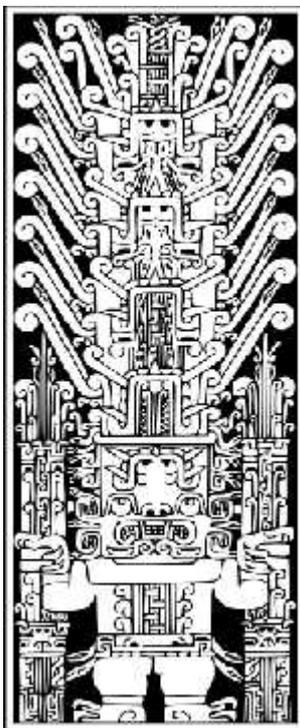


**UNIVERSIDAD NACIONAL FEDERIDO VILLARREAL**

**FACULTAD DE HUMANIDADES**

**OFICINA DE GRADOS Y TÍTULOS**



**LA IMPORTANCIA DE LA VIRTUD EN LA  
LEGISLACIÓN SOBRE LAS CASTAS LIBRES**

**(LIMA, 1550-1700)**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL**

**DE LICENCIADO EN HISTORIA**

**PRESENTADA POR**

**CARLOS JESÚS RÍOS RODRIGUEZ**

**ASESOR: MAG. AUGUSTO RUIZ ZEVALLOS**

**LIMA, 2016**

A Joel y Teresa, mis abuelos

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	4
INTRODUCCIÓN .....	5
1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN .....	8
1.1. Antecedentes .....	8
1.2. Planteamiento del problema .....	9
1.2.1. Problema principal .....	9
1.2.2. Problemas específicos .....	9
1.3. Objetivos generales y específicos .....	9
1.3.1 Objetivo general .....	9
1.3.2. Objetivos específicos .....	9
1.4. Justificación e importancia .....	9
1.5. Marco referencial, teórico y conceptual .....	10
1.5.1. Base teórica .....	10
1.5.2. Definición de términos .....	11
1.6. Hipótesis, variables e indicadores .....	12
1.6.1. Hipótesis general .....	12
1.6.2. Hipótesis específicas .....	12
1.6.3. Variables e indicadores .....	13
1.7. Metodología .....	13
1.7.1. Método .....	13
1.7.2. Técnicas de recolección de datos .....	13
1.7.3. Instrumentos .....	13
1.7.4. Fuentes de documentación y/o información .....	14
1.7.5. Centros de información .....	14
2. VIRTUD Y SOCIEDAD EN EL PERÚ COLONIAL .....	15
2.1. La herencia europea de la virtud .....	15

2.2. La virtud en el virreinato del Perú .....	24
2.2.1. El acceso a la virtud de los españoles y de los indios .....	25
2.2.2. El acceso a la virtud de las castas libres .....	31
3. LA VIRTUD Y LA LEGISLACIÓN SOBRE LAS CASTAS LIBRES .....	37
3.1. La prohibición del acceso al sacerdocio .....	37
3.2. La legislación ambigua en relación a la virtud de los mestizos.....	42
3.3. Los efectos de la legislación en Lima.....	50
CONCLUSIONES .....	58
BIBLIOGRAFIA .....	62

## AGRADECIMIENTOS

La preparación de esta tesis involucró el apoyo desinteresado de amigos y familiares muy queridos. En primer lugar, quisiera agradecer a mi asesor Augusto Ruiz Zevallos, quien siempre estuvo dispuesto a brindarme su ayuda durante todas las etapas que tuvo la elaboración de esta investigación.

También fueron importantes los comentarios y críticas de Marcos Garfias, Elena Botton y Ernesto Guevara. Muchas de sus sugerencias me ayudaron a mejorar enormemente la versión final.

Un agradecimiento muy especial merecen mis padres, Carlos Enrique y María del Rosario, no solo por esta tesis sino por todos los años de mi vida, ya que siempre me han brindado su apoyo y confianza. También han sido fundamentales la presencia de mi hermana Rosario de Fátima, y de mis tías Teresa, Maritza, Mercedes, Nieves y Elvira, quienes al igual que mis padres siempre me alientan a continuar en el camino de la investigación histórica. Finalmente, me he reservado las últimas palabras de estos agradecimientos para mis abuelos Joel y Teresa, quienes siempre han sido, son y serán la principal inspiración de mi vida.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es examinar en qué consistió la relación entre el concepto de virtud y la legislación sobre las castas libres de Lima entre los años de 1550 y 1700. En ese sentido, se analizará la evolución del concepto de virtud, su importancia en el Perú colonial y su papel dentro de la legislación sobre las castas libres. Este trabajo, asimismo, permitirá entender el proyecto político de la Corona española en relación a esa población.

Las etiquetas de castas fueron usadas para identificar a los individuos que no eran indios o españoles de acuerdo al origen étnico de sus padres. Los más numerosos fueron los mestizos, hijos de padre español y madre indígena o viceversa; mulatos, los hijos de padre español y madre africana o viceversa; y zambos, los hijos de padre africano y madre indígena o viceversa.

Que los mestizos y muchos zambos y mulatos nacieran libres, o que algunos de estos últimos obtuvieran su libertad, obligó a los juristas al servicio de la Corona a definir la posición social de todos ellos dentro del modelo social jerárquico hispano. En consecuencia, se estableció que eran inferiores a los españoles nobles y plebeyos. El otorgamiento de ese estatus social a las castas libres estaba en relación con el proyecto político que buscaba consolidar un modelo de sociedad ideal en donde esa población solo pudiera ejercer oficios manuales, lo cual los mantendría alejados del poder político, y por ende, reduciría el riesgo del surgimiento de un proceso de socavamiento de los cimientos del orden colonial.

En ese contexto, la virtud fue fundamental para definir jurídicamente la posición social de las castas libres. Ese concepto tenía un origen muy antiguo y, por lo tanto, la noción que existía en España a inicios del siglo XVI era una reelaboración de otras definiciones. En ese reino, se pensaba comúnmente que las virtudes eran, por ejemplo,

la fe, la caridad, la templanza o la fortaleza, las dos primeras provenían del cristianismo y las otras habían sido tomadas de la obra de Aristóteles para darles un significado ligado a esa religión. También se asumía que eran virtuosos los hombres que participaban destacadamente en una guerra al servicio del rey, tradición que había existido en la Republicana romana donde se había reconocido como virtuosos a los que combatían en las guerras de conquista.

Paralelamente para muchos tratadistas españoles los nobles heredaban las virtudes de sus antepasados, y los plebeyos, en cambio, debían esforzarse para acceder a ellas. Aunque también existía una posición contraria que planteaba que todos los españoles, nobles o plebeyos, tenían la misma capacidad para acceder a todas las virtudes.

En América los juristas y funcionarios al servicio de la Corona establecieron, asimismo, que las castas libres podían acceder a las virtudes, pero que tenían muchas menos posibilidades de lograrlo que los españoles plebeyos. Por ese motivo se prohibió que se les ordenara como sacerdotes. Es decir, la virtud fue usada para legitimar legalmente la inferioridad social de las castas libres.

No obstante, para aprovechar el conocimiento del quechua de los mestizos en 1588 se les otorgó a éstos el derecho del acceso al sacerdocio, lo cual también implicaba que se les reconocía la misma capacidad para acceder a las virtudes que los españoles plebeyos y que, por ende, asumían legalmente una posición social equivalente a la de estos últimos porque así oficialmente se dejaba de considerar como su única función social el ejercicio de oficios manuales. Posteriormente en 1594 se prohibió la ordenación de los mestizos ilegítimos y a inicios del siglo XVII se amplió esa restricción a todos los mestizos, la cual tuvo validez hasta 1696 cuando la Corona otorgó definitivamente a todos los mestizos, ilegítimos o no, el derecho del acceso al sacerdocio.

En cambio, a las demás castas libres nunca se les concedió durante la época colonial el derecho de ser ordenados sacerdotes, ya que para las autoridades no era necesario obligar a esa población a ejercer solamente oficios manuales para mantener la estabilidad del orden colonial. A fines del siglo XVII, era evidente que se había logrado evitar la temida aproximación de las castas libres al poder político. Es decir, el modelo social hispano si pudo ser llevado en ese sentido a la realidad y esa fue su herencia más perenne.

Esta tesis se divide en tres capítulos. En el primero se examinan los antecedentes historiográficos y los planteamientos teóricos y metodológicos de esta investigación. En el segundo se aborda la historia del concepto de virtud desde la antigüedad hasta el siglo XVII y su importancia en el Perú colonial. En el tercero se examina la prohibición del acceso al sacerdocio de los zambos, negros y mulatos libres; el reconocimiento de la capacidad de los mestizos de acceder a las virtudes; y el impacto social que esas leyes tuvieron en la ciudad de Lima. Finalmente se revisan las conclusiones.

## CAPITULO 1

### PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

En este capítulo se abordan los criterios que son la base del planteamiento de esta tesis. En ese sentido, se examinan los antecedentes historiográficos, y los lineamientos teóricos y metodológicos que están implícitos en toda esta investigación.

#### 1.1 Antecedentes historiográficos

El concepto de virtud ha sido abordado ampliamente en investigaciones que relacionan filosofía política con historia política. De esa manera, se ha formado un conjunto de investigaciones que tienen como punto en común el objetivo de fomentar la revalorización de ese concepto en la política actual a través de su análisis desde una perspectiva histórica (Gargarella, 1999).

Sin embargo, esos trabajos por lo general se remontan a la obra de Maquiavelo para enfatizar la relación que tuvo el concepto de virtud con el surgimiento del ideal político de construir una comunidad sin jerarquías sociales, donde todos los ciudadanos tengan participación política plena (Mouffe, 1999). Por ende, son pocas las investigaciones que analizan el papel del concepto de virtud en sociedades de Antiguo Régimen.

Entre esos pocos trabajos se encuentran el análisis de la imagen de Alfonso XIII como sabio y prudente (Kleine, 2007), y la descripción de los argumentos a favor del monopolio nobiliario de la virtud (Maravall, 1978).

No obstante, no existen trabajos sobre la virtud en la historiografía peruana y, por lo tanto, tampoco investigaciones sobre la relación entre el concepto de la virtud y la legislación sobre las castas libres. Sobre este último tema el trabajo más importante es el de Carmen Bernand (2001), pero en él no se analiza el papel que tuvo la virtud en la formulación de esas leyes.

## **1.2 Planteamiento del problema**

### **1.2.1 Problema principal**

¿Qué relación hubo entre el concepto de virtud y las leyes sobre las castas libres de Lima entre los años de 1550 y 1700?

### **1.2.2 Problemas específicos**

¿Cuál fue el concepto de virtud que existió en el Perú entre los años de 1550 y 1700?

¿En qué consistían las leyes sobre la virtud de las castas libres de Lima?

## **1.3 Objetivos**

### **1.3.1 Objetivo general**

Establecer la relación entre la virtud y la legislación sobre las castas libres de Lima entre los años de 1550 y 1700.

### **1.3.2 Objetivos específicos**

- Precisar cuál fue el concepto de virtud que existió en el Perú entre los años de 1550 y 1700.
- Identificar en qué consistían las leyes sobre la virtud de las castas libres de Lima.

## **1.4 Justificación e importancia**

Nuestro estudio, en primer lugar, se justifica porque el análisis de la categoría de la virtud dentro de la legislación sobre las castas libres de Lima durante en el siglo XVII puede contribuir a la comprensión del proyecto político de los funcionarios de la Corona española en relación a esa población.

Nuestro estudio también aportará a la reflexión sobre la importancia de la virtud en la legislación que estuvo vigente en la época colonial, ya que todavía no existen trabajos al respecto.

## **1.5 Marco referencial, teórico y conceptual**

### **1.5.1 Base Teórica**

En la mayoría de los estudios que se han hecho sobre la virtud la definición de ese concepto ha sido tomada de la obra de Nicolás Maquiavelo, ya que éste es uno de los principales precursores del pensamiento político moderno (Mouffe, 1999).

No obstante, en la sociedad española de Antiguo Régimen existían concepciones sobre la virtud que también eran fundamentales. Para Morán (2001) una de ellas tenía una amplia genealogía que se remontaba a la tradición clásica pasando por la religión cristiana, y que atribuía a los nobles el monopolio de todas las virtudes, entre las que se encontraban, por ejemplo, la templanza, la prudencia, la fortaleza, y la destreza en el uso de las armas. Las tres primeras obtenían diferentes matices de acuerdo a la manera en que se las relacionaba con la religiosidad o la vida militar.

Sin embargo, José Antonio Maravall (1978) planteó que existía un discurso que defendía el acceso a la virtud de todos los individuos, nobles y plebeyos, era equivalente, y que, por lo tanto, era producto de un proceso de aprendizaje, y no una herencia nobiliaria.

No obstante, a pesar que esos trabajos han concluido que la posesión de las virtudes era parte esencial del discurso que legitimaba la superioridad social de los nobles, no han tomado en cuenta que, en consecuencia, también sustentaba un ordenamiento jurídico que favorecía la consolidación de jerarquías sociales. En ese sentido, la legislación

sobre las castas libres era parte de una tradición jurídica que tenía como principal objetivo la conservación de las jerarquías sociales (Garriga, 2004).

Por lo tanto, en esta tesis que propongo desarrollar nos ceñiremos con un margen de iniciativa propia al marco teórico suministrado por Remedios Morán, José Antonio Maravall y Carlos Garriga.

### **1.5.2 Definición de términos**

**Castas libres:** Bajo este término incluimos a los individuos que habían nacido como consecuencia de las uniones sexuales entre indios y españoles, o de éstos con los esclavos africanos, y que no tenían la condición de esclavos desde su nacimiento o habían obtenido su libertad. Eran, por ejemplo, los mestizos, hijos de padre español y madre indígena o viceversa; mulatos, los hijos de padre español y madre africana o viceversa; y los zambos, los hijos de padre africano y madre indígena o viceversa.

**Sociedad de Antiguo Régimen:** Es un tipo de sociedad que existió en Europa desde la decadencia del feudalismo y en América desde la conquista española. Sus características principales fueron la jerarquización de la sociedad en estamentos, y la agrupación de la mayoría de individuos en instituciones corporativas como los gremios artesanales y las cofradías

**Virtud:** Es un concepto que tiene una amplia genealogía que se remonta a la tradición clásica. Aristóteles fue uno de los primeros en plantear su importancia, y puso énfasis en la importancia de las virtudes en relación a la ética. Los romanos, en cambio, valoraron más la virtud asociada a la valentía militar. En el Siglo XIII, Tomás de Aquino, a su vez, ligó las virtudes aristotélicas a la puesta en práctica de los ideales cristianos.

Paralelamente, los nobles del reino de Castilla se valieron de toda esa tradición para empezar a usar el concepto de virtud, principalmente asociado a los mandamientos y

preceptos católicos y a la excelencia en el uso de las armas, como parte de un discurso que justificaba su superioridad sobre el resto de la sociedad. Sin embargo, esa situación cambió en 1480 cuando se prohibió el uso de todo tipo de armas a todos los individuos, nobles o plebeyos, que no tuvieran licencia. En consecuencia, se empezó a considerar como virtuosos solamente a las personas que exteriorizaban las virtudes relacionadas a la religión católica como, por ejemplo, la caridad, y la práctica constante de la oración. Esta última noción sobre las virtudes fue llevada al Perú.

## **1.6 Hipótesis, variable e indicadores**

### **1.6.1 Hipótesis general**

*La virtud fue usada para legitimar la inferioridad social de las castas libres de Lima sancionada por la legislación.*

### **1.6.2 Hipótesis específicas**

- En el Perú entre los años de 1550 y 1700 se estableció que las virtudes eran cualidades relacionadas al catolicismo como, por ejemplo, la caridad o la práctica constante de la oración, a las que españoles, indígenas y castas libres podían acceder, pero no en el mismo grado, ya que los primeros estaban más predispuestos a practicar las virtudes que los demás.
- Las leyes que aludieron a la virtud de las castas libres prohibieron que se les ordene como sacerdotes.

### 1.6. 3 Variables e indicadores

Variables	Indicadores
Virtud	Caridad  Práctica constante de la oración  Participación constante en ritos  eclesiásticos
Legislación sobre las castas libres	Exclusión del sacerdocio

## 1.7 Metodología

### 1.7.1 Método

Descriptivo e hipotético deductivo

### 1.7.2 Técnicas de recolección de datos

#### a. Documental

Durante la investigación se recopilará fuentes primarias de los archivos y fuentes secundarias de libros y revistas especializadas en base al método heurístico.

#### b. Análisis de contenido

Se utilizará el método hermenéutico para analizar el contenido de las fuentes primarias, tomando en cuenta el contexto y el marco teórico.

### 1.7.3 Instrumentos

Para la recolección de datos se elaborarán fichas bibliográficas, hemerográficas, de resumen, y de comentario.

#### **1.7.4 Fuentes de documentación y/o Información**

Los principales materiales de la presente investigación se encuentran en gran medida en la colección de documentos oficiales de la Corona española en relación a sus colonias, que fueron recopilados por el historiador alemán Richard Konezke y que consta de tres volúmenes, compuestos de cinco tomos. También existe información bibliográfica que será reutilizada en esta investigación.

#### **1.7.5 Centros de Información**

La totalidad de fuentes primarias se encuentran en la Biblioteca Nacional, y en la biblioteca del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

## CAPÍTULO 2

### VIRTUD Y SOCIEDAD EN EL PERÚ COLONIAL

En líneas generales las virtudes han sido definidas desde la antigüedad como cualidades que debería tener un grupo de individuos para garantizar el bienestar de una comunidad y la consolidación de un determinado modelo social y político. En ese sentido, el concepto de virtud que llegó a las colonias españolas en América no provenía solamente de la tradición hispana, sino que tenía una extensa genealogía que se remontaba a Aristóteles, y a la tradición política de la República romana

Por lo tanto, en este capítulo se analiza el uso y evolución del concepto de virtud en Europa y en el Perú. En la primera parte se examinan las diversas nociones de virtud que existieron en Europa desde la antigüedad hasta la ilustración. Y en la segunda parte se aborda la diferenciación que se estableció para determinar la inclinación a la virtud de los indios y las castas libres en el Perú colonial.

#### 2.1 La herencia europea de la virtud

Aristóteles, uno de los primeros filósofos en plantear una definición de la virtud, ligó sus reflexiones sobre esa categoría a su preocupación por la obtención de la “felicidad”, el mayor bien que un individuo podría poseer. Por ese motivo definió la virtud como “el hábito por el cual el hombre se vuelve bueno” (2014, p. 98), y “como el término medio tanto en las acciones como en las pasiones” (2014, p. 107). Propuso, además, que las virtudes no solo deberían ser aprendidas, sino también exteriorizadas, ya que solo así se puede dejar de sucumbir a los vicios, lo opuesto a la virtud, es decir, la repetición dañina de cualquier costumbre.

Agrupó, asimismo, las virtudes en dos grupos: las éticas y las intelectuales. Las primeras son las que deberían permitir una buena conducta y las segundas otorgan un

acceso al conocimiento del mundo. Todas esas virtudes debían ser aprendidas y practicadas por todos los habitantes libres de las polis griegas.

### Cuadro 1

#### La clasificación de las virtudes de Aristóteles

Virtudes éticas	Templanza, fortaleza, justicia, generosidad.
Virtudes intelectuales	Sabiduría, prudencia.

Fuente: Elaboración propia

Dentro del primer grupo se encuentran, por ejemplo, la templanza, definida como el control de los impulsos, y la valentía; y en el segundo grupo se encuentra la virtud de la prudencia, definida como el discernimiento entre lo bueno y lo malo. Aristóteles no le otorgó nombre a todas las virtudes porque algunas carecían de nombre dentro de la lengua griega como, por ejemplo, la virtud que impedía el exceso de jactancia.

Por lo tanto, la virtud política de un ciudadano, que consistiría en saber mandar y saber obedecer en cualquier régimen político, también fue examinada por Aristóteles. A diferencia de las virtudes morales e intelectuales, ese atributo no era accesible a los habitantes de las polis que ejercían oficios manuales, y, por lo tanto, éstos no debían interferir en la política:

Pero la ciudad mejor no hará ciudadanos al obrero; y, en el supuesto de que también éste sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos

de los trabajos necesarios. En cuanto a los trabajos necesarios, quienes prestan tales servicios a un solo individuo son esclavos y los públicos son obreros y jornaleros (Aristóteles, 2012, p. 126).

De esa manera, Aristóteles legitimaba la subordinación política y social de todos aquellos que ejercían oficios manuales y dejaba claro que el trabajo no era una virtud.

Varias décadas después, en las postrimerías de república romana, durante el siglo I a. C., se utilizaba la categoría “*virtu*”, cuyo significado se asemejaba a la concepción aristotélica en la medida que englobaba a la valentía y a la excelencia moral (Balmaceda, 2007, pp. 286-293). Ese doble significado existía porque la militarización de la sociedad romana para hacer frente a las continuas guerras de conquista había articulado un escenario social en donde la valentía en el campo de batalla y el comportamiento alejado de los vicios eran considerados los atributos más importantes que podía poseer un individuo y una fuente de honor y de gloria perennes (Balmaceda, 2007, p. 287). Esas cualidades permitían que un individuo asumiera plenamente su principal función social: servir a la comunidad y al Estado (Balmaceda, 2007, p. 303).

Asimismo, se consideraba que nobles y plebeyos tenían la misma capacidad para llegar a ser virtuosos, y que ese atributo podía encaminar a los segundos hacia el ennoblecimiento, es decir, al ascenso social como lo afirmaba, por ejemplo, Cicerón:

Y a vosotros jóvenes, los que pertenecéis a la nobleza, los invitaré a imitar a vuestros antepasados, y a los que podéis conseguir la nobleza por vuestros talentos y virtudes, os exhortaré a seguir el mismo método de vida en que han brillado por sus honores y por su misma gloria muchos hombres nuevos (Balmaceda, 2007, p. 299).

Esta exhortación para que los jóvenes nobles y plebeyos imiten a todos los que habían sido virtuosos revela que muchos de los segundos, los hombres nuevos, habían logrado ser considerados virtuosos y, por lo tanto, habían accedido al ennoblecimiento.

Esa noción romana de virtud no desapareció después que cayó la República. En los siglos de decadencia que vinieron ser virtuoso siguió siendo un imperativo moral al igual que en el pasado porque solo con valentía se podía hacer frente a la crisis política y económica que atravesaba la sociedad romana (Balmaceda, 2007, p. 303).

Después de la caída del Imperio romano, durante la baja Edad Media, la herencia clásica de la virtud se articuló con el cristianismo. Tomás de Aquino fue el principal representante de esa reformulación, ya que en el siglo XIII clasificó y organizó nuevamente las virtudes propuestas por Aristóteles de la siguiente manera:

## **Cuadro 2**

### **La clasificación de las virtudes de Tomás de Aquino**

Virtudes principales	Teologales: Fe, esperanza y caridad
	Morales: prudencia, templanza, fortaleza, justicia
Virtudes intelectuales	Ciencia, sabiduría, arte, entendimiento (o inteligencia), prudencia

Fuente: Kleine, 2007, p. 26

Esa clasificación tuvo como principal novedad la introducción de la fe, la esperanza y la caridad, categorías importantes dentro del cristianismo, lo cual implicaba que aquellos

que no eran cristianos, como los musulmanes o los esclavos y libertos africanos que no se convertían a esa religión, no podían llegar a ser virtuosos. No bastaba, asimismo, que un individuo fuera prudente o sabio para ser considerado virtuoso, ya que lo que verdaderamente fundamental era el cumplimiento de las virtudes católicas.

Paralelamente, en el reino de Castilla, al igual que en la obra de Tomás de Aquino, se reformuló la tradición clásica de la virtud y la ligó al cristianismo. Se afirmaba comúnmente que algunas de las virtudes eran la caridad y la práctica constante de la oración, las cuales provenían del discurso cristiano, o la prudencia y la templanza, categorías que habían sido tomadas de la obra de Aristóteles, pero que en ese contexto hacían referencia a cualidades que inhibían la inclinación de un individuo al pecado.

También se consideraba que la destreza en el uso de armas era una virtud. Esa noción provenía de la tradición de la república romana, pero había sido reformulada porque los nobles afirmaban que eran los únicos que podían “alcanzar la gloria, mediante la realización de hechos heroicos” (Morán, 2000, p. 276), y que ello legitimaba su monopolio de las virtudes. Sin embargo, esa situación cambió en 1480 cuando se prohibió el uso de todo tipo de armas a todos los individuos, nobles o plebeyos, que no tuvieran licencia (Martínez, 2003, p. 146). En consecuencia, se empezó a considerar como virtuosos solamente a las personas que exteriorizaban las virtudes relacionadas a la religión católica. No obstante, la Corona no dejó de considerar como virtuosos a los individuos, plebeyos o nobles, que destacaban en una guerra al servicio del rey.

Paralelamente, a inicios del siglo XVI, para muchos tratadistas las virtudes eran patrimonio exclusivo de los nobles y de su descendencia y, por lo tanto, ellos podían exteriorizarlas espontáneamente (Maravall, 1978, pp. 48-49). Por ejemplo, Baños de Velasco manifestó que “a los realces de la virtud se le sigue la duración eterna del mérito, para ser respetados los hijos por lo que infatigables merecieron sus

predecesores” (Maravall, 1978, p. 50) y Juan de Zabaleta afirmó sobre los nobles que “se debe presumir que son bien acostumbrados” (Maravall, 1978, p. 51). En cambio, los plebeyos debían esforzarse para acceder a las virtudes, ya que ellos no las heredaban de sus padres.

Por otro lado, desde la baja Edad Media los tratadistas y juristas hispanos plantearon que las mujeres no estaban inclinadas a la virtud, sino más bien a la corrupción y al mal (Van Deusen, 2007, p. 48). Esa concepción se moderó en la primera mitad del siglo XVI y se empezó a defender la idea de que la educación de las mujeres podía conducir las hacia la vida virtuosa (Van Deusen, 2007, p. 49). Lo que no cambió fue la importancia que se le atribuía a las virtudes de la virginidad en el caso de las solteras, y de la fidelidad en el de las casadas para conservar el honor de una familia (Fernández, 1999, p. 18).

Todos esos discursos sobre la virtud se mantuvieron inalterables en sus fundamentos principales y fueron hegemónicos en España y en otras partes de Europa hasta el siglo XVIII. Sin embargo, en la ciudad de Florencia, al norte de la península Itálica, Nicolás Maquiavelo a inicios del siglo XVI se distanció de esa tradición y propuso un modelo político basado en la difusión de las virtudes, la eliminación de las jerarquías sociales y en la participación política de los habitantes libres de una ciudad:

Así, en los *Discorsi* Maquiavelo propone una concepción de libertad como capacidad de los hombres para perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, mientras al mismo tiempo afirma que para asegurar las condiciones que eviten la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres satisfagan ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Así, pues, si para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, lo es con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines (Mouffe, 1999, p. 92).

Por lo tanto, para Maquiavelo la virtud y la libertad son las caras de una misma moneda que se oponen a la superioridad social de unos individuos libres sobre otros. Su concepto de virtud cívica, a su vez, se enlaza con la antigua noción romana de virtud como valentía, pero en otro sentido, ya que la defensa armada de una comunidad ya no solo serviría para ganar una guerra, sino también para proteger la participación plena de sus habitantes en la toma de decisiones políticas (Adrián Lara, 2009, p. 176-178).

A pesar que a España no llegaron esas novedosas propuestas, a partir del siglo XVI se escucharon voces en contra de la concepción de la virtud como atributo natural de los nobles. El tratadista Antonio de Torquemada en 1533 fue autor de una de las críticas más fulgurantes:

Lo que concluyo es que todos somos hijos de un padre y de una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la tierra, pues no mejoró a ninguno ni hay escritura que de ello dé testimonio; de lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ello merezcamos ser más estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y la nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar con los antepasados, porque, como dice San Agustín, no ha de seguir la virtud a la honra y a la gloria, sino ellas han de seguir a la virtud (Maravall, 1978, p. 48).

Por lo tanto, todos los individuos, nobles o plebeyos debían tener la misma capacidad para acceder a la virtud porque Dios no creó individuos superiores a otros. La inclinación natural de los nobles a las virtudes no encontraba sustento en la tradición católica, y más bien era una falsedad y una alteración de la voluntad de Dios. Núñez de Castro tenía esa misma posición y por ese motivo manifestó que las virtudes no son “gajes que vienen con el cuerpo, sino gracias que con la cultura nacen en el alma, y los padres solo de cuerpo lo son, no del espíritu” (Maravall, 1978, p. 50).

Esos tratadistas criticaban el discurso sobre el acceso de los nobles a la virtud porque sabían que esa era una de las principales bases sobre las que se sostenía jurídicamente un sistema que establecía la superioridad social de los segundos. No estaban en contra de la monarquía, pero sí defendían un modelo social en donde todos los individuos fueran considerados legalmente iguales y obtuvieran beneficios de acuerdo a sus méritos, similar por su énfasis en la igualdad social al modelo propuesto posteriormente por Rousseau y a los fundamentos del discurso político revolucionario francés de fines del siglo XVIII que origino la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano en 1789. Es decir, eran contrarios a la lógica estamental del antiguo régimen hispano que no tomaba en cuenta las características particulares de cada individuo y que más bien homogenizaba el comportamiento de todos los que integraban un sector social para justificar las jerarquías sociales.

Que el trabajo manual no fuera oficialmente una virtud fue también parte importante de las críticas de otros tratadistas de los siglos XVI y XVII, antecedentes de los reformistas del siglo XVIII. González de Cellorigo, por ejemplo, se oponía al desprecio que sufrían “los que siguen la agricultura los tratos, los comercios y todo cualquier género de manufactura, contra toda buena política” (Maravall, 1978, p. 122). Para Gutiérrez de los Ríos, asimismo, no era justo que se reconociera menos “al más mínimo trabajador y pobre oficial que al más rico e hinchado ocioso” (Maravall, 1978, p. 121). Una de las posiciones más radicales fue la de Luís Ortiz, quien proponía que a los nobles se les quiten todos sus privilegios para otorgárselos a los trabajadores (Maravall, 1978, pp. 121-122).

Para todos ellos era necesario el reconocimiento del trabajo como una virtud porque ese sería el inicio de un proceso que debía impulsar el interés de la población en la producción de bienes, y, a su vez, originar el crecimiento económico que traería más

bienestar a España. Pero esos cambios no se concretaron porque la Corona no estimulaba la producción, pues no se formulaban leyes que combatieran el desprestigio que tenían los trabajos manuales en la cultura de la población española.

Recién en el siglo XVIII la difusión del mercantilismo empezó a estructurar condiciones para que esas propuestas se concreten. Para escritores mercantilistas como Eugenio Genovese y Antonio Muñoz la acumulación de riqueza de un reino debía depender principalmente de la producción de bienes con un valor adecuado para su venta en el mercado externo (Diez, 2001, pp. 31-42).

Esa nueva manera de encarar los problemas económicos también la compartieron los reyes borbones de España y sus asesores desde la segunda mitad del siglo XVIII. Para ellos el nuevo objetivo ya no era solamente mantener las jerarquías estamentales, sino también consolidar el crecimiento económico. Para el fiscal del Consejo de Estado, Pedro Campomanes uno de los pilares de esa reforma debía ser el fomento del trabajo:

De cuantas conquistas pudiera emprender la Corona, dificultosamente hay una que ofrezca tan prontas y solidas utilidades como el desterrar la ociosidad de los pobres, reducirles a la clase de vecinos útiles por virtud de un trabajo arreglado, inclinándoles a él según sus fuerzas y talento, de grado o de fuerza a los que indebidamente se resisten a ganar el pan a costa del sudor de su rostro, como Dios ordena (Diez, 2001, p. 64).

Por lo tanto, el trabajo ya no debía ser considerado un deshonor sino una actividad necesaria para el bienestar del reino, y los que se negaban a trabajar debían ser obligados.

No obstante, la difusión estatal del trabajo no obtuvo resultados rápidos y, en consecuencia, en 1783 se decretó que se “suprimía las notas sociales de infamia, vileza y servilismo, que pesaban sobre algunos oficios manuales productivos y abría el camino

al ennoblecimiento de las familias que destacasen por su especial dedicación y éxito en las ocupaciones industriales y comerciales” (Diez, 2001, p. 57). Es decir, para la Corona el trabajo se convertía en una virtud, y el ennoblecimiento era el premio de los que buscaban a través de esa actividad productiva el ascenso social. Así, no se alteraba el modelo de la sociedad estamental, pero si se abrían las puertas a una mayor movilidad social.

En suma, podemos afirmar que la virtud es un concepto que tiene una amplia genealogía que se remonta a la tradición clásica. Aristóteles puso énfasis en la importancia de las virtudes en relación a la ética y a la superioridad social de los ciudadanos de las polis sobre los trabajadores manuales, y los romanos, en cambio, valoraron más la virtud asociada valentía militar. Tomás de Aquino, a su vez, ligó las virtudes aristotélicas a la puesta en práctica de los ideales cristianos. De todos esos aportes se valieron los reyes y los nobles de Castilla desde la baja Edad Media para utilizar el concepto de virtud como parte del discurso que justificaba su superioridad sobre el resto de la sociedad. Ese modelo se mantuvo vigente en sus principales fundamentos en España hasta 1783 cuando se incluyó oficialmente al trabajo dentro del grupo de las virtudes.

## **2.2 La virtud en el virreinato del Perú**

En este subcapítulo se examina la importancia que tuvo la virtud en el Perú colonial y la ampliación del uso de ese concepto, pues se estableció que los indios y las castas libres podían acceder a las virtudes, pero en un grado distinto al de los españoles. En la primera parte se analiza la concepción de la Iglesia y las autoridades sobre el papel que debía tener la virtud en la sociedad, y el reconocimiento oficial del acceso de los indios a las virtudes en el mismo grado que los españoles plebeyos. Y en la segunda se aborda cómo se definió el acceso a las virtudes católicas de las castas libres.

### 2.2.1 El acceso a la virtud de los españoles y de los indios

Al igual que en España para las autoridades los nobles heredaban las virtudes de sus antepasados y que los plebeyos debían esforzarse para acceder a ellas. A los segundos, junto con los indios y las castas libres, se les atribuía lo opuesto a la virtud: los vicios de la “ebriedad pública” y los juegos de azar, y la ilegalidad, que atentaban contra la “moral y decencia pública” (Lemperiere, 1998, p. 63). La erradicación de esas prácticas fue una preocupación recurrente de las autoridades, pero el objetivo final no fue formar gente virtuosa, sino reducir el incumplimiento de la ley y la inmoralidad.

Para los funcionarios la propagación de los vicios tenía su origen en el desprecio por el trabajo de muchos españoles plebeyos que llegaban al Perú. El origen de ese problema era el poco prestigio social que tenía el trabajo manual en la cultura hispana: “cosa sabida es la mucha gente española que hay en esas provincias; [...] y también se tiene entendido que con ser mucha gente humilde y pobre, no se inclina a trabajar en las labores del campo minas ni otra granjerías; ni a servir a otros españoles, y lo tienen por menos valer, de que resulta haber tanta gente perdida y ociosa” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 153). Para forzar a esa población a trabajar, se publicó una real cedula en 1568 que prohibía la vagancia, y que fue posteriormente incluida en la recopilación de leyes de indias (Recopilación de Leyes de Indias [RLI], libro 7, Título 4, ley 2)<sup>1</sup>. Sin embargo, ese problema no pudo ser solucionado de esa manera. El cronista José Antonio Suardo afirmó en 1630 que Lima todavía estaba llena de “gente vagabunda y ociosa” (1936, p. 50).

La conducta virtuosa, asimismo, no fue exigida por el Consejo de Indias a los que aspiraban a ejercer una función dentro de la administración colonial. Era más

---

<sup>1</sup> Ley: “Que los vagabundo se apliquen a trabajar, y los incorregibles, e inobedientes sean desterrados”.

importante tener asegurada la lealtad del futuro funcionario (Pérez Herrero, 2002, p. 238). Generalmente en los cargos de menor importancia se seleccionaba a nobles de ingresos medios, y en los cargos más altos a nobles que no tuvieran demasiado poder (Pérez Herrero, 2002, p. 238). A los plebeyos no se les seleccionaba porque se pensaba que podían utilizar el cargo principalmente para salir de la pobreza, desentendiendo sus funciones (Pérez Herrero, 2002, p. 238).

Por otro lado, la preservación de la virtud sexual de las mujeres, es decir, la virginidad era importante para las familias españolas, al igual que en la península ibérica, porque era el sostén del honor no solo de ellas, sino también de toda la familia, y, además, podía posibilitar un matrimonio ventajoso. Si una mujer pertenecía a una familia que poseía riqueza económica y no se lograba casar por falta de pretendientes, decisión paterna o voluntad propia, tenía la posibilidad de ingresar a los conventos para conservar su virginidad y practicar las virtudes.

En cambio, las mujeres que no pertenecían a familias pudientes y que pretendían vivir una vida virtuosa tuvieron la opción de ingresar a los beaterios. Éstos eran establecimientos que albergaban donde las beatas se dedicaban principalmente a la oración y a la participación en ritos católicos (Van Deusen, 2007, p. 232). La proliferación de esos centros religiosos durante la segunda mitad del siglo XVII no se originó solamente por la demanda de mujeres que pretendían obtener prestigio social, sino, también, por el sincero deseo muchas de ellas de vivir una vida virtuosa (Van Deusen, 2007, p. 243).

No obstante, para la Iglesia no bastaba la voluntad de acceder a las virtudes. Tampoco era suficiente no tener una mala reputación o que las virtudes fueran interiorizadas o aprendidas. Lo verdaderamente importante era que las virtudes fueran exteriorizadas, ya que así se lograba acceder plenamente a ellas.

En ese sentido, en Lima durante el siglo XVII vivieron varias personas que tuvieron fama de virtuosos. Por lo tanto, en el arzobispado de Lima se iniciaron cuarenta procesos de canonización y doce de ellos llegaron hasta Roma (Estenssoro, 2003, p. 481). El caso de santidad más importante fue el de Isabel Flores de Oliva, la posteriormente llamada Rosa de Lima. Su vida virtuosa estuvo basada práctica constante de la oración y de la caridad, y del autoaislamiento que le permitía proteger su virginidad. Su fama se expandió rápidamente después de su muerte y fue el inicio de un proceso de rápido reconocimiento por parte de la Iglesia que terminó cuando fue canonizada en 1671.

Existieron también casos de otros virtuosos que, a pesar de que no fueron beatificados o canonizados, tuvieron una gran fama que se expresaba en la asistencia de un gran número de personas a sus funerales. Por ejemplo, en Lima el 4 de mayo de 1631 “se cantó la misa de cuerpo presente del cura Juan Gómez, aunque el sermón duró cerca de dos horas por ninguna manera pareció largo sino muy breve a los oyentes, que fue un número infinito porque todo se gastó en contar las grandes excelencias de virtudes que resplandecieron en este bienaventurado religioso” (Suardo, 1936 p. 159). Otro caso similar fue el de Florencia de Medina, quien murió el día de navidad de 1670 a los 34 años:

Su cuerpo se puso en un cajón clavado, que así lo mandaron los señores curas y el uno era el doctor Mejía y el otro, el licenciado Sarmiento, por que todos la veneraban a la difunta, de muy buenas costumbres y muy virtuosa. Y se enterró con guirnaldas y palma. Y los señores curas la enterraron de valde con muchísimos señores sacerdotes (...) y con toda la música de la Iglesia mayor desta ciudad de Lima, y con grandísimo acompañamiento de gente de lustre a su entierro (Mugaburu, 1917, p. 209).

Ambos casos fueron aprovechados por los sacerdotes de Lima para exaltar y difundir la fama de virtuosos que habían obtenido esos difuntos. Así buscaban reafirmar que era posible poner en práctica las virtudes católicas.

Asimismo, durante el siglo XVII muchos miembros de la Iglesia también empezaron a divulgar los casos de indios virtuosos, pues en ese contexto eran más evidentes los exitosos resultados del proceso de evangelización. Un caso destacado fue el de Santiago, quién después de su conversión al catolicismo se refugió en la casa de los Jesuitas en Lima e hizo votos de pobreza, castidad y obediencia que cumplió hasta su muerte (Estenssoro, 2003, pp. 464-465). Otro caso similar fue el de Isabel Chinchero, quien refugiaba en su casa en el Cusco a todas las personas pobres que se encontraban desamparadas y se decía que gracias a su prédica “las parejas que vivían en concubinato se casan, se reconcilian los esposos separados o reñidos y se frenan las borracheras” (Estenssoro, 2003, p. 466).

Pero el caso que tuvo más impacto social fue el del indio Nicolás Ayllón, cuya vida virtuosa fue detallada exhaustivamente durante el proceso de canonización llevado a cabo ante el Vaticano, y que ha sido reconstruido por el historiador Juan Carlos Estenssoro. Nicolás había nacido en 1632 y sus primeros años los pasó en Chiclayo hasta que fue llevado por el franciscano Juan de Ayllón a Lima. En 1669 hizo votos de castidad y convirtió su hogar en una casa de recogimiento para las mujeres sin familia, lugar que posteriormente se convirtió en un monasterio reglamentario de monjas capuchinas. Recogía limosnas constantemente para pagar misas a nombre de las almas del purgatorio y ayudar a los pobres de todos los sectores sociales. Después de su muerte, en 1677, su funeral, como el de otras personas consideradas públicamente como virtuosas, fue multitudinario y con la presencia de varias autoridades: “las órdenes religiosas se turnan para cantarle los reponsos, el capítulo catedralicio, el cabildo

municipal y la audiencia le presentan sus honores y, para terminar, el virrey y su esposa que deben llegar atravesando el convento, dado el tumulto que colma la plaza y la Iglesia” (Estenssoro, 2003, p. 480). Durante ese acontecimiento muchas personas “se precipitan para lograr acercarse a su cuerpo, para apoderarse de alguna reliquia” (Estenssoro, 2003, p. 79).

Poco tiempo después, en 1683 las autoridades eclesiásticas de Lima iniciaron las gestiones ante el vaticano para canonizarlo. Sin embargo, la interferencia de las autoridades de la inquisición, quienes afirmaron que su santidad era fingida, y la presión que ejercieron sobre los testigos para que desmientan las pruebas presentadas, provocaron la paralización del proceso a inicios del siglo XVIII (Estenssoro, 2003, pp. 486-490).

No obstante, a pesar de ese fracaso para la Iglesia la vida virtuosa de Nicolás Ayllón continuaba siendo la principal evidencia que la evangelización de los indios en el Perú había tenido éxito. Por consiguiente, en 1696 se publicó de una real cedula que les otorgaba a todos los indios de las colonias el derecho del acceso al sacerdocio, la cual fue ratificada por el rey Carlos III en 1766 (Estenssoro, 2003, p. 513). De esa manera, se reconocía oficialmente que los indios tenían la misma capacidad para acceder a las virtudes que los españoles plebeyos y, que por ende, tenían una posición social equivalente

Por otro lado, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las reformas borbónicas intentaron acabar con todas las conductas contrarias a la virtud, los vicios, ya no solamente para acabar con la ilegalidad y la inmoralidad, sino también para difundir el hábito del trabajo, y activar así el crecimiento económico. Por lo tanto, la vagancia de la plebe ya no solo fue vista como la causa de la propagación de los vicios, sino también como un freno para el desarrollo económico de las colonias.

En ese sentido, a partir del año 1780 se ordenó que se arreste en Lima a todos los vagos (Ramón, 1999). Pero pronto fue evidente que esa medida represora no disciplinaba a la población y que la actitud favorable al trabajo no se expandía. Para solucionar ese problema social, en 1807 se consideró válida en América una orden que en 1803 había ennoblecido los oficios manuales y que no se había difundido:

Con efecto de la cédula citada de 1803 declara que las artes y oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero y otras a este modo son honestas y honradas, que el uso de ello no envilece la familia ni la persona del que los ejerce, ni la inhabilita para obtener los empleos municipales de la república, que tampoco perjudiquen para el gozo y prerrogativas de la hidalguía (Konetzke 1961, vol. III, tomo 2, p. 833)<sup>2</sup>.

En consecuencia, el trabajo se convertía en virtud oficialmente al igual que en España. Aunque la revaloración del trabajo manual no implicó la alteración del modelo de la sociedad estamental en América porque esa cédula “no ofende a las costumbres ni al Estado, antes fomenta uno y otro, sin que por esto se les hubiese querido elevar al último grado de honor o igualarlos a las ocupaciones o empleos superiores ni constituir entre los mismos oficios mecánicos una igualdad, que sería quimérica”. Así los funcionarios dejaban claro que las jerarquías no se modificaban.

En resumen, en el Perú colonial la Corona no pretendió difundir las virtudes, pero muchas de sus políticas buscaron erradicar los vicios, prácticas contrarias a la virtud, para poner fin a la ilegalidad durante el siglo XVII, y para hacer crecer la productividad de la población durante el siglo XVIII. Por este último motivo se decretó en 1807 que el trabajo era oficialmente una virtud en América a inicios del siglo XIX. En cambio, la Iglesia sí pretendía formar personas virtuosas. Para lograrlo reconocieron, exaltaron y

---

<sup>2</sup> Dictamen del fiscal del 24 de enero de 1807 en el Congreso de las Indias sobre declarar en América que las artes y oficios mecánicos son nobles.

difundieron la fama de las personas que habían vivido virtuosamente. Asimismo, se empezó a reconocer la existencia de indígenas virtuosos a partir de la primera mitad del siglo XVII. La vida de Nicolás Ayllón fue la principal prueba de que ellos podían llegar a ser virtuosos al igual que los españoles. En consecuencia, en 1696 se les otorgó oficialmente a los indígenas el derecho del acceso al sacerdocio.

### **2.2.2 El acceso a la virtud de las castas libres**

En España durante el siglo XV se estableció que los libertos con orígenes africanos, que se habían convertido al cristianismo, tenían muy pocas posibilidades de ser virtuosos debido a la herencia cultural ajena a esa religión que recaía sobre ellos. Dentro de ese grupo también se incluyó a los mulatos libres, y por lo tanto también se estableció que ellos tenían pocas posibilidades de acceder a las virtudes católicas.

Ese discurso fue llevado posteriormente a las colonias españolas en América para determinar que las demás castas libres también tenían pocas posibilidades de convertirse en virtuosos. En ese sentido, para el jurista Juan de Solórzano y Pereira los vicios de las castas libres “eran naturales y mamados en la leche” (1736, pp. 217-218). Es decir, ellos heredaban los vicios de sus padres así como los nobles las virtudes de sus antepasados.

También para las autoridades las castas libres tenían un comportamiento más cercano a los vicios que a las virtudes católicas:

[...] hay muchos negros, mulatos y mestizos y gente de otras mixturas y que cada día va creciendo el número dellos y los más son mal habidos y que así muchos no conocen padres y todos se crían en grandes vicios y libertad sin trabajar, no tener oficio y comen y beben sin orden y se crían con los indios e

indias, y no oyen misa ni sermón y así no saben las cosas tocantes a nuestra santa fe católica (Konetzke 1953, vol. I, p. 566)<sup>3</sup>.

Por lo tanto, la lógica estamental que estaba implícita en el uso de las etiquetas de castas ocasionó que los funcionarios generalicen esos supuestos hábitos negativos a todos los individuos que eran agrupados dentro de esa categoría. Aunque posteriormente se estableció legalmente que todos los mestizos estaban más inclinados a la virtud que las demás castas libres como veremos en el próximo capítulo

Asimismo, el origen ilegítimo de muchos mestizos, zambos, mulatos y negros libres, es decir, la concepción de muchos de ellos fuera del matrimonio también empezó a sustentar ese discurso en la segunda mitad del siglo XVI. Durante el Concilio de Trento se estableció que la copulación antes del matrimonio celebrado por un sacerdote era un pecado (Twinam, 2009, p. 70) y, por lo tanto, que los niños que nacían como consecuencia de uniones no sacramentadas eran proclives a una conducta contraria a la virtud.

Por otro lado, para las autoridades las mujeres esclavas y su descendencia femenina, libres o no, eran poco proclives a preservar su virginidad. Por lo tanto, se estructuró un escenario social propicio para que los hombres españoles entablaran relaciones esporádicas con ellas y se cristalizó en el imaginario de ellos un discurso que asociaba la imagen de la mujer de las castas libres a la idea de promiscuidad sexual (Mannarelli 2004, p. 122-125).

Sin embargo, nunca se descartó oficialmente que negros, mulatos y zambos libres en casos extraordinarios pudieran acceder a las virtudes, ya que la Corona trató de fomentar el acercamiento de ellos al catolicismo como ocurrió, por ejemplo, cuando el

---

<sup>3</sup> Real Cedula del 26 de enero de 1580: Que los negros, mulatos y mestizos no vivan entre los indios.

rey Felipe II firmó una real cédula el 3 de diciembre de 1569 que ordenaba la mejora de la evangelización de los mulatos de Nueva España:

[...] Juan de la Peña en nombre de los mulatos de esta tierra me ha hecho relación que a causa de andar la mayor parte del tiempo ocupados en la labor de las minas y en la guarda de las haciendas, de estancias ganados y otras cosas fuera de población no son doctrinados ni instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, como sería justo lo fuesen y padecen detrimentos sus animas y conciencias en cuanto a su salvación de que Dios nuestro señor ha sido y es deservido, y me fue suplicado que teniendo consideración a ello, vos mandase tuvieses muy particular cuenta con que fuesen doctrinados e instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica y viviesen con mucha cristiandad, que a costa de los dueños de las dichas haciendas se proveyesen para su doctrina e instrucción los sacerdotes que fuesen necesarios [...] (Konetzke 1953, vol. I, p. 449)<sup>4</sup>.

De esa manera, también se establecía que los hacendados de Nueva España eran los que debían costear la evangelización de sus trabajadores mulatos. En cambio, en Lima los sacerdotes jesuitas fueron los que principalmente se encargaron de propagar el mensaje católico. Muchos de ellos asistían a los talleres, mercados u otros lugares en donde trabajaban mayoritariamente personas de castas libres, o a los hospitales y prisiones en donde también se los podía encontrar, para evangelizarlos (Bowser, 1977, pp. 305-306).

No obstante, el catolicismo no fue aceptado fácilmente por los esclavos o libertos que habían nacido en África. Muchos de los ritos católicos que practicaban escondían sus rituales africanos como ocurrió, por ejemplo, en la ciudad brasileña de Bahía donde la mayoría de los negros esclavos seguían adorando secretamente a los Orixas, dioses yorubas de la zona este de África (Marzal, 1988, p. 163).

---

<sup>4</sup> Real Cedula del 3 de diciembre de 1569: Para que los mulatos de la nueva España viva con mucha cristiandad.

Por lo tanto, la consolidación gradual del catolicismo en Lima tuvo más éxito en los casos de zambos, negros o mulatos libres que habían nacido en América, ya que tenían mucho más contacto con el catolicismo que con las deidades africanas de sus padres o madres. Una muestra de ese avance fue que en Lima a fines del siglo XVI existían 19 cofradías de negros y mulatos, entre las cuales destacaban la de Nuestra señora del Rosario en la Iglesia Santo Domingo y la de Nuestra señora de los Ángeles, ubicada en la Basílica de la Merced (Cobo, 1956, p. 456).

En ese sentido, la vida virtuosa del mulato Martín de Porres fue parte de ese proceso de acercamiento de la religión católica a las castas libres. Martín había nacido en 1580 en Lima y muy joven ingresó a la orden de los dominicos “en calidad de aspirante a conventual, sin opción al sacerdocio” (Del Busto, 2006, p. 67). Algunos meses después en 1603 fue aceptado como hermano donado, es decir, como sirviente. Pronto obtuvo un gran prestigio por ser autor de numerosas obras de caridad. Durante su proceso de beatificación uno de las personas que brindó su testimonio dijo que “fue vivo ejemplo y dechado de toda virtud” (Del Busto, 2006, p. 206). Otra declaración similar fue la del sacerdote Fernando Aragonés:

Era observantisimo de sus constituciones (de la orden Domínica), como lo decía u se veía en el concierto de su vida, en su composición modestia, religión, silencio, recogimiento, ayunos, oraciones, disciplinas, limosnas, abstinencias, mortificaciones, contemplación y todas estas cosas santas (y) como se hallan en el alma que asiste Dios con el auxilio de su divina gracia, así las tenía el dicho siervo de Dios Fray Martín de Porras, en el cual estaban tan unidas las dos virtudes de la vida activa y contemplativa, que cuando se ejercitaba en la caridad, sirviendo a los enfermos traía su espíritu recogido, compuesto y devoto, porque tenía presente a su criador, tratando y conservando con El en su alma, y suspirando, y alababa al Señor y le bendecía (Del Busto, 2006, p. 325).

La alusión de ese sacerdote a las virtudes de la vida activa y contemplativa de Martín de Porres significaba que éste realizaba obras de caridad y, al mismo tiempo, dentro del convento de los dominicos practicaba la oración constantemente y participaba continuamente en ritos eclesiásticos.

Su fama de virtuoso fue confirmada por la asistencia de muchas personas a su funeral en 1639 como ocurrió durante el de Nicolás Ayllón. El templo de Santo Domingo se llenó completamente y estuvieron presentes algunas personas con cargos importantes en la ciudad como Pedro de Ortega, arcediano de la Catedral limeña, y los oidores de la Real Audiencia Juan de Peñafiel y García Carrillo (Del Busto, 2006, p. 341).

Varios años después, en 1686, cuando se inició su proceso de beatificación, todos los mulatos de la ciudad salieron a celebrarlo. El cronista Mugaburu fue testigo de ello:

Día Veinte y tres de noviembre se cerró el pliego de las información del siervo de Dios Fr. Martín de Porres, año de 1686. Llevo el pliego desde la Iglesia mayor al convento de Santo Domingo entre uno y dos de la tarde, acompañándole toda la religión dominicana, el alguacil mayor de la ciudad y muchas personas de lustre. Salieron todos los mulatos con banderas bailando por delante con mucho regocijo y levando en el mejor lugar a una pardita, deuda del glorioso siervo de Dios. Y con este pliego de dará principio a la beatificación (1917, p. 257).

No obstante, a diferencia del caso de Nicolás Ayllón, el reconocimiento eclesiástico de la vida virtuosa de Martín de Porres no provocó que se les concediera el derecho del acceso al sacerdocio a los negros, zambos y mulatos libres como veremos en el próximo capítulo, a pesar que era la principal evidencia del éxito que había tenido la evangelización de las castas libres de Lima, ya que eso habría implicado que se les reconocía oficialmente la misma posición social que los españoles plebeyos, y eso no estaba en el horizonte de la Corona.

En síntesis, en el Perú colonial se estableció que las castas libres tenían pocas posibilidades de convertirse en virtuosos porque tenían una herencia cultural ajena al catolicismo y muchos de ellos habían tenido un origen ilegítimo. Sin embargo, oficialmente nunca se descartó la posibilidad de que lograran en casos extraordinarios vivir una vida virtuosa. Por ese motivo la Iglesia reconoció la vida virtuosa del mulato Martín de Porres, pero eso no tuvo como consecuencia, a diferencia del caso del indio Nicolás Ayllón, que se le concediera el acceso al sacerdocio a los que tenían su mismo origen social como veremos a continuación.

## CAPITULO 3

### LA VIRTUD Y LA LEGISLACIÓN SOBRE LAS CASTAS LIBRES

La Corona española utilizó el concepto de virtud para legitimar jurídicamente la exclusión del sacerdocio de las castas libres. El único caso distinto fue el de los mestizos, ya que a fines del siglo XVI se les otorgó el derecho de la ordenación del sacerdocio, y en 1696 se ratificó ese derecho de manera definitiva.

Este capítulo está dividido en tres partes. En la primera se examina los fundamentos de la legislación sobre las castas libres, y su exclusión del sacerdocio. En la segunda parte analiza el otorgamiento a los mestizos del derecho del acceso al sacerdocio. Finalmente en la tercera parte se aborda el impacto que tuvieron en Lima la promulgación de las leyes examinadas en los subcapítulos anteriores.

#### **3.1 La prohibición del acceso al sacerdocio**

El crecimiento del número de las castas libres en las colonias españolas en América ocasionó que se elaborara un corpus jurídico que regulaba las relaciones de ese nuevo grupo social con la Corona. Esas nuevas normas se enmarcaron dentro de la tradición jurídica del antiguo régimen hispano que establecía que primaba la concepción del derecho como un instrumento destinado a la preservación de un ordenamiento social jerárquico (Garriga, 2004, p. 12). Esas jerarquías eran legitimadas por el contenido de la Biblia, los textos jurídicos del derecho romano y canónico, y por la tradición del territorio en el que se situaba esa legislación (Garriga, 2004, p. 12).

En el reino de Castilla el ideal de la sociedad estamental fue establecido jurídicamente a través de una ley dentro de las siete partidas de Alfonso X, escritas en el siglo XIII, que dividía a la sociedad en guerreros, sacerdotes y labradores, jerarquización que podía ser simplificada en la división entre nobles y plebeyos. Esa jerarquía debía ser preservada

por el rey, ya que su poder político existía y se legitimaba en gran parte para mantener el orden social natural (Garriga, 2004, p. 12), y para preservarlo tenía la “capacidad de modificar el universo normativo” (Garriga, 2004, p. 16). Por lo tanto, las leyes podían modificarse y adaptarse a nuevos contextos con el objetivo de conservar las jerarquías sociales.

En ese sentido, el proyecto político del rey y sus funcionarios era hacer realidad el ideal del Cuerpo de la República en donde cada individuo tenía un papel asignado de acuerdo a su posición social dentro de las jerarquías. Ese estatus no dependía de una elección personal, sino del nacimiento dentro de un grupo determinado (Guerra, 1992, p. 88). El jurista Juan de Solórzano y Pereira sintetizó ese proyecto de la siguiente manera:

Porque según la doctrina de Platón, Aristóteles, Plutarco y los que siguen, de todos estos oficios hace la República un cuerpo compuesto de muchos hombres, como de muchos miembros que se ayudan y sobrellevan unos a otros; entre los cuales, a los pastores, labradores y otros oficios mecánicos, llaman pies y otros brazos, otros dedos de la misma República, siendo todos en ella forzosos y necesarios cada uno en su ministerio, como grave y santamente lo da a entender San Pablo (Solórzano y Pereira, 1736, p. 185).

Por lo tanto, de acuerdo a ese esquema a los plebeyos españoles les correspondía mayoritariamente la construcción del sostén material de todo el resto de la sociedad, es decir, ejercer oficios manuales o dedicarse a la agricultura, porque eran inferiores a los nobles. Sin embargo, esa tradición no les negaba la posibilidad de acceder al sacerdocio.

Ese modelo fue ampliado en las colonias, ya que se estableció jurídicamente que las castas libres ocupaban una posición inferior a la de los plebeyos españoles y que, por lo tanto, solo podrían ejercer oficios manuales. Los juristas legitimaron ese discurso de la siguiente manera:

En fuerza de los sólidos fundamentos expuestos, se ha conservado y conserva en aquellos dominios ultramarinos la firme idea del origen o nacimiento manchado con semejantes notas, para no alternar con los sujetos que las padecen, ni admitirlos a ciertos actos y destinos, y si es innegable que en el estado monárquico son de suma importancia a su subsistencia y buen régimen las diversas jerarquías y esferas, por cuya gradual y eslabonada dependencia y subordinación se sostienen y verifica la obediencia y respeto del último vasallo a la autoridad del soberano, con mucha más razón es necesario este sistema en América, así por la mayor distancia del trono, como por lo numerosos de esta clase de gentes que por ser viciosa derivación y naturaleza no es comparable a la del estado llano de España y constituye una especie muy inferior, ofreciéndose en extremo reparable que los hijos o descendientes de esclavo conocidos como tales, se sienten o alternan con lo que derivan de los primeros conquistadores o de familias nobles, legítimas, blancas y limpias de toda fea mancha (Konetzke 1962, vol. III, tomo 2, p. 825)<sup>5</sup>.

Por lo tanto, para los juristas era necesario establecer jurídicamente que las castas libres eran inferiores que los plebeyos porque serían inmorales e inclinados a la ilegalidad, y, por lo tanto, debía evitarse que tuvieran más posibilidades de negociar privilegios con el poder político y de influir en él a su favor. Es decir, los funcionarios buscaban evitar principalmente que las castas libres se transformaran en agentes de desestabilización de los cimientos del orden colonial.

Entonces, ¿Qué leyes podían provocar en las colonias que las castas libres asumieran la función social que les correspondía? Una de las respuestas a esa interrogante fue prohibir que fueran ordenados sacerdotes. El sacerdote ideal debía ser virtuoso y, por ende, todos los nobles y algunos plebeyos eran los indicados para desempeñar esa función. En cambio, las castas libres no podían asumir esa función porque se había

---

<sup>5</sup> Consulta del Consejo de Indias del mes de julio de 1806 sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios.

establecido que tenían muy pocas posibilidades de acceder a las virtudes. Es decir, la virtud fue usada para legitimar legalmente la inferioridad social de toda es población.

Esa prohibición fue establecida a través de la publicación de un conjunto de cédulas firmadas por el rey desde la segunda mitad del siglo XVI. Fueron incluidas posteriormente en la recopilación de leyes de indias, promulgada en 1680, donde se compiló la mayoría de cédulas que se publicaron desde que los españoles llegaron a América a fines del siglo XV.

Uno de los primeros documentos legales que les negaba el acceso al sacerdocio a las castas libres fue una real cedula publicada en 1577, la cual iba dirigida al obispo del Cusco Sebastián Lastaún para ordenarle la finalización de la apertura del acceso al sacerdocio a individuos que no estaban aptos para acceder a ese derecho, pues a inicios de la década de 1570 los funcionarios se enteraron que en el Cusco se había empezado a ordenar a varios mestizos como sacerdotes.

En esa cédula, además, se dejaba claro que el sacerdocio solo debía ir dirigida a las personas “virtuosas, recogidas, y suficientes” porque “importa al servicio de Dios y bien de las alma que sean doctrinados por personas ejemplares y virtuosas” (Konetzke 1953, vol. I, p. 506) <sup>6</sup>. Es decir, los individuos que integraban las castas libres no podían ser ordenados como sacerdotes. Sin embargo, la posición de la Corona sobre el acceso a la virtud los mestizos iba a cambiar pocos años después como veremos en el siguiente subcapítulo.

En cambio, el discurso que atribuía a las demás castas libres un origen ilegítimo reforzó los argumentos jurídicos que los excluía del sacerdocio por su falta de virtud. Aunque el

---

<sup>6</sup> Real cedula del 13 de diciembre de 1577: Que manda al obispo del Cusco que excluya de las ordenaciones a los que carecen de las calidades necesarias y principalmente a mestizos.

jurista Solórzano planteó que los que lograban probar su legitimidad debían ser merecedores del acceso a más privilegios: “Y si estos hombres hubiesen nacido de legitimo matrimonio, y no se hallase en ellos otro vicio, u defecto, que lo impidiese, tenerse, y contarse podrán, y deberían por ciudadanos de dichas provincias, y ser admitidos a las honras, y oficios de ellas” (1736, p. 218).

Sin embargo, en las siguientes décadas no se publicó alguna cedula que modificara la prohibición del acceso al sacerdocio a los zambos, negros y mulatos libres a favor de éstos. Por ese motivo en la recopilación de leyes de indias se incluyó una ley que prohibía la ordenación sacerdotal de los no virtuosos:

[...] les rogamos y encargamos, que tengan mucha consideración y advertencia a no dar órdenes a las personas que no tuvieren las partes y calidades de letras, suficiencia, virtud y recogimiento, y aprobada vida que se requiere, y elijan a los virtuosos porque si los honrasen y escogieren, se recogerán los demás y corregirán sus costumbres, quedando advertidos, que si no las mejoran, no los han de admitir [...] (RLI, libro 1, Título 7, ley 6)<sup>7</sup>.

No era necesaria la mención de esa población para saber que ellos estaban en el grupo de los excluidos, pues para los funcionarios a fines del siglo XVII todavía tenían pocas posibilidades de acceder a las virtudes. Ese discurso prevaleció hasta fines de la época colonial y a inicios del siglo XIX los funcionarios del Consejo de Indias expresaron los motivos que aún tenía la Corona para respaldar aquella prohibición:

Nada de esto, ni alguna de las demás honras y gracias dispensadas a los mestizos se ha dispuesto o considerado extensivo a los que no puedan concluyentemente hallarse en aquella clase conforme la expresada, y mucho menos a los que con nombre de pardos o morenos se conocen en ambas Américas, todos provenientes de mezclas infectas, viciadas, con malos ejemplos y conducta reprobada, que por lo

---

<sup>7</sup> Ley: “Que los prelados no ordenen a los que se declara en esta ley”.

mismo se han considerado, se estiman y tendrán en todos los tiempos por indignos e ineptos para los destinos en que el estatuto, orden o práctica requieren la nobleza o legitimidad [...] (Konetzke 1962, vol. III, tomo 2, pp. 824-825)<sup>8</sup>.

En ese sentido, ese testimonio revela que se les negaba a los pardos y morenos, las castas libres, una posición social equivalente a la de los españoles a inicios del siglo XIX, ya que todavía se pensaba que desde su concepción quedaba establecida su inferioridad social y el abismo de defectos que los diferenciaba de los españoles. Así también se evitaba “daños generales, seguros y después irremediables”, ya que a fines del siglo XVII las autoridades todavía consideraban que la modificación jurídica del estatus social de toda esa población podía poner en peligro el orden colonial. Por ese motivo la vida virtuosa de Martín de Porres y el inicio de su proceso de beatificación no tuvieron las mismas consecuencias que el intento de canonizar a Nicolás Ayllón tuvo para los mestizos como veremos a continuación.

### **3.2 La ambigüedad de la legislación en relación a la virtud de los mestizos**

Después de la derrota de los encomenderos liderados por Gonzalo Pizarro, las autoridades trataron de propiciar el alejamiento de los mestizos huérfanos o ilegítimos de sus familias indias. Esa cercanía era peligrosa porque podía ser el origen de otra rebelión contra el orden colonial en el Perú.

En el caso de los mestizos se trató principalmente de fomentar su acercamiento a los trabajos manuales, para que así asumieran la posición social que les correspondía dentro del Cuerpo de la República junto a las demás castas libres. En cambio, se estableció que las niñas mestizas debían ser enviadas a centros educativos para que aprendan las

---

<sup>8</sup> Consulta del Consejo de Indias del mes de julio de 1806 sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios.

virtudes cristianas. Para lograr ese objetivo el 13 de febrero de 1555 se publicó una cédula que ordenaba la fundación de establecimientos que tuvieran esa función:

Yo he sido informado que en esa tierra hay muchas niñas mestizas, hijas de cristianos y difuntos, que murieron en nuestro servicio, las cuales por no tener quien las amparase, andan perdidas entre los indios, y que para su remedio convendría que en la tasa general se echase alguna pensión sobre algún repartimiento para hacer una casa a modo de emparedamiento en la ciudad de los Reyes, donde se recogiesen y fuesen alimentadas y criadas en virtud y política cristiana, y porque por ser obra tan pía y de que Nuestro Señor sería servidos holgaríamos que se diese en ello alguna buena orden [...] (Konetzke 1953, vol. I, p. 321)<sup>9</sup>.

Esa medida tuvo como consecuencia la fundación de establecimientos llamados recogimientos. Esas instituciones en España durante el siglo XVI servían para brindar educación cristiana básica a las mujeres españolas y proteger su virginidad (Van Deusen, 2007, p. 103). Sin embargo, en el Perú también fueron utilizadas por las autoridades para alejar a las mestizas del mundo andino y acercarlas a las virtudes cristianas (Van Deusen, 2007, p. 84). En ese sentido, dentro de los recogimientos ellas debían aprender las reglas básicas e indispensables del cristianismo como la oración y el contenido de “los textos católicos fundamentales” (Van Deusen, 2007, p. 97).

Asimismo, para los españoles que habían reconocido a sus hijas mestizas esos establecimientos no solo fueron útiles para educarlas, sino también para protegerlas momentáneamente mientras ellos salían de Lima (Van Deusen, 2007, p. 95). Muchas de ellas lograron en el futuro casarse con miembros de las elites indígena y española (Van Deusen, 2007, p. 106).

---

<sup>9</sup> Real cedula del 13 de febrero de 1555: Sobre recoger y educar a los hijos de españoles y mestizos que andan perdidos.

En la segunda mitad del siglo XVI se fundaron en Lima dos recogimientos que aceptaban a niñas mestizas. El primero de ellos fue el de Nuestra Señora de la Penitencia, fundado en 1553, que tuvo una corta existencia y fue cerrado en 1572 (Van Deusen, 2007, pp. 96-101). El otro fue el Recogimiento de Nuestra Señora del Socorro, fundado en 1559, que en 1615 se convirtió en el colegio de la Caridad, y que durante el siglo XVII fue el único centro educativo que aceptaba mestizas para educarlas en las virtudes cristianas (Van Deusen, 2007, pp. 96 y 260).

Paralelamente, la Corona durante gran parte de la segunda mitad del siglo XVI prohibió que los mestizos fueran ordenados sacerdotes. El viraje de esa política inicialmente no era viable a causa de la aceptación que tenía el discurso sobre las pocas posibilidades que tenían los mestizos de acceder a las virtudes por su cercanía con un legado cultural andino ajeno al catolicismo que provocaba que muchos de ellos estuvieran “perdidos idolatrando” (Konetzke 1953, vol. I, p. 321)<sup>10</sup>, lo cual legitimaba jurídicamente que tenían una posición social inferior a la de los españoles plebeyos.

Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente el obispo del Cusco Sebastián Lastaún había empezado a ordenar a varios mestizos como sacerdotes durante los primeros años de la década de 1570 y esas acciones provocaron que la corona publique una real cedula en 1577 en donde se le prohibía a Lastaún la ordenación de esos individuos supuestamente no aptos:

A nos se ha hecho relación que habéis dado órdenes a muchas personas que no tienen suficiencia para poder recibirlas, y a mestizos y otra gente de esta calidad, lo cual, como podréis considerar, es de gran inconveniente por muchas causas y por lo cual podría suceder no siendo las personas a quien se han de dar las

---

<sup>10</sup> Real cedula del 13 de febrero de 1555: Sobre recoger y educar a los hijos de españoles y mestizos que andan perdidos.

ordenes, virtuosas, recogidas, y suficientes y de la calidad que se requiere para el estado del sacerdosio, y pues es cosa que tanto importa al servicio de Dios y bien de las almas, que sean doctrinados por personas ejemplares y virtuosas, os encargo miréis mucho en esto, como de vuestro celo y cristiandad se confía, dando las dichas ordenes sólo a las personas de quien tuviéredes mucha satisfacción, y entendiéroses tienen las partes, calidades y virtud necesarias para ejercen tan alto ministerio, excluyendo a los que carecieren dellas, y principalmente a mestizos, hasta que otra cosa se provea (Konetzke 1953, vol. I, p. 506)<sup>11</sup>.

No obstante, Lastaún se defendió afirmando que los mestizos ordenados eran “los mejores clérigos que tiene en su obispado por la moralidad de sus costumbres, el conocimiento de la lengua nativa, la enseñanza de la doctrina y la devoción que le muestran los indios por ser de su lenguaje” (Ares, 1997, p. 50). Es decir, era útil que los mestizos fueran ordenados sacerdotes por el conocimiento que tenían de la lengua india y su cercanía natural con el mundo andino. Ese argumento fue usado algunos años después para justificar la autorización que les daba acceso al sacerdocio.

En ese sentido, algunos años después los funcionarios de la Corona fueron cambiando paulatinamente su posición sobre ese asunto. Un indicador de ese cambio fue el permiso que otorgó el rey en 1580 para que se ordene a Diego Garay, mestizo nacido en Huánuco:

Por parte de Diego Garay me ha sido hecha relación que es hijo natural de Don Antonio de Garay, vecino de la ciudad de León de Guanuco de esas provincias, y de una india y siempre ha profesado con buen propósito ser de la Iglesia y ha estudiado artes y teología con aprobación y recogimiento y hábito clerical, y está ordenando de grados y Corona y sabe la lengua de los indios de esas provincias,

---

<sup>11</sup> Real cedula del 13 de diciembre de 1577: Que manda al obispo del Cusco que excluya de las ordenaciones a los que carecen de las calidades necesarias y principalmente a mestizos.

y que por ser hijo de india no se le dan las demás órdenes de sacerdote, y así vivía con mucho desconsuelo como todo parecía por cierta información, de que en mi consejo de indias fue hecha presentación, suplicándome atento a ella y sus buenas partes, mandase proveer, como sin embargo de lo sobredicho se le diese las dichas órdenes y que fuese ocupado en las cosas de la Iglesia y administración de los sacramentos, conforme a su suficiencia y mérito y visto por los del dicho mi Consejo y los dichos recados de que arriba se hace mención, fue acordado que debía mandar dar mi cédula, por la cual os encargo que constados por información bastante que el dicho Diego de Garayes hábil y suficientes, honesto y de buena vida y teniendo dispensación sobre su ilegitimidad le ocupéis en el ministerio de sacerdote conforme a la capacidad y suficiencia que en el halláredes [...] (Konetzke 1953, vol. I, p. 569)<sup>12</sup>.

Por lo tanto, se autorizó que Diego Garay fuera ordenado sacerdote por las pruebas que presentó sobre su vida virtuosa y su conocimiento del quechua. Esta última cualidad empezaba a ser crecientemente valorada porque ayudaba a transmitir de manera más eficiente el mensaje católico a los indios porque los españoles no aprendían el quechua rápidamente (Ares, 1997, pp. 56-59).

Ese caso no fue el único que fue llevado al Consejo de Indias para que se discuta. Cuatro años después el mestizo Pedro Rengifo viajó a España con un expediente que incluía la opinión favorable del Tercer Concilio de Lima y el respaldo de eclesiásticos, autoridades civiles y antiguos conquistadores sobre la ordenación sacerdotal de los mestizos, y la autorización de 165 mestizos de todo el virreinato a los procuradores Hernán González y Juan Ruíz para que defiendan ante el rey y el papa la viabilidad de esa solicitud (Ares, 1997, pp. 51-52).

---

<sup>12</sup> Real cedula del 31 de febrero de 1580: Para dar las órdenes de sacerdote a un mestizo.

Finalmente los funcionarios y el rey cedieron a esas peticiones y el 31 de agosto de 1588 éste firmó una cedula que autorizaba la ordenación de los mestizos y también la aceptación de las mestizas en los conventos:

[...] que demás del agravio que en ello habían recibido por las causas susodichas el llevarse delante la ejecución de dichas cédulas era en mucho daño de la doctrina y conversión de los dichos indios porque los dichos mestizos saben la lengua de ellos, y los que se ordenaren que sean virtuosos y de buen ejemplo, podrán aprovechar mucho en la dicha doctrina y debían ser animados, ayudados y favorecidos y considerándose sobre dicho en el concilio provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes de esas provincias el año pasado de 1582, se resolvió el que debía cesar el cumplimiento de dichas cédulas y darse las dichas órdenes a los dichos mestizos, como todo largamente constaba y parece por ciertos recaudos, que fueron presentados y vistos en mi Consejo de Indias, suplicándome atento a ello mandase suspender las dichas cédulas y que se guardase la sesión del dicho Concilio provincial que trata de que las mujeres mestizas sean regladas y admitidas como tales a lo que las demás que lo son y habiéndose visto todo ello pos del dicho mi Consejo fue acordado que debía mandar esta mi cédula, por la cual os encargo a cada uno en su distrito, según dicho es, que sin embargo de las de que de suso se hace mención deis las ordenes de sacerdote a los mestizos de esas provincias que las pidieran y tuvieran las calidades y suficiencia que se requiere para ser sacerdotes, [...] (Konetzke 1953, vol. I, p. 512)<sup>13</sup>.

Esa cedula les reconocía oficialmente a todos los mestizos la misma posibilidad de acceder a las virtudes que los españoles plebeyos. También dejaba claro que la única función social de los mestizos dejaba de ser el ejercicio de oficios manuales. Aunque la principal motivación que tuvieron las autoridades para otorgarles el derecho del acceso al sacerdocio a los mestizos fue el conocimiento que tenían muchos de ellos de la lengua de los indios (Ares, 1997, pp. 56-58). Asimismo, el otorgamiento a las mestizas

---

<sup>13</sup> Real cedula del 31 de agosto de 1588: Sobre las facultades para dar las órdenes de sacerdotes a mestizos y admitir en los monasterios de monjas a mujeres mestizas.

del derecho de ser aceptadas en los monasterios dentro de esa misma cédula se debió a que el inicio del acercamiento al catolicismo de ellas tenía ya tres décadas de desarrollo.

No obstante, la Corona pronto buscó reducir el número de mestizos para evitar que se hicieran realidad los temores que habían sido los fundamentos de la prohibición del acceso al sacerdocio de las castas libres. Es decir, se temía que usaran sus posiciones dentro de la Iglesia como un medio para acercarse al poder político, lo cual suponía para la Corona un riesgo para la estabilidad del orden colonial. Por ese motivo en 1594 se publicó una cédula que prohibía la ordenación de todos los ilegítimos (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 14)<sup>14</sup>. Y en 1636 se amplió la prohibición a todos los “mestizos e ilegítimos y otros defectuosos” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 321)<sup>15</sup>, lo cual fue reafirmado en una nueva cédula publicada en 1676 (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 638)<sup>16</sup>. Por lo tanto, la cédula de 1588 dejó de tener vigencia y, por ende, se establecía nuevamente que la única función social de los mestizos era el ejercicio de los oficios manuales.

Las autoridades argumentaron en la cedula de 1636 que era necesario dejar de ordenar sacerdotes mestizos por la “arbitrariedad, exceso y abusos” que cometían y las evidencias de que “andan y viven licenciosamente sin que puedan ser corregidos ni castigados, porque de ordinario andan vagando de unas partes a otras, y cuando se llega a saber el delito ya han hecho fuga e ídose a otra parte” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1,

---

<sup>14</sup> Real cedula de 21 de enero 1594: Que el Arzobispo de Lima no ordene ningún ilegítimo y defectuoso de los requisitos necesarios conforme a derecho.

<sup>15</sup> Real cedula del 7 de febrero de 1636: Que no se ordene a los mulatos, mestizos o ilegítimos.

<sup>16</sup> Real cedula del 29 de mayo de 1676: Que los obispos cumplan la cédula, que prohibía ordenar a los mestizos, ilegítimos y defectuosos.

p. 320). O sea, se argumentaba que los sacerdotes mestizos, a diferencias de los españoles, aprovechaban sus funciones eclesiásticas para transgredir las leyes.

Aunque posteriormente en la recopilación de leyes de indias la prohibición del acceso al sacerdocio de los mestizos se tornó ambigua, pues se incluyó una ley que nuevamente autorizaba la ordenación de los mestizos como sacerdotes:

Encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras indias que ordenen de sacerdotes a los mestizos de sus distritos, si concurriesen en ellos suficiencia y calidades necesarias para el orden sacerdotal; pero esto sea precediendo diligente averiguación e información de los prelados, sobre vida y costumbres, y hallando que son bien instruidos, hábiles y capaces de matrimonio nacidos. (RLI, libro 1, Título 4, ley 7)<sup>17</sup>.

Por lo tanto, se establecía que la aceptación de los mestizos a un seminario o a una orden sacerdotal dependía en gran parte de la percepción de las autoridades eclesiásticas sobre si el aspirante era virtuoso o no; aunque todos los elegidos debían ser “de matrimonio nacido”, es decir, legítimos.

No obstante, en 1696 esa ambigüedad acabó debido a una solicitud enviada al Consejo de Indias por el mestizo Juan Núñez Vela (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 320)<sup>18</sup>. En ese documento el solicitante afirmaba que “la limpísima y noble sangre de los indígenas” ya no podía ser obstáculo para que se niegue el acceso al sacerdocio a los indios y mestizos. Es decir, se había resuelto la tensión entre la herencia cultural andina ajena al catolicismo de los mestizos y su capacidad de acceder a las virtudes, ya que la evangelización había tenido éxito. Prueba de ello había sido la vida virtuosa de Nicolás

---

<sup>17</sup> Ley: “Que los prelados ordenen de sacerdotes a los mestizos con información de vida y costumbres, y provean, que las mestizas puedan ser religiosas, con la misma calidad”.

<sup>18</sup> Consulta del Consejo de Indias del 19 de diciembre de 1696 sobre que se expida la ley general para que los indios y mestizos puedan ascender a la dignidad del sacerdocio y las demás eclesiásticas.

Ayllón, cuyo origen cultural andino era compartían. La Iglesia también presionaba para se reconociera oficialmente los exitosos resultados de más de cien años de evangelización

Poco tiempo después el Rey respondió afirmativamente a esa solicitud y ese mismo año otorgó nuevamente a todos los mestizos de las colonias, junto con los indios, el derecho del acceso al sacerdocio. Así quedaba establecido nuevamente que todos los mestizos tenían las mismas posibilidades que los españoles plebeyos de acceder a las virtudes, que ambos grupos tenían la posición social y que el ejercicio de oficios manuales dejaba de ser la única función social de los primeros.

### **3.3 Los efectos de la legislación en Lima**

El crecimiento del número de mulatos, mestizos, negros y zambos, quienes “cada día se van multiplicando” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 145)<sup>19</sup>, fue una de las principales preocupaciones para las autoridades. En el censo de Lima de 1614 quedó evidenciado que la suma de los negros y mulatos era mayor a la de los españoles; aunque no se diferenció a los esclavos de los libres:

---

<sup>19</sup> Real cedula del 20 de diciembre de 1608: Sobre el buen gobierno de mulatos, mestizos y negros.

**Cuadro 3****Población de Lima según el censo de 1614**

<b>Categoría</b>	<b>Población</b>
Españoles	11 867
Negros	10 386
Indios	1 978
Mulatos	744
Mestizos	192
Total	25 167

Fuente: Bowser, 1977, p. 410

En el censo de 1619, asimismo, los mestizos fueron agrupados junto con los españoles, el número de negros y mulatos creció ligeramente, y, al igual que en 1614, no se diferenció a los esclavos de los libres:

**Cuadro 4****Población de Lima según el censo de 1619**

<b>Categoría</b>	<b>Población</b>
Españoles/Mestizos	9 706
Negros	11 977
Indios	1 406
Mulatos	1 156
Total	24 245

Fuente: Bowser, 1977, p. 210

Por primera vez en el censo de 1700 se diferenci6 a los negros y mulatos que eran libres, quienes sumaron 3 172, el 10 % de la ciudad (Mannarelli, 2004, p. 73), cifra que incluía seguramente a los zambos; y, adem6s, no se registr6 el n6mero de mestizos, quienes seguramente fueron incluidos en el grupo de espa1oles o en el de indios.

### Cuadro 5

#### Poblaci6n de Lima seg6n el censo de 1700

Categoría	Poblaci6n
Espa1oles	15 048
Esclavos	7 182
Indios	3 428
Mulatos y negros libres	3 172
Sin especificar	8 404
Total	37 234

Fuente: Mannarelli, 2004, p. 72-73

El censo de 1700 fue tambi6n el primer censo que registr6 la presencia mayoritaria de espa1oles en la ciudad de Lima seguramente por la inclusi6n de los mestizos dentro de ese grupo. Sin embargo, durante la mayor parte del siglo XVII las autoridades de Lima tuvieron la certeza de que la poblaci6n esclava o libre con antecedentes africanos dentro de su genealogía era mayoritaria dentro de la ciudad de Lima y que, en consecuencia, se podía desencadenar una rebeli6n “si se ponen de acuerdo entre ellos, los espa1oles de aquí no podrían oponérseles, y lo peor del asunto es que su fuerza aumenta a cada hora” (Bowser, 1977, p. 229).

En ese contexto, la modificación a inicios del siglo XVII de la aplicación de la ley de prohibición del uso de las armas a las castas libres, estuvo ligada a la concepción hispana de la virtud. Esa ley fue promovida para que no se entregara licencia a los negros libres, mulatos y zambos, y que solo las llevaran los mestizos que la obtuvieran. Sin embargo, en Lima se les concedía permiso a los primeros ilegalmente, a pesar que para los juristas eso provocaba gran “daño y perjuicio de la causa pública y pueden resultar conocidos inconvenientes a que no se debe dar lugar” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 317)<sup>20</sup>.

Para las autoridades de Lima, asimismo, la posesión ilegal de armas causaba los constantes robos de la “muchedumbre de negros y negras libres” (Konetzke 1953, vol. I, p. 385)<sup>21</sup> y la colaboración de éstos en los delitos que cometían los esclavos (Bowser, 1977, p. 209), ya que eran “una banda de revoltosos, que protegen a esclavos fugitivos, encubren robos y fomentan la inquietud” (Bowser, 1977, p. 368).

Sin embargo, a inicios del siglo XVII las autoridades de Lima se percataron de que para evitar el riesgo de una posible invasión de piratas extranjeros era necesario ceder momentáneamente de forma legal la posesión de armas a los mulatos y negros libres. En consecuencia, en 1615 se tomó la decisión de autorizar la organización de la primera milicia integrada por mulatos para combatir a los piratas holandeses estaban cerca del Callao. En esa ocasión su función principal fue cavar trincheras en ese puerto para que en ellas los soldados españoles esperen el ataque de los piratas (Bowser, 1977, p. 377). La invasión no se realizó, pero pocos años después en Lima ya existían tres compañías

---

<sup>20</sup> Real cedula del 4 de abril de 1628: Que los ministros de las indias no de licencia para traer negros con armas

<sup>21</sup> Reales ordenanzas sobre los negros que hay en la ciudad de los Reyes. Lima, 12 de octubre de 1560.

de mulatos y dos de negros libres que fueron creadas para combatir esa ciudad de amenazas similares (Bowser, 1977, p. 377). Esos regimientos, además, tuvieron una participación importante cuando esos piratas continuaron amenazando las costas peruanas como, por ejemplo, en 1618 durante la vigilancia de la aduana, y en 1624 en la construcción de fortificaciones en Surco y en el Callao (Bowser, 1977, p. 377).

Esa última participación provocó que Luís Enriquez, fiscal de la Audiencia de Lima, enviara una solicitud al Consejo de Indias para revocar el tributo que debían pagar los mulatos de Lima. Esa institución estuvo de acuerdo con la petición y se la envió al rey en noviembre de 1631:

El licenciado Luís Enríquez, siendo fiscal de la Audiencia de la ciudad de los Reyes escribió a V. M. en 10 de diciembre de 1627 que los negros horros de aquella ciudad sirvieron en la ocasión que el holandés acometió a tomar el puerto del Callao tan bien u puntualmente, guardando las órdenes que se les dieron, que merecen ser relevados del tributo que pagan, que es de cuatrocientos pesos cada año, sobre cuya cobranza reciben los arrendadores muchas vejaciones y molestias con esta ocasión se mandó al virrey y Audiencia de la dicha ciudad enviasen relación de lo que cerca dello se les ofrece y dicen en carta de 6 de junio de 1630 se podría V. M. servir de exentar de este tributo a las mujeres y a los hombres que constare haber servido y alistádose en las compañías de mulatos y negros que hay en la dicha ciudad [...] (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 333)<sup>22</sup>.

Por lo tanto, los negros libres de Lima debían ser considerados virtuosos de acuerdo a la tradición jurídica que reconocía esa cualidad a los que mostraban “pruebas de su arreglado proceder, fidelidad al soberano y amor a la patria de méritos sobresalientes y servicios extraordinarios ciñendo siempre su disfrute a los vigorosos y estrecho

---

<sup>22</sup> Consulta del Consejo de Indias del 2 de noviembre de 1631 sobre relevar a los negros de la ciudad de Lima de cierto tributo

términos de su concesión” (Konetzke 1958, vol. II, tomo 1, p. 64)<sup>23</sup>. Un precedente importante fue el caso del negro libre Sebastián Toral, quien después de haber servido en la defensa armada de la ciudad de Mérida solicitó al rey Felipe II su exclusión del pago del tributo, el cual le fue concedido a él y a su familia el 23 de setiembre de 1578 a través de una real cedula:

Nuestro gobernador de la provincia de Yucatán Sebastián de Toral, de color moreno, vecino de la ciudad de Merida de esa provincia, nos ha hecho relación que ha más de cuarenta años entró en esa provincia y desde entonces nos ha servido con sus armas en las ocasiones que se han ofrecido, especialmente en ayudar a poner esa provincia debajo de nuestra obediencia y después en cosas tocantes a nuestro servicio que se le han mandado por los nuestros gobernadores y haciendo guardia y centinela en algunos portes que ha sido necesario sin haber llevado por ello salario no habérseles hecho gratificación alguna, y está casado y tiene su casa, mujer e hijos en la dicha ciudad, y estando desta manera en virtud de nuestra cédula en que mandamos nos pagasen tributos los esclavos y mulatos libres de esas partes se les repartió y mando que nos pagase cada año doce reales en lo cual había recibido agravio porque era digno de recibir mucha merced por lo que (...) mandamos por la dicha cédula de que de suso se hace mención, no reparáis al dicho Sebastián de Toral ni a la dicha su mujer e hijos tributo alguno (Konetzke 1953, vol. I, p. 512)<sup>24</sup>.

Ese antecedente y la tradición jurídica respaldaban la solicitud de los negros libres de Lima, por lo cual el rey a fines de 1631 ordenó que se suspendiera el tributo que debían pagar:

(...) que los negros horros que hay en esas ciudad de los Reyes, sirvieran en la ocasión que el holandés acudió a tomar el puerto del Callao tan bien y

---

<sup>23</sup> Consulta del Consejo de Indias del mes de julio de 1806 sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios.

<sup>24</sup> Real cedula del 23 de setiembre de 1578: Al gobernador de Yucatán para que provea que no reparta tributo a Sebastián de Toral, negro y horro.

puntualmente guardando las órdenes que se les dieron que sería justo relevarlos del tributo que pagan que es de cuatrocientos pesos cada año, y habiéndoseme consultado por los de mi Consejo de las Indias lo que vos y esa mi Audiencia me escribistes en esta razón, he tenido por bien ordenaros y mandaros como hago proveáis y deis orden como las mujeres y hombres que constare haber servido y alistándose en las compañías de mulatos y negros que hoy en esa ciudad, sean exentos de pagar este tributo (Konetzke 1962, vol. III, tomo 1, p. 334)<sup>25</sup>.

Paralelamente, la cédula de 1588 que autorizaba la ordenación sacerdotal de los mestizos provocó que muchos de ellos consiguieran ser ordenados sacerdotes. A ese grupo perteneció Francisco de Ávila, quien fue ordenando en 1596, y que se convirtió en un implacable extirpador de idolatrías en el corregimiento de Huarochirí a inicios del siglo XVII. La posterior cédula de 1594 que prohibía la ordenación de los mestizos ilegítimos, y su posterior reafirmación en 1636 y 1676 evidenciaba que la reducción del número de mestizos dentro de la Iglesia no se había realizados como la Corona esperaba.

Por otro lado, no existen evidencias contundentes que demuestren que un gran número de mulatos o negros libres mulatos fueron ordenados sacerdotes en Lima durante el siglo XVII. En otras partes de América tuvieron más posibilidades. En 1625, la compañía de Jesús ordenó a algunos cuarterones en Panamá y llegaron a España numerosas queja de que en México los religiosos de la orden de San Agustín ordenaban a más mestizos y mulatos que a españoles (Bernand, 2001, p. 69).

La cedula de 1588, asimismo, le había abierto la puerta de los conventos a las mestizas de Lima. En consecuencia, durante el siglo XVII las mestizas tuvieron posibilidades de ser aceptadas en todos esos centros religiosos, pero solo se les ubicó dentro del rango de

---

<sup>25</sup> Real cedula del 16 de diciembre de 1631: Para que los negros libres y mulatos que sirvieran en la ocasión que los holandeses acometieron el puerto del Callao, sean relevados del tributo que pagan.

velo blanco para que de esa manera no pudieran acceder a los cargos principales de los monasterios (Van Deusen, 2007, p. 184).

Asimismo, durante el siglo XVII en Lima la mayoría de los individuos que integraban a las castas libres y que no eran mestizos basaron su subsistencia en las ocupaciones que conseguían como jornaleros en talleres artesanales y en construcciones, o en el comercio ambulatorio (Bowser, 1977, pp. 152 y 186). Es decir, gran parte de esa población había asumido la función que les correspondía dentro del cuerpo de la república, lo cual significaba que las autoridades de Lima concretaron uno de los principales objetivos políticos del colonialismo español.

## CONCLUSIONES

En América después de la conquista se estableció que a las castas libres les correspondía exclusivamente el ejercicio de los oficios manuales. Así se buscaba evitar que a través de la administración colonial o el sacerdocio obtuvieran una mayor capacidad de negociación de privilegios, lo cual suponía para la Corona un riesgo de desestabilización del orden colonial. En ese sentido, en esta tesis se ha demostrado que el concepto de virtud fue usado para legitimar jurídicamente la inferioridad social de las castas libres de Lima.

La virtud era un concepto que tenía sus raíces en la obra de Aristóteles y en la tradición romana, y que fue redefinida en la tradición hispana desde la baja Edad Media, pues se empezó a pensar comúnmente que debían estar relacionadas al catolicismo y que algunas de ellas eran la caridad, la fe y la práctica constante de la oración. También en ese contexto se empezó a considerar como virtuosos a los hombres que participaban en la defensa de los territorios del rey, y muchos tratadistas empezaron a afirmar que los nobles heredaban las virtudes de sus antepasados, y los plebeyos, en cambio debían esforzarse para acceder a ellas.

En el Perú, en cambio, el concepto de virtud fue usado para prohibir la ordenación sacerdotal de las castas libres. De esa manera, también se buscaba conseguir que esa población se dedicara exclusivamente al ejercicio de oficios manuales. No se descartó que los mestizos, mulatos, zambos y negros libres tuvieran posibilidades de acceder a la virtud, pero se estableció que esas eran muy reducidas, ya que tenían raíces culturales ajenas al catolicismo y la mayoría de ellos eran ilegítimos.

Sin embargo, el caso de los mestizos fue especial, ya que el discurso jurídico que les atribuía poca capacidad para acceder a las virtudes se fue diluyendo a partir de 1555 cuando la Corona fomentó la educación católica de las mestizas para impedir que

tuvieran contacto con sus familias indias y que así se originara un escenario social propicio para una rebelión. Posteriormente, esa política se consolidó aún más cuando en 1588 se otorgó a los mestizos el derecho del acceso al sacerdocio y se autorizó que las mestizas fueran aceptadas en los monasterios. De esa manera, se reconocía oficialmente que los mestizos tenían la misma capacidad que los españoles plebeyos para acceder a las virtudes y que, por ende, tenían la misma posición social, ya que el ejercicio de oficios manuales dejaba de ser la única función social de los primeros. La principal motivación que tuvieron las autoridades para reconocer ese derecho a los mestizos fue el conocimiento que tenían muchos de éstos del quechua, lo cual les permitía evangelizar con mejores resultados que los sacerdotes españoles.

No obstante, a fines del siglo XVI los funcionarios de la Corona modificaron su política de apertura del sacerdocio a los mestizos porque consideraron que el creciente número de ellos dentro de la Iglesia podía llegar a perjudicar la estabilidad del orden colonial. En ese sentido, la Corona prohibió en 1596 que los mestizos ilegítimos fueran ordenados sacerdotes y en 1636 se amplió esa prohibición a los mestizos legítimos, lo cual también implicaba que nuevamente la única función social que les correspondía era el ejercicio de oficios manuales. Posteriormente en la recopilación de leyes de Indias, publicada por primera vez en 1680, se matizó esas prohibiciones y pues se estipuló que los mestizos que otorgaban pruebas fehacientes de su vida virtuosa eran los únicos que podían acceder al sacerdocio. Finalmente en 1696 la solicitud del mestizo Juan Núñez Vela presentada al Consejo de Indias y la presión de la Iglesia para que se reconozca los exitosos resultados de la difusión del catolicismo en el Perú, evidenciados en la vida virtuosa del indio Nicolás Ayllón y el intento de canonizarlo, provocaron que la Corona le otorgue definitivamente a todos los mestizos, junto con los indios, quienes

compartían una misma herencia cultural con los primeros, el derecho de ser ordenados sacerdotes.

En cambio, durante la época colonial nunca se les otorgó el derecho del acceso al sacerdocio a las demás castas libres. Es decir, la virtud continuó siendo usada para legitimar jurídicamente la inferioridad social de toda esa población. El reconocimiento de la vida virtuosa de Martín de Porres y el inicio de su proceso de beatificación no tuvieron las mismas consecuencias que el intento de canonizar a Nicolás Ayllón tuvo para los mestizos, a pesar que la vida del primero era la principal evidencia del éxito que había tenido la evangelización de las castas libres de Lima, ya que eso habría implicado que se les reconociera oficialmente la misma posición social que los españoles plebeyos, y a fines del siglo XVII la Corona todavía temía que eso pusiera en riesgo la estabilidad política del orden colonial. Una de las pocas concesiones jurídicas que se otorgó esa población fue la suspensión del tributo que pagaban los negros libres en 1631, ya que fueron considerados virtuosos en el uso de las armas después de servir a la Corona durante los preparativos que buscaban evitar la invasión de un grupo de piratas holandeses.

Algunas décadas después, a fines del siglo XVII, era evidente que la Corona había logrado que la gran mayoría de zambos, negros y mulatos libres no fueran ordenados sacerdotes, y que solo ejercieran oficios manuales o relacionados al comercio ambulatorio. Por lo tanto, el encasillamiento de esa población en esas ocupaciones habría originado la formación de una cultura política en el imaginario de ellos que legitimaba o deslegitimaba el poder político de acuerdo al impacto positivo o negativo que tenían en su subsistencia las políticas de las autoridades, lo cual debe ser confirmado por futuras investigaciones.

En ese sentido, la pregunta ¿por qué no hubo una revolución en Lima durante la época colonial? que se planteó el historiador Alberto Flores Galindo en la década de 1980 obtiene una nueva respuesta. El sistema colonial hispano no puso en su contra a gran parte de la población de Lima porque no provocó que la subsistencia basada en el ejercicio de oficios manuales fuera puesta en riesgo. Por consiguiente, establecer que los mulatos, zambos y negros libres no tenían la suficiente inclinación a las virtudes para acceder al sacerdocio, fue uno de los factores que, paradójicamente, originó la estabilidad política de Lima durante la época colonial.

## BIBLIOGRAFIA

### Fuentes primarias publicadas y colecciones documentales

Cobo, Bernabé (1956). *Obras del padre Bernabé Cobo*. Madrid: Atlas.

Congreso de la República del Perú, (s.f). *Recopilación de leyes de indias*. Disponible en: [www.leyes.congreso.gob.pe](http://www.leyes.congreso.gob.pe)

Konetzke, Richard (1953-1962). *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mugaburu, Josephe de (1917). *Diario de Lima (1640-1694), Crónica de la época colonial*. Lima: PUCP.

Solórzano y Pereira, Juan de (1736). *Política indiana*. Madrid.

Suardo, José Antonio (1936). *Diario de Lima (1629-1634)*. Lima: Imprenta C. Vásquez. L.

### Libros y artículos

Adrián Lara, Marina (2009). El momento maquiavélico de J. G. A. Pocock. *Foro interno*, 9, 165-180.

Ares Queija, Berta, (1997). *El papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)*. En Berta Ares Queija y Sergio Gruzinski (Eds.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 37-59). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

\_\_\_\_\_ (2000). *Mestizos, mulatos y zambaigos (virreinato del Perú, siglo XVI)*. En Berta Ares Queija y Alessandro Stella (Eds.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos* (pp. 75-88). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Aristóteles, (2012). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (2014) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Balmaceda, Catalina (2007). Virtud romana en el siglo I a.c. *Gerión*, 25, 285-304.

Bernand, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación histórica Tavera.

- Bowser, Fredereick (1977). *El Esclavo africano en el Perú colonial*. México: Siglo XXI
- Del Busto, José Antonio (2006). *San Martín de Porras*. Lima: PUCP.
- Díez, Fernando, (2001). *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona: Península.
- Estenssoro, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: PUCP-IFEA.
- Fernández, María Alejandra (1999). Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra. *Boletín del instituto de historia argentina y americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 20, 7-43.
- Flores Galindo, Alberto (1991). *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830. Estructura de clases y sociedad colonial*. Lima: Mosca azul.
- Gargarella, Roberto (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Madrid: Paidós
- Garriga, Carlos (2004). Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen. *Istor*, 16. Consultado el 1 de marzo del 2015. [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_16/dossier1.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf).
- Guerra, Francois-Xavier (1992). *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE-MAPFRE.
- Kleine, Marina (2007). La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el sabio. *Res publica*, 17, 223-239.
- Lemperiere, Annick (1998). *República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)*. En Francois-Xavier Guerra *et al.* Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX (pp. 54-879). México: FCE.
- Mannarelli, María Emma (2004). *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.
- Maravall, José Antonio (1979). *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Martínez Ruiz, Enrique (2003). Los militares y las restricciones en el uso de armas de fuego a fines del siglo XVII. *Cuadernos de historia contemporánea*, número extraordinario, 145-156.

- Marzal, Manuel (1988). *El Sincretismo Iberoamericano*. Lima: PUCP.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Moran Martín, Remedios (2000). De la difusión cultural de la virtud caballeresca a la defensa del honor. *Espacio. Tiempo y Forma*, 13, 271-290.
- Pérez Herrero, Pedro (2002). *La América colonial (1492-1763) Política y sociedad*. Madrid: Síntesis.
- Ramón, Gabriel, (1999). *Urbe y orden: evidencias del reformismo borbónico en el Tejido limeño*. En Scarlett O'phelan, (Ed.), *La Era Borbónica* (pp. 295-324). Lima: IRA.
- Twinam, Ann (2009). *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en Hispanoamérica colonial*. México: FCE.
- Van Deusen, Nancy (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: PUCP-IFEA.