *corpus* legislativo promulgato dalla Corona riflette un ideale. Le numerose relazioni inviate dalle autorità coloniali, e le risposte della Corona, sotto forma di editti e decreti illustrano le numerose contraddizioni che affrontavano l'amministrazione dell'impero coloniale spagnolo e le politiche proposte.

²³ Ares Queija ha studiato i reclami della prima generazione di *meticci* del Vicereame del Perù dovuti a un Decreto Reale del 1578 che proibiva ai vescovi e agli arcivescovi di accettarli per il sacerdozio. Il processo durò un intero decennio. Quello che chiama l'attenzione è la maniera in cui i *meticci* enfatizzavano i pregi

ai mulatti si vietò di detenere armi, di accedere alle cariche amministrative o ecclesiastiche, e di possedere *encomiendas* (donazioni reali dei tributi e manodopera nativa)²⁴.

Meticci: somiglianza o minaccia

Le autorità coloniali e le élite locali, in particolare quelle creole, su cui spesso gravava il sospetto che avessero origini indie o “miste”, dubitavano dei *meticci* (Solórzano, Pereira, 1972, pp. 442-444). Questi ultimi erano la prova tangibile che i confini tra la *repubblica* degli spagnoli e quella degli indios erano tutt'altro che impermeabili. Ma non solo. Proprio a causa della loro origine “mista”, la loro fedeltà alla Corona e ai suoi rappresentanti, veniva fortemente messa in dubbio. In tempi di instabilità politica, l'identità ambivalente dei *meticci* divenne motivo di preoccupazione. Un chiaro esempio fu il contenzioso sulla perpetuità delle *encomiendas* tra i conquistatori e le autorità peninsulari per il controllo della sovranità nelle colonie. Il problema riguardava la possibilità di concedere ai *meticci* il diritto di ereditare le *encomiendas* dai loro antenati spagnoli. Vi era, inoltre, la minaccia costante delle ribellioni indigene contro le autorità coloniali, minaccia che ne metteva alla prova la lealtà politica. Nel caso peruviano, le guerre interne per il potere tra i conquistatori e la lunga resistenza incaica, indebolirono il Vicereame durante e dopo la conquista (Coello de la Rosa, 2006). Al contrario, la Nuova Spagna visse, nel corso del XVI secolo, un periodo di relativa stabilità e di consolidamento del governo coloniale (Wachtel, 1971; Bernand e Gruzinski, 1999 [1993], p. 140; Canny e Pagden, 1987; Gutiérrez, 1990)²⁵. Tuttavia, a metà del secolo, le élite locali di entrambi i Vicereami avanzarono rimostranze politiche ed economiche simili dinnanzi alla Corona, in particolare riguardo l'accesso alle risorse naturali e umane, fatto che indubbiamente influenzò anche la percezione e la posizione sociale dei *meticci* nella colonia.

Una conquista militare e politica implica sempre una conquista economica. Ciò che realmente era in gioco nelle Indie non era tanto il territorio in sé, quanto la forza lavoro degli indios. Nelle Antille, la Corona premiò i

della discendenza ispano-india, l'allontanamento simbolico dalle proprie madri e i propri meriti come evangelizzatori ideali (Ares Queija, 1997, pp. 48-59).

²⁴ In merito ad alcuni Decreti Reali promulgati a tale effetto, si veda Konetzke, 1953, pp. 256, 436, 479, 490, 491.

²⁵ Esistono, tuttavia, alcune eccezioni, come la presunta cospirazione di *encomenderos* organizzata negli anni '60 del 1500 e una ribellione di creoli scontenti nel 1624 contro il Viceré Diego de Carrillo de Mendoza y Pimentel, Marchese di Gálvez e Conte di Priego (1621-1624), nel quale fu incendiato il palazzo vicereame.

conquistatori concedendogli il diritto di far lavorare gli indios sotto forma di *repartimientos* nelle terre e nelle miniere degli *encomenderos*²⁶ che, a loro volta, erano tenuti a garantire il bene materiale e spirituale degli indios. Fino al 1540 non avevano il diritto di esigerli nessun tipo di tributo. Malgrado ciò, gli indios lavorarono comunque senza recepire compenso, e il loro indice di mortalità era straordinariamente elevato (Lockhart, 1999, pp. 1-26; Crosby, 1972; Cook, 1981).

La perpetuità delle *encomiendas*, basata sulla esazione tributaria e sul lavoro degli indios, divenne una questione spinosa nella lotta per il potere tra le élite locali e la Corona, visto che era in gioco la stessa logica coloniale²⁷. Nel 1536 la Corona decretò che le *encomiendas* venissero concesse per due generazioni, quella dell'*encomendero* e quella del suo erede (la concessione in perpetuo della vasta *encomienda* di Hernán Cortés fu senza dubbio un'eccezione). Per proteggere gli indios dallo sfruttamento degli *encomenderos*, al fine di assicurare la mano d'opera nativa e garantire la futura sovranità sui domini coloniali, la Corona promulgò nel 1542 le *Leggi Nuove* [*Leyes Nuevas*] che certificavano la fine del sistema delle *encomiendas* alla morte dei loro proprietari, mettendo gli indios sotto la protezione reale. La reazione fu immediata. I conquistatori e i loro discendenti protestarono violentemente contro queste Leggi, chiedendo che le *encomiendas* gli fossero concesse in modo perpetuo. In particolare, erano gli eventuali eredi *meticci* ad avere interessi politici ed economici per ottenere la perpetuità. Così, nel 1545, un discreto numero di *encomenderos*, guidati da Gonzalo Pizarro, si ribellò all'autorità reale e assassinò il primo Viceré del Perù, Don Blasco Núñez Vela. Allarmato dall'entità della protesta, l'imperatore Carlo V riconsiderò le leggi che abolivano la trasmissione ereditaria delle *encomiendas* (Konetzke, 1953, pp. 216-226). Un Regio Decreto del 27 febbraio 1549 vietava ai mulatti, ai *meticci* e agli "illegittimi" il diritto di disporre della mano d'opera indigena²⁸ (*ivi*, p. 256).

Negli anni sessanta del '500 gli *encomenderos* si erano trasformati in una sorta di aristocrazia coloniale. Voci di una rivolta imminente contro i rappresentanti della Corona si diffondevano in tutto il Vicereame peruviano. Molto più a nord, nel Vicereame della Nuova Spagna, la vera o presunta cospirazione contro il potere peninsulare (definita anche come "rivolta degli

²⁶ In linea con Lockhart, il *repartimiento* trae origine dalle divisioni stabilite da Colombo nella Hispaniola e da lì fu esteso (furono estesi) a tutto il continente. Legalmente, le concessioni relative alla mano d'opera india in Perù e Nuova Spagna si dovevano maggiormente al *repartimiento* delle Antille che alla *encomienda* ufficiale. Il termine *repartimiento* si mantenne vigente nella lingua popolare e ufficiale per indicare l'area geografica della suddetta concessione (Lockhart, 1999, p. 5).

²⁷ Successivamente alla promulgazione delle *Leggi di Burgos* [*Leyes de Burgos*] del 1512 la Corona cercò di regolamentare il *repartimiento* degli indios, anche se con scarsi risultati (Konetzke, 1953, pp. 38-57).

²⁸ Ares Queija ha segnalato lo scarso interesse dei ricercatori riguardo l'autorizzazione Reale ai *meticci* di ereditare le *encomiendas* dai loro padri (1997, pp. 40-42). Questa mancanza di chiarezza riflette, probabilmente, una pratica coloniale contraddittoria e confusa.

encomenderos” del 1566) fu praticamente contemporanea. Martín Cortés, secondo Marchese del Valle di Oaxaca, era il presunto leader della cospirazione insieme ai fratelli Alonso e Gil González de Ávila²⁹. Il figlio del conquistatore era tornato dall'Europa nel 1563. L'encomienda paterna gli era stata concessa ad uso perpetuo ma, in quel periodo, la Corona cominciò a metterne in discussione la legalità. L'Audiencia convocò Martín Cortés affinché rendesse conto delle irregolarità presumibilmente commesse nell'esazione dei tributi. Gli fu notificata, inoltre, l'esistenza di una Cedola Reale in cui si proibiva l'ereditarietà dell'encomienda per più di tre generazioni. La promulgazione di questo reale decreto non fece altro che aumentare il malcontento delle élite creole. Inoltre, corse la voce di una cospirazione per rovesciare il Viceré e incoronare Martín Cortés imperatore della Nuova Spagna (Bernand, Gruzinski, 1999 [1993], pp. 138-141). Nonostante ciò, i fratelli Ávila furono condannati a morte e giustiziati pubblicamente il 3 agosto del 1566, mentre Cortés fu esiliato in Spagna (Kahler, 1974; Lanyon, 2004, pp. 148-179; Jiménez Abollado, 2006).

La condizione illegittima di molti *meticci* rappresentava un serio ostacolo al momento di ereditare i titoli e le proprietà paterne spagnole. Nel 1556 il Consiglio delle Indie si rivolse al Re affinché riformasse le *Leggi Nuove*, in modo che i figli naturali dei conquistatori – nati al di fuori del matrimonio – potessero ereditare le *encomiendas* (Konetzke, 1953, pp. 346-347). Questa controversa proposta si rivolgeva esplicitamente ai *meticci*, ma in nessun caso “ai figli di donne nere, in quanto era necessario prevenire quelle unioni grottesche, visto il fatto che non ci si poteva aspettare che gli spagnoli si sposassero con tali donne” (*ivi*, p. 347). Tuttavia le autorità coloniali non erano disposte a essere così generose con i *meticci*. Il Viceré del Perù, Don Diego López de Zúñiga y Velasco, Conte di Nieva (1561-1564), difese la perpetuità delle *encomiendas*, ma fu inflessibile riguardo alla possibilità che *meticci* e, soprattutto, mulatti potessero ereditarle dai loro padri spagnoli. In un lungo resoconto del 1562, il Conte di Nieva avvertiva il re del grande pericolo che incombeva sul Perù, nel caso in cui gli spagnoli avessero continuato a sposare donne indie. Il pericolo, secondo il Conte, era rappresentato dalla minaccia che i *meticci* potessero ribellarsi contro il governo coloniale e rovesciarlo. La soluzione era quindi imporre il divieto di sposare donne indigene, schiave o straniere, con la pena, se non l'avessero

²⁹ Martín Cortés era figlio illegittimo di Hernán Cortés e Juana de Zúñiga. Era anche il (giovane) fratellastro dell'altro Martín che il conquistatore ebbe con la famosa india Marina, Malintzin o Malinche, sua interprete e compagna nella conquista della Nuova Spagna. Hernán Cortés aveva riconosciuto ed educato il primo Martín, che diventerà testimone oculare della ribellione. Per una descrizione abbastanza romantica, si veda Lanyon, 2004.

rispettato, di perdere le *encomiendas* e di poterle, di conseguenza, trasmettere al primogenito³⁰.

All'epoca si era coscienti del fatto che un divieto di questo tipo difficilmente avrebbe potuto impedire la nascita (illegittima) dei *meticci* e dei mulatti al di fuori del matrimonio. Per evitare l'aumento di *meticci* e *zambaigos*, un funzionario della Corona arrivò a suggerire la ferrea proibizione per neri e spagnoli di avere relazioni sessuali con donne indie, in modo da evitare il rischio che la loro prole fosse resa schiava (Ares Queija, 2005, p. 136). Tuttavia, la Corona non interferì con la dottrina ecclesiastica sulla libertà di matrimonio fino alla fine del XVIII secolo. La controversia (legale) politico-giuridica in merito alla possibile assegnazione delle *encomiendas* ai figli illegittimi di spagnoli – nel caso in cui non ci fossero eredi legittimi o vedove – continuò ben oltre il XVII secolo (Konetzke, 1953, pp. 559-566; Canny e Pagden, 1987, p. 53).

La minaccia rappresentata dalla resistenza indigena contro le autorità coloniali costituì un'ulteriore fonte di instabilità politica che durò fino alla drammatica ribellione di Túpac Amaru II (1780-1783). Le rivolte e le insurrezioni che ebbero luogo nel Vicereame della Nuova Spagna nel corso della seconda metà del XVII secolo non raggiunsero mai i livelli dell'aspra resistenza neo-Inca, né la trascendenza delle insurrezioni guidate da Túpac Katari (1781) e Túpac Amaru II (1780-1783) (Flores Galindo, 1987; Burga, 1988; Thomson, 2003; Serulnikov, 2003).

Le autorità coloniali avevano più volte richiamato l'attenzione sulla possibilità che i *meticci* potessero prendere parte alle ribellioni indigene, oltre a prestare il loro sostegno alle élite creole. Ares Queija ha sottolineato le connessioni esistenti tra i *meticci* di Cuzco e la resistenza Inca di Vilcabamba. La documentazione consultata dalla studiosa mostra il coinvolgimento attivo di un numero significativo di *meticci* nella rivolta del 1567 – una delle sei presunte cospirazioni ideate dagli spagnoli e dai creoli ostili alle autorità coloniali (Ares Queija, 2000, pp. 44, 46, 48; Bernand, Gruzinski, 1999 [1993], pp. 68-80). Partendo da Vilcabamba, a nord di Cuzco, Manco Capac II – chiamato anche Manco Inca – assediò la capitale per un anno, ma senza successo (1536-1537). A partire da quella sconfitta, fino alla fine degli anni sessanta del '500, le truppe spagnole furono continuamente attaccate dagli Incas con tattiche di guerriglia. Fu solo nel 1572 che un esercito guidato dai generali Martín Hurtado de Arbieta e Juan Álvarez Maldonado, conquistò la fortezza di Hatun Pucará, catturando Túpac Amaru I e i suoi seguaci. Túpac Amaru fu condotto a Cuzco dove venne

³⁰ “Carta Información a S.M., del Conde de Nieva, Virrey del Perú, y Comisario del Perú, acerca de la conveniencia de perpetuar las encomiendas o repartimientos de indios, Los Reyes, 4 de mayo de 1562”, in Levillier, 1921, pp. 395-471, 422-423. Ringrazio Ares Queija per avermi segnalato questo importante documento da lei analizzato in 2005, pp. 121, 129-130; 2000, p. 44, nota 16.

processato per alto tradimento e decapitato nella piazza principale. Nonostante il Viceré Francisco de Toledo avesse cercato di mettere fine alla dinastia incaica, il mito dell'Impero rimase vivo nella memoria (Rostworowski de Diez Canseco, 2001; Montoya Rojas, 2006; Gutiérrez, 1990, pp. 3-7). Il Viceré Toledo scrisse da Cuzco una lettera a Filippo II, datata 1^o marzo 1572, nella quale diceva:

Vostra Maestà ha disposto, mediante i Regi Decreti, che si vieti il possesso d'armi ai meticci, figli di spagnoli e indie... Ordinai che si eseguisse con rigore... ma non senza le rimostranze di molti dei *meticci*, alcuni dei quali lamentavano che non dovesse ricadere su di loro in quanto figli di conquistatori... altri... per il fatto d'essere sposati, altri in quanto figli di *encomenderos*, altri ancora per i loro servigi prestati in occasione di qualche spedizione o scoperta. E aiutati in questo dai loro padri e parenti in vita, con l'avallo dimostrato dalla qualità delle loro persone e dei servigi resi a Vostra Maestà (Cuzco, 1/III/1572, citato in Ares Queija, 2005, p. 121).

Alla fine del suo governo, il Viceré Toledo riuscì a porre fine al potere degli *encomenderos*³¹.

***Limpieza de sangre*: i precedenti ideologici peninsulari delle classificazioni sociali coloniali**

È chiaro che quella dei *meticci* non era una categoria sociale omogenea. La loro posizione e identità sociale instabile aveva a che fare con le relazioni che, inevitabilmente, avevano con gli altri gruppi sociali che formavano la gerarchia coloniale. L'illegittimità e la stigmatizzazione morale era spesso aggravata dal sospetto che fossero inoltre "contaminati" a causa dell'unione con gli schiavi africani o la loro progenie mulatta. Così, dal XVIII secolo, era opinione diffusa che "mulatti, *pardos*, *zambos* e altre caste fossero state contaminate alla nascita e che avessero cattivi costumi, essendo la maggior parte di essi spuri, adulteri e illegittimi" (Konetzke, 1962, pp. 823-824; Solórzano e Pereyra, 1972, p. 443). Questo per il fatto che la gerarchia sociale non era solo una questione socio-politica, ma era anche ispirata da un'ideologia di disuguaglianza morale.

Di conseguenza, gli schiavi africani incisero, tanto quanto la popolazione nativa e i loro discendenti, nei processi di formazione della complessa gerarchia politico-giuridica ed economica dell'America ispana. Si stima che il numero di africani trasportati nelle Americhe come schiavi in epoca coloniale oscilli tra i 10

³¹ "Francisco de Toledo", *Wikipedia, the free encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Francisco_de_Toledo (consultato il 27 febbraio 2006).

e i 15 milioni (Curtin, 1969). Nel XVIII secolo, il numero degli schiavi diminuì nella penisola, ma aumentò notevolmente nei Caraibi, nel Centro e nel Sud America (Pagden, 1982). Quattro quinti arrivarono nelle colonie tra il primo decennio del 1700 e la metà dell'800 (Klein, 1986, p. 93).

Inizialmente, neri, mulatti e schiavi africani arrivarono dalla penisola al seguito dei conquistatori. Li si denominava come neri ladini (neri che parlavano castigliano) o *negros mansos* perché, si supposeva, che fossero battezzati e conoscessero la lingua e la cultura dei colonizzatori spagnoli. Durante il Quattrocento era frequente la presenza di schiavi africani nelle case spagnole della penisola. La maggior parte di questi erano stati comprati ai portoghesi, che commerciavano sulla costa della Guinea, una regione che oggi comprende Senegal, Gambia, Guinea Bissau, Guinea Conakry, parte del Mali e Burkina Faso (Martín Casares, 2000; Earle, Lowe, 2005). I pirati spagnoli catturavano inoltre schiavi berberi musulmani in Nord Africa. E quando i mori catturati, discendenti dall'aristocrazia musulmana, si ribellarono nel Capodanno del 1568 con lo scopo di recuperare Granada, furono condannati alla schiavitù (De Zayas, 1992, pp. 216-242). Secondo la mentalità dell'epoca, i neri e gli schiavi della Guinea rappresentavano gli individui col più basso *status* sociale in assoluto. Infatti, i commercianti portoghesi a Luanda si riferivano agli schiavi neri come dei "bruti senza intelletto né ragione" e "quasi, si potrebbe dire, esseri irrazionali" (cit. in Boxer, 1963, p. 29). Gli schiavi del Nord Africa, invece, godevano del beneficio del dubbio per il fatto di appartenere alla superiore, malgrado disprezzata, cultura musulmana.

Secondo l'opinione popolare spagnola dell'epoca, la pelle nera degli schiavi liberati, dei neri nati liberi, o dei mulatti rivelava comunque la loro discendenza dai barbari africani. I criteri di identificazione europea del periodo tardomedievale si basavano spesso sulla tipologia aristotelica che, nel definire lo straniero, distingueva tra barbari e civilizzati (Lowe, 2005, p. 8). La conquista dell'America diede luogo a un intenso dibattito tra le autorità civili, ecclesiastiche e intellettuali sulla natura degli indios e, soprattutto, se questi dovessero essere resi schiavi: la risposta fu negativa. Al contrario, la giustificazione aristotelica della "schiavitù naturale" degli africani si basava sull'idea che alcuni individui sono padroni e altri schiavi, una domanda a cui si rispose a malapena in Spagna, e ancora meno nelle Indie. Le autorità civili ed ecclesiastiche, così come i coloni, sostenevano che la schiavitù africana fosse un male necessario per lo sviluppo delle colonie. Durante il XV secolo poche furono le voci che criticarono la schiavitù africana nell'Ordine dei Predicatori e nella Compagnia di Gesù. Mentre il domenicano Tomás de Mercado, OP³², giudicava la schiavitù degli africani un

³² [N.d.T] La sigla O.P., in latino *ordo praedicatorum*, indicava l'ordine dei domenicani.

peccato mortale, e condannava gli abusi che questa comportava, secondo Bartolomé de Albornoz, non vi era alcuna giusta causa o motivo per la loro riduzione in schiavitù. Luis de Molina e Alonso de Sandoval, più cauti e paternalisti, criticavano sì la crudeltà, ma senza mai disapprovare la schiavitù degli africani in quanto tale. I critici più espliciti e radicali furono Francisco José de Jaca ed Epifanio de Moirans, due frati cappuccini che, alla fine del XVII secolo, provocarono scalpore quando giudicarono illegale la schiavitù di qualsiasi essere umano. Per questa ragione furono imprigionati, espulsi da Cuba ed esiliati in Spagna (Alonso de Sandoval, 1987, pp. 17-25; Scelle, 1906; de Jaca, 2003).

Il “sangue nero” era considerato impuro perché associato alla schiavitù. Un corpo nero o mulatto mostrava il segno visibile della sua “barbara” genealogia (Lowe, 2005, p. 7). Come ho sottolineato in precedenza, la legittimità della conquista si giustificava con l'impegno da parte della Corona di evangelizzare i nuovi domini. Gli schiavi africani erano considerati idonei ad essere evangelizzati come gli altri esseri umani. Era responsabilità del padrone, in effetti, civilizzare, cioè, cristianizzare gli schiavi. Solo i “vecchi cristiani” erano autorizzati a stabilirsi nelle Indie. A tutti coloro che potevano ostacolare la missione evangelizzatrice era vietato andare nel Nuovo Mondo. Neanche a “mori, ebrei, eretici, riconciliati o nuovi cristiani, eccetto se erano neri o schiavi nati in schiavitù”, era permesso intraprendere il viaggio per l’America (citato in Friedemann, 2006). Tale divieto si estese rapidamente ai loro discendenti e rimase in vigore per tutta la prima metà del XVIII secolo³³.

Nonostante gli fosse vietato l’ingresso nelle Indie, i “nuovi cristiani” giunsero comunque senza troppi problemi nel Nuovo Mondo³⁴. Nel 1569 il Re Filippo II ordinò l’istituzione del Sant’Uffizio in Perù (1570) e nella Nuova

³³ Così, in un Decreto Reale del 1513 il Re disponeva che “nessun figlio o nipote di persona condannata dall’Inquisizione e tanto meno figlio di convertiti, né nessun figlio o nipote di giudei o mori” entrasse nelle Indie (Konetzke, 1962, p. 59).

³⁴ In linea con Silverblatt, che cita Liebman (1975, pp. 31-32), la persecuzione degli ebrei in America raggiunse il suo apice tra il 1635 e il 1649. In Messico quasi 300 cripto-giudei furono processati dall’inquisizione, mentre in Perù furono circa 180 (Silverblatt, 2004, pp. 263-264, nota 3). Nel 1348, le *Siete Partidas* avevano dichiarato gli ebrei una nazione “straniera”. Tale stigmatizzazione fu seguita da altre leggi, fatto che mette in evidenza la crescente avversione contro gli ebrei, non solo in Spagna ma in tutta Europa. Fino al XIV secolo gli ebrei e i musulmani avevano vissuto in maniera armonica nella Penisola Iberica, spesso in stretta relazione con la nobiltà e la Corte. A partire da allora un’ondata di attacchi contro le *juderías* – quartieri ebrei – e sanguinosi massacri si propagarono in Castiglia, Aragona, Catalogna, Valencia e Siviglia in mezzo a nuove tensioni politiche tra nobili e membri della Corte. Per sfuggire alla persecuzione, alla perdita di proprietà o alla stessa morte, gli ebrei potevano convertirsi al cristianesimo, o rifugiarsi nel vicino Portogallo dove l’atmosfera politica era meno repressiva. Nel 1449, dopo un’ulteriore rivolta popolare, il Consiglio di Toledo adottò il primo statuto di *limpieza de sangre*. Questa volta l’ira popolare si diresse contro i “cristiani nuovi” – ebrei convertiti – le cui proprietà furono confiscate in apparenza a causa di una tassa elevata imposta dalla Corona, ma presumibilmente istigata da un influente mercante convertito. Nel 1536 si fondò l’Inquisizione nel vicino Portogallo. Per uno studio sulle origini della persecuzione degli ebrei e dei musulmani nella Spagna tardomedievale, si veda Nirenberg, 1996.

Spagna (1571). Le brutali persecuzioni dell'Inquisizione, così come le condanne e le esecuzioni degli ebrei convertiti, sospettati di praticare l'ebraismo, raggiunsero il culmine a metà del XVII secolo, in entrambi i Viceregni. Anche le accuse di presunto cripto-giudaismo, reale o prodotto di conflitti sociali, furono rappresentative del fatto che la dottrina della *limpieza de sangre* articolò la società iberica tardomedievale, giocando un ruolo altrettanto decisivo nell'organizzazione socio-giuridica della nuova realtà americana.

La conquista del Nuovo Mondo nel 1492 coincise con la caduta del regno di Granada e con la conversione forzata, a pena di espulsione, di ebrei e musulmani alla fede cristiana. Quello della purezza di sangue fu un sistema giuridico e simbolico unico nell'Europa medievale che fondamentò la persecuzione dei crimini contro il cristianesimo, cioè l'ebraismo e l'Islam. L'Inquisizione spagnola aveva piena giurisdizione riguardo alla conservazione della purezza di sangue e fu la principale responsabile della credenza secondo cui tutti i convertiti erano sospettabili.

Il consolidamento degli statuti della purezza di sangue e l'atmosfera di apprensione e sfiducia provocata dalla ricerca genealogica portata avanti nella penisola iberica dal Sant'Uffizio hanno ricevuto l'attenzione dei ricercatori (Sicroff, 1979). Tuttavia, continuiamo a non conoscere l'origine storica del principio della *limpieza de sangre* e del suo controverso significato simbolico. I benefici e l'onore sociale si strutturarono in termini culturali e religiosi non solo secondo il diritto canonico, ma anche in conformità con la divina volontà di Dio. Così intesa, la purezza di sangue simboleggiava la fede sincera e inattaccabile in Dio. L'opposizione tra purezza e impurità non tollerava alcuna gradazione in materia spirituale ed era innanzitutto un problema di natura morale. Il sangue impuro era considerato quello contaminato dalla macchia indelebile derivata da ebrei deicidi e da quei musulmani che avevano rifiutato di credere in Gesù Cristo come Figlio di Dio. Il sangue era concepito in senso metaforico, come veicolo di trasmissione tanto dei vizi come delle virtù morali e religiose di generazione in generazione (Zúñiga, 1999, pp. 425-452). È tuttavia significativo che, secondo i precetti cristiani, la conversione degli infedeli alla vera fede potesse riscattarli da quell'onta. Con il battesimo, ebrei e musulmani potevano diventare gentili o neofiti, cioè ignari delle leggi di Dio prima della loro conversione (Alfonso Diaz de Montalvo, 1405-1499, citato in Sicroff, 1979, pp. 158). Come già sottolineato, questo argomento fu poi applicato agli indios del Nuovo Mondo per dare conto della loro *limpieza de sangre*.

Data la frequenza dei matrimoni misti tra nobiltà spagnola, musulmani ed ebrei vigente fino al XIV secolo, i "vecchi cristiani" autentici erano in realtà molto pochi. Nel XVI secolo si cominciò ad esigere prove – o certificati – di sangue per poter accedere agli incarichi civili, ecclesiastici e militari. Inoltre, l'Inquisizione

poteva annullare le licenze matrimoniali nel caso l'origine familiare fosse dubbia. L'ideale di *limpieza de sangre* presuppose uno sforzo particolare nel controllo della sessualità femminile da parte degli uomini della famiglia/parenti maschi al fine di salvaguardare la verginità delle donne prima del matrimonio e, in seguito, la castità. Il pericolo era rappresentato dall'infiltrazione di sangue impuro nel lignaggio della famiglia. Qualsiasi persona nata al di fuori del matrimonio era immediatamente sospettata di avere sangue impuro (Tucci Carneiro, 1988, p. 99).

Ma nella misura in cui aumentava la preoccupazione per la *limpieza de sangre*, furono intense le controversie tra gli inquisitori e le élite spagnole sull'applicazione degli statuti di *limpieza de sangre*. Nel XVII secolo le disastrose conseguenze politiche che le ricerche genealogiche potevano avere sull'unità religiosa e nazionale dell'impero spagnolo divennero evidenti per la maggior parte degli intellettuali del tempo. Gli oppositori richiamarono l'attenzione sulle conseguenze economiche e demografiche, mentre i convertiti fuggivano in massa dalla penisola iberica, sostenendo che gli statuti fossero contrari al diritto canonico o civile, così come alla tradizione biblica, visto che vietavano ai convertiti la possibilità di redimersi attraverso la purificazione del battesimo. Esistevano, inoltre, opinioni contrastanti sul fatto che la *limpieza de sangre* fosse una questione di carattere religioso o, se al contrario, si riferisse ad un qualche tipo di carattere personale congenito essenziale. Nonostante queste controversie, tuttavia, fu impossibile liberare la Spagna da quella che era diventata un'ansia ossessiva nei riguardi di onori e distinzioni sociali che, a loro volta, intensificarono la preoccupazione per i matrimoni e le nascite legittime (Sicroff, 1979, pp. 259-342).

Limpieza de sangre nel Nuovo Mondo

I conquistatori, le autorità coloniali e il clero trasferirono questi ideali sociali e il conseguente conflitto religioso-morale nel Nuovo Mondo. Nella società coloniale, il principio della purezza di sangue fu utilizzato per distinguere non solo le persone sospettate di essere ebrei o cripto-giudei dai "vecchi cristiani" e dagli indios, ma anche gli schiavi neri e i discendenti di questi.

In quest'ultima sezione esaminerò infine il significato simbolico del controverso principio trascendente della classificazione sociale relativo alla *limpieza de sangre*. Se le identità sociali sono sempre costruite in contesti sociopolitici, è essenziale stabilire i criteri di identificazione e di distinzione che intervengono in un determinato momento della storia. Per delimitare il significato della purezza di sangue, è necessario andare oltre la posizione sociale dei meticci in quanto questi ultimi rappresentavano solo una delle categorie del

complesso tessuto della società coloniale. In questo modo sarà inoltre possibile analizzare la maniera in cui la logica genealogica condizionò il controllo familiare dei matrimoni, il sesso e la sessualità in base alle specifiche relazioni di genere, fondate sulla salvaguardia della gerarchia sociale.

Il significato della *limpieza de sangre* nell'America spagnola è controverso. Da una parte, gli storici hanno sostenuto che, a partire dalla conquista, "razza" e classe spiegavano di per sé il sempre più complesso tessuto sociale delle colonie³⁵. Dall'altra, alcuni intellettuali hanno ormai riconosciuto l'importanza ideologica della dottrina della *limpieza de sangre* nel rafforzare la gerarchia sociale coloniale, così come la trasformazione del suo significato nel XVIII secolo, a mano a mano che la società coloniale diventava più complessa e altri gruppi sociali cercavano di migliorare la propria vita³⁶.

Le modalità di interpretazione dell'ordine nel mondo e nella società sono inestricabilmente legate a specifici contesti storici di conoscenza. È certo che si considerava che l'umanità avesse un'origine comune. La gradazione della "civiltà" tra gli esseri umani veniva misurata in termini religiosi, basati su precetti morali cristiani, anziché su criteri *razziali*. In questo senso, fino alla fine del XVII secolo, la dottrina della purezza di sangue classificava uomini e donne nell'America spagnola secondo qualità e condotte religiose e morali. Come detto, quando gli abitanti delle Americhe furono dichiarati vassalli della Corona e, di conseguenza, gentili, gli si riconobbe di possedere sangue puro; il sangue degli schiavi africani era considerato, invece, indelebilmente contaminato dalle origini barbare guineane.

Il razzismo moderno ha avuto origine alla fine del XVII secolo. È dunque anacronistico interpretare la dottrina della *limpieza de sangre*, vale a dire, un linguaggio genealogico che si riferisce a concetti quali "nascita", "sangue", ascendenza, lignaggio e/o discendenza, come se coincidesse con la categoria moderna di "razza" proveniente dall'Europa e che cominciò ad essere applicata nel Nuovo Mondo a partire dal XVIII secolo (Schwartz e Salomon, 1999, pp. 443-478; Zúñiga, 1999)³⁷. La filosofia naturalista europea della fine del XVII secolo cercava di indagare le leggi naturali che governavano la condizione umana, abbandonando l'ontologia teologico-morale precedente. La preoccupazione dei

³⁵ Si vedano Chance e Taylor, 1977, pp. 454-487; McCaa, Schwartz e Grubessich, 1978; Seed, 1982: 569-606; Cope, 1994; Schwartz e Salomon, 1999; Lewis, 2003; Cabrera, 2003; Silverblatt, 2004; Martínez, 2004; Katzew, 2004; Deans-Smith, 2005. Si veda anche la nota 4.

³⁶ Twinam ha analizzato l'idea di *limpieza de sangre* in uno studio sulle richieste di legittimità rivolte alla Corona dall'America spagnola del XVIII secolo. Tuttavia, quando si riferisce alla definizione di purezza di sangue, Twinam suppone che si tratti di una classificazione "razziale" (Twinam, 1999, p. 47). Si veda anche Poole, 1992, pp. 359-389). Kutznesof suggerisce che l'idea ispanica di sangue, inizialmente come veicolo di fede religiosa e, più tardi, come segno di condizione sociale, dipendeva probabilmente dalla teoria fisiologica medievale (1995, p. 160).

³⁷ Io stessa ho commesso questo errore (Stolcke, 1993). Si veda anche Schwartz, 1995.

naturalisti aveva a che fare con gli esseri umani in quanto creature fisiche e membri di società organizzate. L'enfasi si spostò quindi dall'unità umana alle differenze culturali e fisiche. L'umanità fu divisa in due, tre o anche più "categorie" potenziali di esseri umani – in altre parole, in "razze" nel senso moderno (Hodgen, 1964, p. 418)³⁸. Queste nuove teorie sulle differenze razziali e culturali tra gli esseri umani trovarono terreno fertile nel Nuovo Mondo, abitato allora da una grande varietà di persone.

Alla fine del XVII secolo, le colonie ispanoamericane erano diventate società straordinariamente fluide e complesse. Lungi dal diventare un ordine sociale gerarchico chiuso e impermeabile, un mosaico miscelaneo di tonalità fenotipiche e disuguaglianze si andava componendo a partire dall'intricata dinamica intersezione tra la nascita, la classe socio-economica, il rango sociale e il "sangue", nella lotta per il riconoscimento e la posizione sociale. L'ossessiva vigilanza religiosa e morale dell'Inquisizione contribuì sicuramente all'accrescere dell'ansia per la purezza di sangue tra le élite coloniali.

Nell'America spagnola erano diverse le ragioni per sottoporsi a un esame di purezza di sangue: da un lato, garantire il diritto dei figli di ereditare le *encomiendas* dai loro padri, dall'altro, ottenere l'accesso a determinati incarichi pubblici e religiosi, senza dimenticare le opportunità matrimoniali (Troconis de Veracochea, 1974, pp. 353-385). Allo stesso tempo, nel corso del XVII secolo, il termine ispano- medievale di casta – lignaggio o ascendenza – iniziò ad apparire negli editti e nei decreti reali³⁹.

Gli storici della Nuova Spagna hanno descritto la società coloniale come una *società di caste*, suggerendo che nel Nuovo Mondo il termine casta si riferiva alla crescita della popolazione "mista" (Schwartz e Salomon, 1999, pp. 444). Finora non è chiaro né quando né perché cambiò il significato che connotava un lignaggio riferito all'unione socioculturale⁴⁰ (Cope, 1994, p. 24; Seed, 1996, 7-11).

³⁸ Un viaggiatore anonimo inviò un articolo al *Journal des Sçavans* (lunedì 24 aprile 1684, pp. 148- 155), nel quale utilizzava una categoria che si avvicina all'idea moderna di "razza": "there are above all four or five species or races of man whose differences are so notable that they can serve as a basis for a new division of the earth". Queste "razze" si differenziavano soprattutto in ciò che adesso chiameremmo fenotipo che, in linea con l'autore, non cambia nei differenti climi (Gusdorf, 1972, pp. 148-149).

³⁹ Nella *Colección de Documentos* coloniali di Konetzke, il termine *casta* compare per la prima volta nel 1692 in un Regio Decreto indirizzato a Gaspar de Sandoval Silva y Mendoza, Viceré della Nuova Spagna (1688-1696), affinché si riconoscesse agli indios il valore della terra di cui gli spagnoli e altre caste avevano l'usufrutto nei dintorni del villaggio (Konetzke, 1962, p. 25). Nella Parrocchia di Santa Veracruz, Nuova Spagna, si cominciò a compilare nel 1646 un registro parrocchiale per i matrimoni delle caste, che Love traduce come "marriages of persons of mixed blood" (Love, 1971, p. 80). Uno dei primi studi sistematici sui "cuadros de castas" è quello di Moreno Navarro, 1973.

⁴⁰ D'accordo con Cabrera (2003), il termine *casta* compare a malapena nei 300 pannelli delle cosiddette pitture di casta che García Sáinz ha catalogato (1989, p. 48-49). Tuttavia, Carrera si sbaglia quando traduce un registro di battesimo di "mulatti" come "libro di caste" (1-154, nota del cap. 1). Secondo Silverblatt, nel XVII secolo, fu la combinazione tra le nozioni di *casta* e generazione (antenato o lignaggio, procreazione) a dare origine all'identità sociale di una persona nella società coloniale. Nei tribunali coloniali *casta* e

La logica ideologica che ha portato all'uso dell'espressione generica di *altre caste* per designare "persone miste" potrebbe essere stata inversa. Invece di indicare l'origine "mista", il termine *casta* potrebbe aver voluto sottolineare il carattere idealmente chiuso delle stesse categorie sociali "miste". In un periodo in cui le "nuove categorie di persone" si moltiplicavano e crescevano le loro aspirazioni socio-economiche, si intensificò l'ossessione per il matrimonio, la nascita legittima e l'esclusione sociale – riflettendo la preoccupazione della purezza di sangue – tra le élite spagnole e creole, e la parola *casta* potrebbe essersi diffusa impermeabilizzando le frontiere delle categorie sociali coloniali.

I termini applicati alle "nuove categorie di persone" rispondevano al tentativo di fare ordine nella società coloniale circoscrivendole. Tuttavia, il crescente numero di individui "misti" rappresentava una minaccia costante perché la loro illegittimità ne rendeva l'origine pericolosamente dubbia. In questo senso, nel 1768, re Carlo III ordinò all'Audiencia di Lima che vietasse l'accesso agli studi in legge a coloro i quali non potessero dimostrare la legittimità e la purezza di sangue, in vista del "danno pernicioso procurato alla Repubblica e al buon governo da una moltitudine di giuristi di origine incerta e infima educazione che abbondava in quel regno... e per porre rimedio a un danno tanto nocivo per il pubblico quanto imbarazzante per tutti coloro che non sono segnati dalla macchia infame della vile nascita di zambos, mulatti e altre caste, con cui gli uomini di normali condizioni si vergognano di avere rapporti" (Konetzke, 1962, pp. 340-341).

Nonostante il discorso apertamente razziale del XVIII secolo, nell'America ispanica persistette, invece, il linguaggio meno tangibile della *limpieza de sangre*. Questo perché di fronte a tanta eterogeneità, marcatori razziali come il fenotipo, risultarono essere un indicatore molto poco affidabile della ascendenza genealogica e dell'identità sociale di una persona (Stolcke [Martínez-Alier], 1974).

Un esempio della crescente inquietudine causata dall'ambiguità "razziale" nella società coloniale del XVIII secolo era quello rappresentato dagli esposti. In Spagna questi godevano del beneficio del dubbio riguardo alla loro onorata parentela e agli occhi della Corona erano considerati legittimi. Ma come sottolineava un magistrato del Consiglio delle Indie nel 1772, questo privilegio non doveva essere esteso a tutti gli esposti in America "a causa della grande varietà di caste prodottasi all'indomani dell'introduzione di neri e della mescolanza di questi con i nativi del paese". Poiché la maggioranza degli esposti americani proveniva dalle classi e dalle caste di più bassa condizione sociale, il

generazione erano termini che si riferivano soprattutto agli indios, ai neri e agli spagnoli, piuttosto che alla popolazione "mista". Bisogna aggiungere, inoltre, che essere *meticci* aveva a che fare tanto con la legittimità, quanto con il lignaggio o la stirpe familiare (2004, p. 120-121; Lewis, 2003, Moreno Navarro, 1973).

magistrato chiese al re di ordinare ai parroci locali “di non dispensare od ordinare gli esposti, il cui aspetto e i segni ben noti denotino l’essere mulatti o altre caste altrettanto indecorose per la gerarchia ecclesiastica...”. Il re concordò e proibì che gli esposti fossero ordinati sacerdoti nelle Indie, tranne in particolari circostanze⁴¹ (Konetzke, 1962, 392-393).

Entrambe le procedure simboliche di classificazione sociale – l’interpretazione morale e religiosa della purezza di sangue, e quella moderna “razziale” posteriore – avevano in comune il fatto che l’identità socio-politica veniva attribuita al momento della nascita e all’ascendenza trasmessa in maniera genealogica. Questo sistema di identificazione sociale nella società coloniale ebbe, pertanto, conseguenze sulle norme matrimoniali, sul controllo della sessualità delle donne e sulle relazioni di genere. Infatti, quando la posizione sociale piuttosto che provenire dai meriti individuali si basava sulla “nascita”, il “sangue” (leggasi discendenza), in una società gerarchica, così come il controllo della sessualità delle donne e il matrimonio endogamico di classe/“razza” divennero la garanzia dell’onore familiare nella competizione per raggiungere onori e privilegi sociali. In tali circostanze politiche e ideologiche solo le donne potevano garantire una nascita legittima e socialmente appropriata. Come dice quel vecchio adagio, *mater semper certa est*.

Nel 1752 il Dr. Tembra, un funzionario coloniale della Nuova Spagna, ci offre l’esempio più eloquente dell’intersezione dinamica che si sviluppò nell’Impero coloniale spagnolo tra la gerarchia sociale, il valore della virtù sessuale delle donne, l’onore familiare, le relazioni di genere e l’ordine nella repubblica: un’autentica aritmetica di classificazione sociale. Secondo il dottor Tembra, un matrimonio disuguale poteva essere celebrato senza il consenso paterno nelle seguenti circostanze:

Nel caso in cui la donzella violata con promessa di matrimonio fosse di condizione così inferiore da causare, sposandosi, maggior disonore al suo lignaggio rispetto alla violenza subita; come se un Duca, un Conte, un Marchese, un Cavaliere di eminente nobiltà avesse oltraggiato una mulatta, una *china*, una *coyote*... In questo caso non la dovrà sposare... perché ne risulterebbe un aggravio maggiore per lui e per tutto il suo lignaggio rispetto a quello che patirebbe la donzella all’essere abbandonata, e in ogni caso si dovrebbe scegliere il danno minore... Quello, tuttavia, costituirebbe il danno di una sola persona, che avrebbe fine con lei, e senza pregiudizio alcuno per la Repubblica, mentre sarebbe un pregiudizio molto grave denigrare un’intera famiglia, disonorare un personaggio

⁴¹ Rispetto alla politica sugli esposti nella società coloniale del XVIII secolo si veda Twinam, 1999, p. 284. Nel 1794 la Corona paragonò gli esposti, nella maggior parte dei casi, a persone di nascita legittima (1999, p. 19). Nella Cuba del XIX secolo, gli esposti furono iscritti nel registro parrocchiale come “bianchi” (Stolcke [Martínez-Alier], 1974).

pubblico, infamare o macchiare l'intero nobile lignaggio e distruggere ciò che invece è lustro e blasone della Repubblica. Ma se la donzella violata fosse di condizione di poco inferiore, e di poca disparità, da non provocare vergogna evidente alla famiglia, e nel caso in cui il notevole non volesse concederle la dote o lei non desiderasse risarcimento alcuno; in questo caso, sarà costretto a sposarla; perché prevarrebbe l'aggravio e l'ingiuria ai genitori del notevole, in quanto non rappresenterebbe danno alcuno né significativo, o grave disonore il matrimonio, mentre a lei sì il fatto di non sposarsi (citato in Stolcke [Martínez-Alier], 1974, p. 101).

Tra le riforme borboniche è necessario ricordare la Prammatica Sanzione per Prevenire l'Abuso di Matrimoni Disuguali, pubblicata in Spagna nel 1776. Diffusa in tutta l'America spagnola nel 1778, la Prammatica Sanzione aveva lo scopo di proteggere la gerarchia sociale e razziale, concedendo ai genitori un maggiore controllo sulle scelte matrimoniali dei figli e di assicurare quindi, l'endogamia socio-razziale di classe. Nonostante la nuova legge fosse stata progettata per risolvere problemi socio-politici come quelli sollevati dal dottor Tembra, non riuscì nel proposito (Stolcke [Martínez-Alier], 1974). Carlo III, di fatto, promulgò la Prammatica Sanzione poiché c'erano sempre uomini e donne bianchi disposti a sfidare l'ordine politico-razziale e i suoi valori morali sposandosi controcorrente. Secondo la logica della società coloniale del XIX secolo, "mulatti, neri, coyote e persone di caste e razze simili" erano esentati da tali disposizioni, dal momento che nessuno di loro aveva onori sociali da proteggere nel caso di un matrimonio disuguale (Konetzke, 1962, p. 476). Ma i *meticci* erano obbligati a ottenere un permesso paterno per contrarre matrimonio. Nel 1781 l'Audiencia del Nuovo Messico aggiunse un editto alla Prammatica Sanzione in cui si specificava che "i discendenti *meticci* di spagnoli e donne indie o viceversa, così come i *castizos* meritano di essere distinti da altre razze... e sono ugualmente soggetti a ordini e richieste prescritte dalla Prammatica Reale"⁴² (*ivi*, p. 477). Anche se, in pratica, erano discriminati, i discendenti di indios e spagnoli furono distinti da coloro che portavano il peccato originale di discendere dagli schiavi africani.

Conclusioni

Arrivati a questo punto, vorrei riprendere le idee iniziali del mio ragionamento. Come dimostrato in questo saggio, quella dei *meticci*, così come

⁴² In merito ad altre questioni sulla Nuova Spagna e su come interpretare la Prammatica Reale sul Matrimonio, si veda inoltre Konetzke, 1962, pp. 527, 529, 670, 759-771, 794, 796.

qualsiasi altra categoria sociale “mista” nell’America spagnola, non fu il risultato di differenze preesistenti tra i loro genitori. Solo quando a quei figli di madri indie e padri spagnoli fu assegnata la denominazione particolare di *meticci*, le distinzioni socio-politiche e le disuguaglianze tra i loro genitori divennero significanti e vennero istituzionalizzate. Al contrario di quanto si possa pensare, non si nasce *meticci*, mulatti o *zambaigos*, ma lo si diventa. Allo stesso modo, il concetto di meticciano, che presuppone l’esistenza di distinzioni socio-politiche, non implica nessuna tolleranza o cecità nei riguardi di discriminazioni socio-culturali o socio-razziali ma, al contrario, le rafforza.

Per comprendere la costruzione storica delle identità e delle relazioni coloniali, è stato altrettanto necessario esaminare il principio ideologico – la *limpieza de sangre* –, che giustificava la gerarchia sociale. Fin dai suoi inizi la società coloniale ispanoamericana era un mondo dinamico e instabile a causa di costanti antagonismi e conflitti – tra la Corona e gli ordini religiosi; tra gli indios, i *meticci*, i creoli e gli spagnoli. In questo modo, l’ideologia della purezza di sangue passò dall’essere un concetto morale-religioso di identità e gerarchia sociale all’essere una moderna nozione razziale di disuguaglianza socio-economica, a mano a mano che si sviluppavano nuovi modelli di interpretazione dell’ordine nella società mondiale durante il XVIII secolo.

In queste circostanze, e di nuovo al contrario di quanto si possa pensare, le donne delle élite spagnole e creole divennero le principali protagoniste nella corsa verso il prestigio e gli onori sociali, le quali dovevano essere rigorosamente controllate dagli uomini della famiglia. Tuttavia, le donne degli strati sociali più bassi furono spesso vittime dei vantaggi sessuali di cui godevano gli uomini. In seguito alla loro costruzione, i *meticci* resero evidenti le disuguaglianze sociopolitiche e di genere e, inoltre, le legalizzarono.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena. *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, Texas University Press, 1988.
- ADORNO, Rolena, BOSERUP, Ivan. *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala’s Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Copenhagen, Museum Tusulanum, 2003.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- ALVAR, Manuel. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987.

- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiche meticce: antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Torino, Bollati Boringhieri, 1999 [ed. or., *Mestizo Logics. Anthropology and Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford, Stanford University Press, 1990].
- ARES QUEIJA, Berta. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)", in ARES QUEIJA, Berta, GRUZINSKI, Serge (eds.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.
- ARES QUEIJA, Berta. "Mestizos en hábito de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?", in RUI LOUREIRO, Manuel, GRUZINSKI, Serge (eds.). *Passar as fronteiras*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- ARES QUEIJA, Berta. "Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)", in ARES QUEIJA, Berta, STELLA, Alessandro (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000.
- ARES QUEIJA, Berta. "Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano", in AIZPURU, Gonzalo, ARES QUEIJA, Berta (eds.). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla-México, CSIC- EEHA/El Colegio de México-CEH, 2004.
- ARES QUEIJA, Berta. "... Un borracho de chicha y vino'. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)", in SALINERO, Gregorio (ed.). *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Casa de Velásquez, [1994] 2005.
- ARROM, Silvia M. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford, Stanford University Press, 1985.
- BERNARD, Carmen, GRUZINSKI, Serge. *Histoire du Nouveau Monde, vol. II: Les métissages (1550-1640)*. París, Librairie Arthème Fayard, 1993.
- BOXER, Charles R. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford, Clarendon Press, 1963.
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- BURNS, Kathryn. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999.
- CABOS FONTANA, Marie-Claude. *Memoire et acculturation dans les Andes: Guaman Poma de Ayala et les influences européennes, 1583-1615*, Collection de Recherches et Documents. Amerique Latine. Paris, Harmattan, 2000.
- CABRERA, Magali M. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin, Texas University Press, 2003.
- CANNY, Nicholas, PADGEN, Anthony (eds.). *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500- 1800*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

- CHANCE, John K., TAYLOR, William B. "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792". *Comparative Studies in Society and History*, n. 19, 1977 (pp. 454-487).
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. "Más allá del incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)". *Colonial Latin American Review*, n. 14, v. 1, 2005 (pp. 55-81).
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos/PUC, 2006.
- COOK, Noble David. *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- COPE, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison, Wisconsin University Press, 1994.
- CORTÁZAR, Julio. "Di parole e di uomini", in *Artisti latinoamericani in Europa: creatività tra due culture, 1945-1982*. Venezia, Marsilio, 1982.
- CROSBY, Alfred W. *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, Connecticut, Greenwood Publishing Col., 1972.
- CURTIN, Philip D. *The Atlantic Slave Trade*. Madison, Wisconsin University Press, 1969.
- DEANS-SMITH, Susan. "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain". *Colonial Latin American Review*, n. 14, v. 2, 2005 (pp. 169-204).
- DE JACA, Francisco José. *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.
- DE ZAYAS, Rodrigo. *Les morisques et le racisme d'Etat*. París, La Différence, 1992.
- DE LA VEGA EL INCA, Garcilaso. *Commentari reali degli Incas* (SABA SARDI, Francesco, ed.). Milano, Rusconi, 1982 [ed. or., *Comentarios Reales*. México, Editorial Porrúa, 1990[1609].
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, <http://dle.rae.es/?id=cJ9w9fN> (consultato il 27/12/2017).
- DUEÑAS VARGAS, Guiomar. *Los hijos del pecado, ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fé de Bogotá colonial*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- EARLE, Thomas Foster, LOWE, Kate (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid, Edición e introducción de José Amador de los Ríos, Real Academia de la Historia, 1851-1855.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando el inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

- FRIEDEMANN, Nina S. de. *La saga del Negro. Aportes del negro a la cultura colombiana*, edizione virtuale del 2005_ lablaaa.org/blaavirtual/letra-s/saga (consultato il 20 febbraio 2006).
- GARCÍA SÁINZ, María Concepción. *Las castas mexicanas: Un género pictórico americano*. Milano, Olivetti, 1989.
- GARZÓN BALBUENA, Elisa. "Archivos parroquiales de Puebla y Oaxaca, siglos XVI-XVIII, como fuente para la historia novohispana". http://www.adabi.org.mx/investigación/art_egb01.htm (consultato il 16 febbraio 2006).
- GIL, Juan. "Los primeros mestizos indios en España: una voz ausente", in Berta ARES QUEIJA, GRUZINSKI, Serge (eds.). *Entre dos Mundos, Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Cristina. *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. París, Fayard, 1999.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México. Siglo XXI Editores, 1980.
- GUITAR, Lynne A. "Criollos – El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en la Hispaniola". <http://www.svsu.edu/Herman/MHD/cultura.htm>.49
- GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. París, Payot, 1972.
- GUTIERREZ, Natividad. "Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú", *Estudios pInterdisciplinarios de América Latina y el Caribe* n. 1, v. 2, 1990.
- HARKNESS COLLECTION IN THE LIBRARY OF CONGRESS. DOCUMENT FROM EARLY PERU. THE PIZARROS AND THE ALMAGROS, 1531-1651. Washington, United States Government Printing Office, 1936.
- HARTH-TERRÉ, Emilio. "El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima". *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia* n. 28, 1965 (pp. 132-144).
- HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1964.
- JIMENEZ ABOLLADO, Francisco Luís. "La encomienda Indiana, del sueño señorial a la legitimidad de la Corona: el centro de la Nueva España (1521-1570)". <http://www.adghn.org/confe/2005/encomienda.pdf>. (consultato il 15 aprile 2006).

- JOHNSON, Lyman L., LIPSETT-RIVERA, Sonya (eds.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque, New Mexico University Press, 1998.
- KAHLER, Mary Ellis. "Editor's Forword", in *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts Concerning Mexico*. Washington, Library of Congress, 2006.
- KATZEW, Ilona. *Casta Paintings. Images of Race in Eighteenth Century Mexico*, New Haven / London, Yale University Press, 2004.
- KLEIN, Herbert S. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford, Oxford University Press, 1986.
- KONETZKE, Richard. "Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias". *Revista de Indias* n. 25, 1953 (pp. 581-586).
- KONETZKE, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid, CSIC, Vol. II, 1962.
- KUZNESOF, Elizabeth. "Ethnic and gender influences on 'Spanish' Creole society in colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review* n. 4, v. 1, 1995 (pp. 153-176).
- LANYON, Anna. *The New World of Martín Cortés*. Cambridge, Massachusetts, Da Capo Press, 2004.
- LAVRIN, Asunción (ed.). *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
- LEVILLIER, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles, Siglo XVI*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra SA, 1921.
- LEWIS, Laura A. *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Durham / London, Duke University Press, 2003.
- LIRA MONTT, Luís. "El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano", in *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano, 1995.
- LOCKHART, James. *Spanish Peru. 1532-1560*. Madison, Wisconsin University Press, 1994.
- LOCKHART, James. "Encomienda and Hacienda: The evolution of the Great Estate in the Spanish Indias", in LOCKHART, James (ed.). *Of Things of the Indies*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- LOVE, Edgar F. "Marriage patterns of persons of African Descent in a colonial Mexican city". *The Hispanic American Historical Review* n. 51, v. 1, 1971 (pp. 79-81).
- LOWE, Kate. "Introduction: The Black African Presence in Renaissance Europe", in EARLE, Thomas Foster, LOWE, Kate (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

- MARAVALL, José Antonio. "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España". *Estudios Americanos. Revista de la Escuela de Estudios Hispano Americanos- Sevilla* n. I, v. 2, 1949 (pp. 199-227).
- MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en al Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.
- MARTÍNEZ, María Elena. "The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico". *The William and Mary Quarterly* n. 61, v. 3, 2004 (pp. 479-520).
- MCCAA, Robert, SCHWARTZ, Stuart, GRUBESSICH, Arturo. "Race and Class in Colonial Latin America: A Critique". *Comparative Studies in Society and History* n. 21, 1978 (pp. 421-433).
- MENEGUS BORNEMANN, Margarite. *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica, 1991-1992.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio. "Ideas y procesos de mestizaje en el Perú". *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia* n. 28, 1965 (pp. 9-23).
- MONTOYA, Rodrigo. "Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas". *Cyberayllu*,
www.andes.missouri.edu/andes/especiales/mmemoria/rm_memoria.html
 (consultato il 17 febbraio 2006).
- MORENO NAVARRO, Isidoro. *Los 'cuadros del mestizaje' americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1973.
- MÖRNER, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. London, Little, Brown & Company, 1967.
- NIRENBERG, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PARMA COOK, Alexandra, COOK, Noble David. *Good Faith and Trustful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy*. Durham / London, Duke University Press, 1991.
- POOLE, Stafford. "The Politics of *limpieza de sangre*: Juan de Ovando and His Circle in the Reign of Phillip II". *The Americas* n. 55, v. 3, 1999 (pp. 359-389).
- RAMÍREZ, María Imelda. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750- 1810*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.

- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Lima, Instituto de Estudios Peruano, 1989.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. "The Population of Colonial Spanish America", in BETHELL, Leslie (ed.). *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- SCELLE, George. *La traité nègriere aux Indes Castille*, Vol. I. París, 1906.
- SCHWARTZ, Stuart B. "Colonial Identities and the *sociedad de castas*". *Colonial Latin American Review* n. 4, v. 1, 1995 (pp. 185-201).
- SCHWARTZ, Stuart B., SALOMON, Frank. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)", in SALOMON, Frank, SCHWARTZ, Stuart B. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America*, Part 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- SEED, Patricia. "Caste and Class Structure in Colonial Spanish America", in TENENBAUM, Barbara A. et. al. (eds.). *Encyclopedia of Latin American History and Culture*. New York, Simon & Schuster, 1996.
- SEED, Patricia. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753". *Hispanic American Historical Review* n. 62, v. 4, 1982 (pp. 569-606).
- SEED, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford, Stanford University Press, 1988.
- SERULNIKOV, Sergio. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes*. Durham, Duke University Press, 2003.
- SICROFF, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, Taurus Ediciones S.A., 1979.
- SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- SILVERBLATT, Irene. *Modern Inquisition. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham / London, Duke University Press, 2004.
- SMITH, Adam. *La ricchezza delle nazioni* (Bagiotti, Tullio, Bagiotti Anna, eds.). Torino, UTET, 2006 [ed. or. *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776].

- SOCOLOW, Susan. *The Merchants of Buenos Aires: 1778-1810*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de. *Política indiana*. Madrid, Lope de Vega, [1647] 1972.
- STOLCKE (MARTÍNEZ-ALIER), Verena. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- STOLCKE, Verena. "Is sex to gender as race is to ethnicity?", in DEL VALLE, Teresa (eds.). *Gendered Anthropology*. London, Routledge, 1993.
- STOLCKE, Verena. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* n. 36, v. 1, 1995 (pp. 1-24).
- STOLER, Ann Laura. *Race and Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham / London, Duke University Press, 1995.
- THOMSON, Sinclair. *We Alone Will Rule: Native Andian Politics in the Age of Insurgency (Living in Latin America)*. Madison, Wisconsin University Press, 2003.
- TROCONIS DE VERACOECHEA, Emilia. "La "limpieza de sangre" a través de la Real Audiencia de Caracas", in *Memoria. II Congreso Venezolano de Historia* n. 3, 1974 (pp. 353-385).
- TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. *Preconceito racial – Portugal e Brasil-Colônia*. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1988.
- TWINAM, Ann. *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- WACHTEL, Nathan. *La visione dei vinti: gli indios del Peru di fronte alla conquista spagnola*. Torino, Einaudi, 1977 [ed. or., *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*]. Paris, Gallimard, 1971.
- ZÚÑIGA, Jean-Paul. "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* n. 54, v. 2, 1999 (pp. 425-452).