



HAL
open science

Etnicidad en clave histórica: Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo XVI

Caroline Cunill

► **To cite this version:**

Caroline Cunill. Etnicidad en clave histórica: Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo XVI. TRACE (Travaux et recherches dans les Amériques du Centre), 2016, 65, pp.7. 10.22134/trace.65.2014.46 . hal-02416254

HAL Id: hal-02416254

<https://univ-lemans.hal.science/hal-02416254>

Submitted on 17 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Etnicidad en clave histórica

Caroline Cunill

Instituto de Investigaciones

Históricas - UNAM

Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo XVI

Fecha de recepción: 19 de febrero del 2014 • Fecha de aprobación: 22 de mayo del 2014

Resumen: Desde hace algunas décadas el tema de la etnicidad se encuentra en el centro de debates, donde se juega el reconocimiento de un conjunto de derechos para los pueblos indígenas por parte de los Estados nacionales de los países de América Latina. Esta problemática tuvo eco en la academia, de modo que varios estudios, desde la antropología hasta las ciencias políticas, analizaron tanto los movimientos étnicos como las respuestas que les dieron instituciones y organizaciones, nacionales o internacionales, gubernamentales o extragubernamentales. El presente trabajo reflexiona sobre la posibilidad de proporcionar a estas cuestiones contemporáneas un enfoque histórico sin caer en el anacronismo. A continuación se analizan los procesos que condujeron a la creación de categorías jurídicas que fueron aplicadas a diversas poblaciones indígenas de América por la Corona española en el siglo XVI. También se estudia la manera en que estos pueblos, a su vez, utilizaron estas categorías, las rechazaron o las combinaron con otras para defender sus intereses y situarse en el nuevo orden sociopolítico y simbólico impuesto por la Monarquía hispana. El escrito se enfoca en la población maya de Yucatán y en las respuestas que sus integrantes aportaron a la política imperial a lo largo del primer siglo de colonización.

Palabras clave: categoría jurídica, Imperio ibérico, movimientos étnicos, mayas, Yucatán

Abstract: For several decades the issue of ethnicity had been at the center of debate, in which was at stake the recognition of a set of rights to Native peoples, by National States of Latin America. By way of consequence, many studies from anthropology to political sciences, have analyzed ethnic movements, as well as the different answers that were given to them by national or international, governmental or extra-governmental institutions and organizations. The present article reflects on the possibility to approach those contemporaneous questions from an historical perspective without committing anachronism. Consequently, will be analyzed the process of creation of the juridical categories that were assigned to Native peoples by the Spanish Crown during the XVI century. Furthermore, we will analyze how indigenous actors used, rejected or combined, those official categories in order to protect their interests and to define themselves in the new political order imposed by the Spanish Crown. This study will be focused on the Mayas of Yucatan and on the answers they gave to those imperial policies in the first century of colonization.

Keywords: Juridical Category, Spanish Empire, Ethnic Movements, Mayas, Yucatan

Résumé: Depuis quelques décennies l'ethnicité se trouve au centre de débats dans lesquels se joue la reconnaissance par les États Nation de l'Amérique Latine d'une série de droits pour les peuples autochtones. La production scientifique, dès l'anthropologie jusqu'aux sciences politiques, fait l'écho de ces problématiques grâce à l'analyse des mouvements ethniques et des réponses que leur apportèrent les institutions nationales ou internationales et les organisations gouvernementales ou extra-gouvernementales. Le présent travail prétend donner à ces questions contemporaines une perspective historique, sans pour autant tomber dans l'anachronisme. Ainsi, cet article analyse les processus qui ont conduit à la création de catégories juridiques qui furent assignées aux populations autochtones par la Couronne espagnole au cours du XVI^{ème} siècle. D'autre part, nous nous interrogeons sur la façon dont ces dernières ont utilisé ces catégories, les ont rejeté et/ou les ont combiné avec d'autres pour défendre leurs intérêts et se situer dans l'ordre sociopolitique et symbolique imposé par la Monarchie espagnole. L'étude s'appuie sur le cas précis des Mayas du Yucatan et sur les réponses que ces derniers ont apporté aux politiques impériales pendant le premier siècle de la colonisation.

Mots clés: catégorie juridique, Empire ibérique, mouvements ethniques, Mayas, Yucatan

La mayoría de los investigadores que analizan los movimientos étnicos contemporáneos sienten la necesidad de volver a la historia de los pueblos indígenas para valorar el alcance de los logros legales recién conseguidos, tanto a nivel nacional como internacional.¹ Suelen interpretar los fenómenos actuales como la expresión de una ruptura con un pasado de subordinación que comenzó con el Imperio hispánico y perduró en los Estados liberales del siglo XIX, con características como la explotación laboral, la usurpación de los recursos naturales, la imposición de una tutela jurídica y la marginación política (Cloud, González y Lacroix, 2013, pp. 45-48; Yrigoyen, 2013, p. 210). No obstante, existen voces críticas respecto a estas interpretaciones. Para Luis Vázquez León el reconocimiento de una serie de derechos a los pueblos indígenas

enfocado principalmente en aspectos culturales, no ha avanzado a la par de un movimiento hacia una justicia social. El autor considera que “el indigenismo legal” fue ganando preponderancia al mismo tiempo que “el desarrollo social cesó de ser una responsabilidad del Estado” (Vázquez León, 2010, p. 194). En realidad, esta posición también aparece en otros análisis, como el de Yrigoyen, que opina que la aplicación de los postulados del multiculturalismo se ve contrarrestada por la implementación simultánea de políticas neoliberales que favorecen la “neutralización de los derechos recientemente conquistados” (Yrigoyen, 2013, p. 214-215).²

Por consiguiente, se puede plantear que el principal cambio que ha operado en los últimos años, en torno a la cuestión indígena, no tiene que ver con la desaparición de la explotación y la marginación, sino con el tratamiento jurídico que desde hace algunas décadas se está aplicando a los pueblos indígenas, dado que en las nuevas legislaciones éstos vuelven a aparecer como sujetos de derecho, individual y colectivamente. Así, la línea de ruptura se situaría, en realidad, respecto al monismo jurídico que caracterizó a los Estados liberales del siglo XIX y gran parte del XX, marco en el que se inscriben el “renacimiento” de un pluralismo jurídico de nuevo corte y el “retorno” de lo indígena, fenómenos estrechamente enlazados. No podemos dejar de remitirnos aquí a sugerentes títulos del libro de Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos* (1992); y del volumen coordinado por Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler, *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas* (2009). En estas condiciones, tratar de entender al “gobierno de diversidad” instaurado por la Monarquía hispana para gestionar su Imperio en América y el impacto que este sistema pudo tener en las comunidades indígenas probablemente nos ayude a valorar mejor el significado del resurgimiento actual del pluralismo jurídico en el que los pueblos indígenas vuelven a aparecer como persona jurídica.³

Para llevar a cabo este objetivo se reflexiona sobre las categorías jurídicas aplicadas por la Corona española a las poblaciones indígenas de América en el siglo XVI, y sobre la relación que mantuvieron los mayas de la provincia de Yucatán con estas categorías. En otras palabras, nos preguntamos qué significó ser indio en la Monarquía hispana, qué mecanismos y actores participaron en la construcción de esta categoría jurídica, qué intereses estuvieron en juego en su conformación, qué parcelas de la múltiple y movediza realidad indígena capturó esta categoría y, finalmente, en qué medida este concepto condicionó, a su vez, la creación de una nueva “realidad” indígena. Cabe destacar que este estudio se apoya y beneficia de los últimos estudios de la historiografía americanista, en la que la imagen del indio, víctima de un sistema colonial basado casi exclusivamente en la coerción y la violencia, ha sido desplazada por la de un actor indígena conocedor del aparato burocrático y de la cultura jurídica colonial, participe de las construcciones culturales, sociopolíticas y, en menor medida, económicas relacionadas con su entorno histórico. Entonces, sin negar la violencia, explotación y subordinación se ha puesto de manifiesto la importancia de mecanismos como el de negociación indígena, a nivel individual o colectivo en el funcionamiento del Imperio ibérico.⁴ Tal vez no sea anodino que esta renovación histórica se haya realizado a la par de las dinámicas políticas contemporáneas, lo que sugiere la existencia de un diálogo –más o menos consciente– entre ambas esferas, diálogo en el que pretende inscribirse el presente trabajo.

LA PERSPECTIVA HISPANA: ¿RECONOCIMIENTO, TOLERANCIA O CRIMINALIZACIÓN?

Como es sabido, la piedra angular en la que se fundamentó el gobierno de los pueblos autóctonos en el Imperio ibérico fue la categoría jurídica de indio. Este término, resultado de un error geográfico situado en la frontera entre lo consciente y lo inconsciente, entre el cálculo y el

deseo, condicionó la percepción del otro americano, en el que los europeos proyectaron fantasías tradicionalmente asociadas con el Oriente en el imaginario colectivo del Viejo Continente.⁵ Pero es importante recordar que en el Imperio ibérico la categoría jurídica de indio no fue ni cerrada ni definitiva. En efecto, la definición del indio pronto se convirtió en objeto de violentos debates entre los españoles, quienes adoptaron posiciones diferentes, e incluso, contrapuestas al respecto. Son bien conocidas, por ejemplo, las polémicas que enfrentaron a Palacios Rubios, Gregorio López y Ginés de Sepúlveda contra Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas (Pagden, 1995). Por otro lado, las poblaciones del Nuevo Mundo fueron observadas y estudiadas, especialmente por los órdenes mendicantes con la ayuda de informantes indígenas, pero también de algunos representantes de la Corona y hasta por miembros de la sociedad civil, ya fueran éstos indios, mestizos o españoles. Y este conjunto de información sirvió como fuente de inspiración o de justificación en el proceso de elaboración de un *corpus* legal en el que quedó reflejado y deformado parte de su contenido.⁶ Además, el contenido de la categorización indio no fue inmutable, sino que estuvo evolucionando con el paso del tiempo, cobrando matices distintos, asociándose con conceptos relacionados, o perdiendo elementos contemplados en las definiciones originales. Y es que, más allá de los aspectos filosóficos, los actores históricos fueron plenamente conscientes de que la definición del indio tenía implicaciones políticas y socioeconómicas al condicionar la posición que ocuparían estos grupos en el seno del Imperio hispánico.

Ahora bien, por mucho que los procesos que condujeron a la definición del indio fueran divergentes y dinámicos, existió una posición oficial al respecto que fue la adoptada por la Corona española en distintos momentos de la historia colonial y la que aparece en los múltiples textos legales promulgados para gobernar América. Como se dijo, en el período colonial la categoría indio abarcaba a todos los pueblos oriundos de los distintos territorios conquistados; por otro lado, a través de la controvertida figura jurídica del requerimiento, los indios se convirtieron (o fueron convertidos) en vasallos del rey de España, lo que condujo a que estos contrajeran obligaciones como la de dar tributo al monarca (o a los conquistadores mediante la institución de la encomienda) y la de obedecer a las leyes hispanas o indianas. No cabe duda, por tanto, de que la categoría indio fue un concepto colonialista, ya que fue creado de forma exógena y con la mira puesta en la gestión de un Imperio y a la explotación de un grupo vulnerable colocado en una situación subalterna. No obstante, es importante recordar que el ser vasallo del rey de España implicó que los indios pudieran gozar de ciertos derechos, siendo el más importante el acceso a la justicia, obligación que contrajo el monarca. Conforme a la tradición del Antiguo Régimen, los indios conformaron un nuevo estamento de la sociedad colonial y su estatuto legal condicionó el otorgarles fueros y acceso a la justicia (Guerra y Lempérière, 1999; Lempérière, 2004). A esta categoría se fueron superponiendo otras categorías jurídicas que permitieron definir o redefinir con más precisión la posición que ocuparían los indígenas dentro del sistema colonial.

Así, en las Leyes Nuevas de 1542, se declararon a los indios como vasallos libres del rey de España, lo que puso fin a la esclavitud de un sector de esta población y dio lugar a un proceso de liberación tanto en América como en España (Zavala, 1981). Por otro lado, en la segunda mitad del siglo XVI al vasallo indígena se le aplicó la condición jurídica de persona miserable, categoría que había nacido en Europa durante la Edad Media y que estaba destinada a brindar protección a las personas que no tenían los recursos suficientes para defenderse. En América, fray Bartolomé de las Casas fue quien luchó para que esta categoría jurídica fuera aplicada a los indios, apoyándose en una serie de observaciones de alcance sociocultural. Según el dominico la mayoría de los indígenas eran pobres, desconocían el sistema jurídico hispano, no estaban alfabetizados ni hablaban el castellano, lo que les colocaba en una clara situación de desventaja frente a los españoles, puesto que no podían defenderse solos ni tenían los medios

...a partir de
1550 se empezó
a nombrar en los
tribunales civiles a
defensores de indios
e intérpretes de las
principales lenguas
autóctonas...

suficientes para sufragar los servicios de procuradores o intérpretes que tramitaran sus negocios ante los tribunales. En un primer momento, Las Casas pidió que los indios quedaran bajo la jurisdicción eclesiástica, pero al enfrentarse a la negativa de la Corona el dominico abogó para que se construyera un sistema de justicia mejor adaptado a la población indígena, con oficios de defensores de indios e intérpretes, quienes ofrecerían a los indios las condiciones concretas y necesarias para alcanzar la justicia ante los tribunales.⁷

De hecho, la categoría de miserable se puede equiparar a la de cristiano nuevo en el campo eclesiástico, condición que debía acarrear un trato más indulgente por parte de la Iglesia hacia la población indígena (Duve, 2010). Como en la esfera civil, la adopción de esta categoría jurídica tuvo importantes repercusiones en la conformación de las instituciones, ya que en 1570 los indios dejaron de pertenecer a la jurisdicción de la Inquisición, creándose en las audiencias episcopales juzgados especializados (los Provisoratos de Indios) en asuntos relacionados con la fe de los indios (Traslosheros, 2002). Y es que declarar a los indios vasallos libres del rey de España, personas miserables y cristianos nuevos hubiera carecido de alcance de no existir medidas concretas e instituciones específicas que facilitaron el acceso a la justicia de este sector de la población. Entonces, desde fechas tempranas, la Corona española trató de dar a conocer sus derechos a los indígenas, de informar al Consejo de Indias de las exacciones cometidas contra esta población y finalmente, de representar a los indios ante los foros de justicia real. En 1516 el Cardenal Cisneros ordenó a los frailes Jerónimos que con la ayuda de los dominicos y los franciscanos fungieran como intérpretes, que reunieran a los caciques para explicarles “cómo de su parte se han dado acá ante Nos ciertas peticiones de muchos y grandes agravios que dizque han recibido de los pobladores [...] y que no hemos de consentir ni dar lugar que, pues ellos son nuestros súbditos y cristianos, sean maltratados como no deben” (*Instrucciones*, 1516, p. 260).⁸ En un primer momento, en efecto, la misión de defender a los indios recayó en los religiosos y a finales de 1520 se había creado la institución de la protectoría eclesiástica. No obstante, a partir de 1550 se empezó a nombrar en los tribunales civiles a defensores de indios e intérpretes de las principales lenguas autóctonas oficiales que integrarían los Juzgados General de Indios a finales del siglo XVI.⁹ A estas medidas se sumaron otras destinadas a fomentar tanto la formación de un sector de la población indígena (alfabetización, aprendizaje del castellano e incluso, clases de latín en algunos casos), como la circulación de las principales leyes indianas entre los indios, lo que supuso un esfuerzo de traducción, impresión y, en ciertos casos también, de exégesis por parte de personas que conocían la legislación.¹⁰

Finalmente, cabe recordar que la categoría de cacique indio también fue muy debatida en el siglo XVI.¹¹ Según Francisco Quijano (2008 y 2012), los máximos exponentes de la polémica fueron don Vasco de Quiroga que favorecía la conformación de una nueva clase dirigente indígena, estrechamente controlada por la Corona española, y fray Alonso de la Veracruz, partidario de la permanencia de la nobleza prehispánica en los puestos de gobierno de las recién creadas repúblicas de indios. En realidad, el primer

modelo prevaleció, de modo que si bien se otorgó cierto reconocimiento a los descendientes de linajes prehispánicos, se les negó tener jurisdicción sobre la población indígena, prerrogativa que fue reservada a los gobernadores indios designados por las autoridades coloniales. Ahora bien, el estatuto de noble indígena sólo dio acceso a la obtención de privilegios como la exención de tributos o licencias para llevar armas, tener caballos ensillados y escudos de armas (Castañeda de la Paz, 2008; Castañeda de la Paz y Roskamp, 2013). Es sabido que los descendientes de algunos linajes prehispánicos lograron mantenerse al mando de sus pueblos durante un tiempo del periodo colonial (Connell, 2011; Quezada, 2014). Además del reconocimiento de una clase gobernante indígena (fuera o no de ascendencia prehispánica), también existió cierta tolerancia hacia la cultura política indígena mediante el reconocimiento de usos y costumbres indígenas. Se conoce la cédula real de mediados del siglo XVI, por la cual la Corona permitió que los pueblos de indios se rigieran conforme a sus antiguas costumbres, siempre que éstas no fueran contrarias a la "policía cristiana".¹² En suma, no cabe duda que la figura de república de indios permitió otorgar a los pueblos indígenas una personalidad jurídica colectiva a través de la cual éstos pudieron mantener cierto grado de autonomía política.¹³

Pero conviene subrayar que la voluntad de favorecer el acceso indígena a la justicia no fue totalmente desinteresada por parte de la Corona española. En realidad se trataba, por una parte, de proteger a esta población, ya que en ella descansaba gran parte del desarrollo económico de la colonia y, por otra, de consolidar la jurisdicción real mediante la creación de un contrapeso al poder de otros sectores sociales como los encomenderos, el cacicazgo y las órdenes mendicantes (Cunill, 2012b). La manera como fue tratada la cuestión de la representación indígena en las más altas esferas del poder imperial pone de manifiesto los límites de la política real en el campo de la justicia indígena. En un memorial de 1560 presentado en nombre de los indios del Perú, fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás pidieron al monarca que se diera "traslado a los indios de todas las provisiones y cédulas que Su Majestad ha enviado y enviare a estos Reinos para bien y defensa de los naturales de ellos y se cumplan y guarden así las enviadas como las que se enviaren" (Assadourian, 1987, pp. 415). El memorial no sólo aludía a la circulación de documentos legales entre los indios, sino también a la presencia de representantes indígenas en los máximos órganos del gobierno de la Monarquía hispana para evitar que el punto de vista de las comunidades indígenas estuviera ausente o distorsionado. Los autores pedían

[...] que todas las veces que se tratare alguna cosa por el Consejo de Su Majestad o sus gobernadores u otras justicias que generalmente toque a toda la república de los indios se haga saber a las provincias principales para que envíen sus procuradores que siendo en pro de su república se haga con su consentimiento y no siéndolo den razón de ello y sean oídos conforme a derecho (*ibid.*, pp. 413).

Lo que estaba en juego era, por consiguiente, la participación institucionalizada y directa de los indígenas en los circuitos de información y en las instancias de gobierno de la Monarquía para que éstos pudieran posicionarse en los debates que a sus intereses atañían (Cunill, 2012c). Si bien el proyecto de nombrar defensores de indios en el Consejo de Indias fracasó, no es menos cierto que varios caciques cruzaron el Atlántico para dar a conocer sus demandas en la misma Corte a lo largo del periodo colonial (Glave Testino, 2008).

En consecuencia, en el periodo colonial se fue creando un nuevo espacio legal para la población indígena. Dentro de este marco, se otorgó cierto reconocimiento a determinados elementos de las culturas indígenas, como los principales idiomas autóctonos y algunos usos y costumbres. Por otro lado, se dieron las condiciones materiales para permitir el ejercicio de dichos derechos mediante la creación de oficios como el de intérprete o de figuras jurídicas como la república

de indios.¹⁴ Este proceso fue dinámico y fundamentado en la constante negociación de la categoría de indio y las subcategorías asociadas a ésta. La negociación se realizó entre el Estado (la Monarquía hispana) y distintos sectores de la población colonial (encomenderos, religiosos, y en menor medida, los gobernantes indígenas) a través del envío de memoriales, peticiones, probanzas de méritos y servicios y otros documentos que eran tratados en el Consejo de Indias. Sin embargo, la aplicación de las mencionadas categorías jurídicas a los indios también tuvo como consecuencia la criminalización de muchas costumbres indígenas. Es sabido, que la cosmovisión, ritos y creencias de corte prehispánico fueron llamados idolatrías y fueron castigados con trabajos forzados, el destierro, la pérdida de cargos de gobierno y bienes y, en los casos extremos, con la muerte (Lara Cisneros, 2009; Távarez, 2011). Del mismo modo, algunas reivindicaciones políticas de los vasallos indígenas fueron consideradas como rebeliones y también fueron perseguidas. Además, cuando los indígenas mantuvieron demasiados rasgos culturales autóctonos, se utilizaron subcategorías como las de salvaje o bárbaro, condición que servía para legitimar la pacificación de territorios enteros (Weber, 2005 y Giudicelli, 2009 y 2010).

Aunque las repuestas que se dieron a la cuestión indígena durante el periodo colonial son distintas a las actuales, los fundamentos teóricos, los intereses en pugna y los procesos culturales en juego son comparables. Bien es cierto que la palabra indio no guarda ninguna relación etimológica con las voces indígena y autóctono utilizadas hoy en día, puesto que la primera viene del latín *gena* e *indu*, nacido desde el interior; y la segunda, del griego *autokhtónos* que significa de la tierra misma (Bellier, 2013, p. 21). No obstante es forzoso reconocer que más allá de las consideraciones estrictamente lingüísticas y de la voluntad de usar palabras que marcan una distancia con el pasado colonial y que permiten así renovar positivamente el campo semántico negativo, generalmente asociado con la voz indio, existe una continuidad entre los conceptos de indio e indígena o autóctono.¹⁵ En efecto, ambos permiten abarcar una gran diversidad de pueblos bajo una categoría unificadora, ya que en el Imperio ibérico la palabra indio se aplicó tanto a mayas como a atomís, nahuas, mapuches, etcétera. Por otro lado, en los textos coloniales la palabra indio es intercambiable con la de natural (nativo de un pueblo o nación), concepto que enlaza con la idea subyacente a la expresión pueblo indígena/autóctono. Finalmente, es sugerente observar que en las definiciones que se proponen en los textos de derecho internacional actuales (como el informe de José Martínez Cobo para la ONU de 1986 o la Declaración 169 de la OIT de 1989), se hace referencia a la dimensión histórica del concepto de pueblo indígena al remitirse, de forma más o menos explícita, a la situación de colonización sufrida por dichos grupos en el pasado. En realidad, algunos investigadores consideran que el único criterio que permite distinguir la categoría indio usada en el periodo colonial de la categoría pueblo indígena, tal como se emplea en la actualidad, es la autoidentificación operada por los mismos pueblos, proceso en el que insisten los textos legales contemporáneos: mientras que la primera fue impuesta de forma exógena por los europeos, en un contexto de conquista y colonización, la segunda sería endógena. Sin embargo, es posible afirmar que la dicotomía entre estas dos categorías no fue tan operativa ni en el periodo colonial ni lo es en la actualidad.

LA PERSPECTIVA MAYA: ¿NEGOCIACIÓN, MARGINALIDAD O REBELIÓN?

Silvia Lopez da Silva Macedo subraya que la categoría de pueblo indígena reviste, todavía hoy en día, un carácter externo, dado que en la práctica la clasificación de los pueblos bajo esta etiqueta suele ser realizada por representantes de las instituciones de los Estados nacionales. En el caso de Brasil, por ejemplo, son grupos de antropólogos designados por el Estado, quienes están encargados de determinar qué grupos entran en la categoría de pueblos indígenas. Pero la

investigadora también arguye que, aun así, sería erróneo considerar la categoría indígena como exclusivamente externa, ya que se observan procesos de apropiación y re-significación por parte de los actores aludidos, conscientes de las ventajas que conlleva recurrir a este concepto no sólo para defender sus intereses en los términos definidos por el nuevo derecho internacional, sino también para organizar la reivindicación a escala suprarregional otorgándoles más peso y visibilidad. Según Lopez da Silva los amerindios, por ejemplo, “utilizan las categorizaciones, internas y externas, en función de los contextos” y en sus construcciones identitarias suelen combinar ambas categorías. Y es que “la conciencia que tienen los individuos de los procesos de categorización que se les aplican produce en ellos cambios comportamentales que transforman a estos mismos individuos y afectan, a su vez, las categorizaciones en un movimiento circular” (Lopez da Silva Macedo, 2013, pp. 81-84 y 94).¹⁶ No es extraño que en países como Bolivia o Perú la definición de indígena esté sujeta a un auténtico proceso de negociación entre distintos grupos de actores (Postero, 2013) o que, en otros casos, ésta dé lugar a lo que algunos investigadores han descrito como simulacros étnicos (Llanes Salazar, 2011). ¿Acaso estos fenómenos no se dieron en el periodo colonial?

Destacados académicos, como Nancy Farriss (1992), Sergio Quezada (1993) y Matthew Restall (1997) han intentado demostrar cómo muchos rasgos de la cultura maya de origen prehispánico sobrevivieron a lo largo de la historia colonial, pese a la opresión ejercida por la Monarquía hispana sobre la población indígena de la península yucateca. Sin embargo, la cuestión es más compleja, puesto que abarca dos aspectos interrelacionados: por un lado, la creación y aplicación de categorías jurídicas a la población indígena y, por otro, el uso que de ellas hicieron los mayas para defender sus intereses y re-crear su identidad cultural en el marco conceptual impuesto por la Monarquía hispana. Así, la pervivencia del pasado prehispánico y de la cultura maya no fue espontánea ni automática, sino histórica, selectiva y re-significada en el contexto de la colonización. En consecuencia, el presente estudio se aleja de concepciones esencialistas de lo maya y se centra tanto en los procesos históricos que condujeron a la aplicación de categorías jurídicas a los pueblos autóctonos, como en el impacto que éstas tuvieron en las construcciones culturales vividas en estos mismos pueblos. Se trata, en definitiva, de repensar la historia de la cultura maya desde la doble perspectiva del Estado colonial y de los actores indígenas y de los procesos dialógicos que existieron entre ambas entidades. De este modo, surgen nuevas interrogantes relacionadas con la recepción y la repercusión que tuvo la aplicación de las mencionadas categorías jurídicas a los indígenas: ¿Cómo se situaron éstos en el marco legal impuesto por la Monarquía hispana? ¿Cómo utilizaron las categorías coloniales para autodefinirse y regirse en la sociedad virreinal? ¿Existieron movimientos en que se expresó el rechazo hacia estas categorías y en que se reivindicaron otras? ¿En qué tipo de espacios se realizaron estos procesos?

Para referirse a la situación actual, el antropólogo Luis Vázquez León habla de fragmentación étnica, ya que, según él, el pueblo indígena como concepción homogénea, estática y arraigada que prevalece en los discursos oficiales e, incluso a veces científicos, esconde una realidad fragmentada que habría que concebir como multitud indígena por ser ésta diversa, dinámica y desarraigada (Vázquez León, 2010, pp. 8 y 11-12). Es evidente que en la época colonial, al igual que hoy en día, tampoco existió una posición monolítica de toda la población maya respecto a las definiciones oficiales. De hecho, los mayas adoptaron dos posiciones contrapuestas en este aspecto: algunos decidieron usar las categorías coloniales para obtener ventajas en un contexto legal, mientras que otros las rechazaron para realizar reivindicaciones políticas en un contexto marginal o extralegal. Sin embargo, se puede argüir que no existió ni una identificación total con las definiciones coloniales ni un rechazo total de las mismas, sino procesos de transferencias culturales en los que la apropiación, selección y re-significación de las categorías vigentes fueron determinantes.¹⁷ Cabe señalar además, que la elección de una

u otra estrategia tuvo mucho que ver con el nivel de formación de los actores (alfabetización, bilingüismo, familiaridad con la cultura hispana), con su estatuto social y con los intereses que éstos pretendían proteger. Para ilustrar el primer posicionamiento se puede citar el ejemplo del maya Gaspar Antonio Chi, quien supo utilizar las categorías jurídicas coloniales para consolidar su posición dentro de la sociedad yucateca. Esta habilidad sale plenamente a la luz en las cinco probanzas de méritos y servicios que el descendiente de los Xiu de Maní mandó al Consejo de Indias en el último cuarto del siglo XVI.¹⁸

En efecto, estos documentos ponen de manifiesto la capacidad del peticionario para usar e interpretar el discurso jurídico colonial a favor de sus propios intereses. Vemos que en su primera probanza Gaspar Antonio se presentó como vasallo fiel de la Corona española e insistió en el trabajo de interpretación que había realizado en la provincia desde su mocedad, tanto para las autoridades civiles como para los franciscanos. Según él, aquellas actividades fueron determinantes en el proceso de evangelización de la población maya. Por tal motivo, Gaspar Antonio fue nombrado intérprete general de la lengua de los indios de Yucatán por cédula real en diciembre de 1580, oficio por el cual cobraba un salario anual de 80 pesos (Quezada y Torres, 2010, pp. 51-52). En su segunda y tercera probanzas, el peticionario eligió otra estrategia discursiva, en la que recurrió a otras dos categorías jurídicas: la de persona miserable y la de descendiente de los señores naturales de Maní. Argumentó que su pobreza y enfermedad, aunado al hecho de pertenecer a un linaje gobernante prehispánico cuyos miembros, además, habían desempeñado un destacado papel en la conquista al lado de los españoles, bastaban para que recibiera la mencionada ayuda de costa sin necesidad de servir como intérprete en el juzgado del gobernador de Yucatán. Si bien esta merced no le fue concedida, allí no terminó la lucha legal de Gaspar Antonio, quien presentó tres peticiones a principios de la década de 1590 para recibir un aumento de su salario a 200 pesos anuales y para que esa merced fuese traspasada a una nieta suya cuando él muriera. En esta ocasión, la argumentación del descendiente de los Xiu se fundamentó casi exclusivamente en su desempeño como intérprete, lo que justificaba que se beneficiara de un orden de prelación en el cobro de las ayudas de costas por ser servicio personal. El Consejo de Indias dio visto bueno a ambas demandas en 1593 y 1599 (Quezada y Torres, 2010, pp. 101-134).

Lo que llama la atención, por consiguiente, es la gran ductilidad que manifestó Gaspar Antonio en el manejo del discurso legal colonial, puesto que fue capaz de moldearlo y de adaptarlo en función de las mercedes que pedía, pero también en función de la cambiante normativa legal y de las distintas políticas seguidas por la Corona española. Se puede comprobar que el consentimiento de ciertas mercedes reales a los indios fue sometido a un mecanismo de negociación, puesto que se exigió a los aspirantes que elaboraran probanzas de méritos y servicios. Este proceso generó la creación de una historia indígena escrita oficial orientada hacia el pasado prehispánico y los linajes gobernantes, condicionada por el género documental de la probanza y adaptada a las expectativas de las autoridades coloniales. De este modo, las argumentaciones estuvieron enfocadas en un solo individuo (el peticionario), sus ancestros directos (evocados como prueba de méritos) y sus hijos (para extender la merced a la primera generación de descendientes). Por otro lado, tanto la relación del gobierno con el pueblo, como la asociación con un territorio determinado fueron débiles, ya que esto hubiera significado competir con la autoridad y jurisdicción del monarca español y sus representantes. En cambio, se puso énfasis en el apoyo brindado por los antepasados en la conquista española, en el buen ejemplo dado a los congéneres como buen cristiano y, en ciertos casos, en la participación como ayudante de los religiosos en las tareas de evangelización. Es evidente que la esmerada formación que recibió Gaspar Antonio entre los frailes franciscanos, así como el hecho de ocupar el oficio de intérprete en el juzgado del gobernador de Yucatán, fueron factores determinantes para que éste conociera perfectamente el discurso y las instituciones coloniales.

Pero Gaspar Antonio no fue el único maya que utilizó la cultura jurídica colonial para tratar de obtener ventajas económicas y políticas. También se pueden citar los casos de don Pablo Paxbolón, don Jorge Canul y don Juan Chan, gobernadores de Tixchel, Tenabo y Chancote respectivamente. En sus probanzas de méritos y servicios, estos personajes insistieron en el papel determinante que desempeñaron en la pacificación de regiones fuera del control hispano, por un lado, y en la represión de rebeliones indígenas, por el otro.¹⁹ Ellos no dudaron en usar las categorías coloniales no sólo para autodefinirse, sino también para definir (de manera externa) a otros individuos o grupos indígenas. En efecto, estos peticionarios recurrieron al binomio indio ladino y buen cristiano/indio-bárbaro, salvaje, idólatra o apóstata en las zonas de frontera, mientras que en las situaciones de rebelión utilizaron el binomio indio fiel vasallo del rey de España/indio revoltoso y rebelde. Gracias a esta estrategia, que no distaba mucho de la empleada por los colonos españoles en contextos similares, algunos mayas consiguieron la renovación de sus oficios de gobernador (cargo que no era perpetuo, sino otorgado por las autoridades hispanas que se sucedían en el gobierno de las distintas provincias), títulos de capitán de guerra para pacificar la frontera y, a veces también, la inclusión de otras comunidades en la jurisdicción de sus propios pueblos bajo la figura jurídica de cabecera-sujeto.²⁰

Recientes estudios han demostrado que muchos indios pronto asimilaron la cultura legal hispana y supieron utilizarla, tanto en la correspondencia que mantuvieron con los monarcas españoles en cartas y memoriales, como en documentos judiciales tales como las probanzas o los pleitos civiles y criminales.²¹ Yanna Yannakakis (2010) pone en evidencia el uso estratégico que dieron los indígenas de Oaxaca al concepto de costumbre, para defender sus causas ante los tribunales novohispanos. El recurrir a este tipo de estrategias permitió que se pusiera en marcha un auténtico proceso de negociación entre los indios y las autoridades coloniales (Cunill, 2012b; Ruiz Medrano, 2010; Kellogg y Ruiz Medrano, 2010). A ese recurso activo en las categorías coloniales para consolidar su posición en el nuevo orden sociopolítico, debieron de sumarse, además, mecanismos de autoidentificación pasiva por parte de amplios sectores de población indígena. Es probable que estos procesos fuesen favorecidos por la circulación de la cultura legal en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Entonces, resulta significativo que el lingüista William Hanks (2012) juzgue oportuno recurrir al concepto de maya reducido para referirse al idioma maya yucateco hablado en el periodo colonial. Tampoco sorprende que Susan Kellogg (1995) pusiera de manifiesto el impacto que tuvo la asimilación de la cultura legal colonial en las comunidades nahuas del centro de México. Esto no significa que aquellos individuos dejaran de ser mayas o nahuas, sino que situaron su identidad y la de otros actores o grupos indígenas dentro del marco definido por la legalidad colonial, de forma más o menos consciente.

No obstante, como señalamos al principio, también hubo algunos indígenas que prefirieron rechazar las categorías jurídicas coloniales para cuestionar de forma más radical el nuevo orden político. Se puede argüir que este rechazo se realizó mediante dos modalidades distintas, pero interrelacionadas: las idolatrías y las rebeliones (para retomar las denominaciones coloniales). En efecto, no cabe duda de que la perpetuación y reactivación de las creencias y las prácticas religiosas de corte prehispánico, conocidas bajo el nombre de idolatrías, formaron parte de la voluntad de reposicionar lo indígena en el contexto de la Monarquía hispana. Esta es la interpretación que se puede hacer de los testimonios contenidos en el juicio de idolatría que se abrió en contra del sacerdote maya (*Ah Kin*) Francisco Pech en la región de Peto a finales del siglo XVI.²² Los alcaldes mayas de Calotmul, que denunciaron el caso ante el cura de Peto, reportaron que cuando preguntaron a Francisco Pech de quién era el ídolo que tenía en su milpa, éste replicó que era de los indios antiguos. Y en su confesión el sacerdote maya también declaró: "¿Por qué razón tengo que echar de su casa al que ha mucho tiempo que tiene de ella posesión?". Aunque estas afirmaciones pudieran parecer anodinas, eran en realidad muy provocadoras, dado que cuestionaban la legitimidad de la conquista española y la evangelización

al hacer hincapié en la antigüedad y en la preeminencia de la organización político-religiosa maya y, por ende, en la legitimidad (razón) que tenía este pueblo para controlar (posesión) la tierra y su gente (casa).

La competencia entre estos sistemas político-religiosos se plasmó, asimismo, en el desplazamiento de las imágenes sagradas, ya que el testigo Juan Na confesó haber devuelto una imagen de San Juan que tenía en su casa a la iglesia del pueblo. Lo habrían convencido las palabras de Francisco Pech, que le advirtió: "Tienes esta imagen aquí que me da gran temor. Sábete que estás maldito de Dios por tenerla aquí porque no nos pertenece a nosotros sino a los españoles". Se puede argüir, por consiguiente, que la cuestión religiosa revistió una fuerte dimensión tanto étnica, como política, dado que la batalla entre íconos religiosos llegó a representar, metafóricamente, la lucha entre españoles e indios por organizar y controlar la sociedad. En este sentido, queda claro que, para cierto sector de la población maya, la religión maya y, más generalmente, el pasado prehispánico sirvieron para cuestionar el presente colonial y proyectarse en un futuro distinto. En este proceso, también las mujeres mayas desempeñaron un papel determinante, ya que en el juicio de 1598, cuatro de las esposas de los nueve inculpados fueron acusadas de participar en los ritos prehispánicos. Juan Tun declaró que su difunta esposa le explicó que sus antepasados "se juntaban y comían y bebían y hacían otras cosas" y "así tenían buenos temporales". Por otro lado, María Quime, mujer de Andrés Chim, le habría enseñado cómo preparar el agua sagrada (*chuyul ha*) utilizada en las ceremonias. La confesión de Agustín Dzul revela que las mujeres mayas intervinieron en la transmisión de los objetos rituales dentro de las familias. Pero las mujeres no sólo supieron utilizar conocimientos mayas antiguos, sino que también aprendieron a valerse de elementos de la cultura hispana para defender su posición en el complejo mundo colonial. De este modo, el juicio de 1598 nos informa que para tratar de aminorar su castigo, Ana Quime pidió al vicario que la perdonara porque "como mujer flaca pecó".

Ahora bien, la conspiración encabezada por Andrés Cocom a finales del siglo XVI permite analizar otra forma de reivindicación política entre los mayas. El contenido del mensaje subversivo que circulaba entre los indígenas se conoce gracias al juicio criminal que Gaspar León de Salazar, teniente gobernador de Yucatán, abrió en contra de Andrés Cocom en 1589. En efecto, algunas partes del proceso fueron resumidas y otras copiadas por el escribano Luis de Torres, quien las incluyó como documento probatorio en el informe presentado por el capitán Pedro de Leguizamo ante el Consejo de Indias a principios del siglo XVII. Así sabemos que Andrés Cocom escribió varias misivas a distintos gobernadores mayas de la provincia de Yucatán con el fin de pedirles apoyo material en una futura sublevación. Para convencerles, el rebelde les hubiera asegurado

[...] que había estado con el Rey nuestro señor y que le había dado licencia para que se volviese a esta tierra y que le había dado provisiones para ser rey y señor de ella y que así como a tal rey y señor había de dar y repartir los oficios y cargos de caciques y gobierno de su mano y que había de haber guerra y que antes de sesenta años había de acabarse la cristiandad y que él había de quedar por rey y señor de estas provincias.²³

Bien es cierto que el discurso de Andrés Cocom pasó por el doble filtro de la traducción al castellano (realizada por el intérprete nombrado en el juicio) y del resumen (elaborado por el escribano Luis Torres), por lo que es probable que algunos conceptos autóctonos fueran hispanizados. Pero aun así se vislumbra que los rebeldes no pretendían retornar a un orden político prehispánico original, sino que aspiraban a alterar el sistema colonial a partir de elementos propios de éste. En efecto, llama la atención el grado de re-conocimiento que gozaban algunas formas políticas hispanas entre los mayas, tales como las figuras de rey de España, juez de Castilla y oficiales de república de indios, y las formas diplomáticas de licencia para pasar a

Indias y de provisión real. Evidentemente, estos elementos fueron combinados con rasgos de corte prehispánico, como la idea de ejercer cierto control sobre el linaje de los gobernadores mayas para evitar usurpaciones de poder por parte de indios del común o el plazo de sesenta años para que se acabara la cristiandad, que puede ser una referencia al periodo de 52 años que correspondía a un ciclo temporal en la cosmovisión maya y tenía una dimensión profética.

A raíz de este proceso criminal, Andrés Cocom fue acusado de sedición, traición y crimen de *lesa maiestatis*, y fue condenado a ser “sacado de la cárcel en bestia de albarda atado de pies y de manos con una soga al pescuezo, llevado por las calles públicas de esta villa con voz deregonero que manifieste su delito y la justicia que se manda hacer y ahorcado por el pescuezo” en la plaza pública de Campeche, tirándole “de los pies hasta que naturalmente mu[riera]”. Es interesante notar que los castigos infligidos por la Corona española a ciertos personajes mayas (rebeldes) forman un binomio contrapuesto con las mercedes otorgadas a otros (fieles). En efecto, cabe recordar que la primera denuncia en contra de Andrés Cocom fue interpuesta por el alcalde maya del pueblo de Tenabo, don Jorge Canul, quien hizo alarde de ello en la probanza de méritos y servicios que presentó ante el Consejo de Indias en 1601. En el juicio de idolatría de 1598 también fueron las autoridades mayas –los oficiales del cabildo indígena de Calotmul– quienes denunciaron al sacerdote Francisco Pech ante el cura del pueblo de Peto. Esto pone de manifiesto que la compleja dialéctica que se estableció entre obediencia y subversión, entre cristiandad y gentilidad, entre presente colonial y pasado prehispánico originó la creación de facciones dentro de las mismas comunidades indígenas, cuyos miembros eligieron distintos esquemas interpretativos del mundo para posicionarse en el orden colonial. Pero sería erróneo suponer que un grupo se caracterizó por asimilar rasgos culturales hispanos y el otro por mantener elementos culturales mayas. En efecto, no se trata de identificar elementos culturales predefinidos y artificialmente asociados con determinados grupos humanos, sino de analizar los fenómenos de transferencia y re-significación de rasgos culturales en circulación en sociedades plurales caracterizadas por el contacto intercultural. A este respecto, es significativo observar que en la rebelión encabezada por Martín Cortés, por ejemplo, los colonos españoles aliados con los religiosos y los caciques indígenas del centro de México, utilizaran símbolos de poder de corte prehispánico (especialmente en su vestimenta) para legitimar sus reivindicaciones (Ruiz Medrano, 2010, p. 58). Como bien apuntan Akhil Gupta y James Ferguson, tanto ayer como hoy, lo que importa explorar son “los procesos de *producción* de la diferencia en un mundo de espacios interdependientes que se encuentran cultural, social y económicamente interconectados” (2008, p. 245).

CONSIDERACIONES FINALES

Se puede argüir que la Monarquía hispana mantuvo una posición ambivalente frente a lo que hoy llamaríamos la diferencia étnica. Al evangelizar a los indios y declararlos vasallos libres del rey de España, se sentaron las bases de la integración sociopolítica, económica y cultural de los pueblos autóctonos al Imperio hispano. Pero, al mismo tiempo, también se crearon las condiciones de la diferenciación étnica y de la subordinación que ésta implicaba en este nuevo orden al asociar las mencionadas categorías con subcategorías, como la de persona miserable en la esfera civil y de neófito en la eclesiástica. Por un lado, la categoría vasallo/cristiano brindó a los indígenas cierto margen de negociación con la Corona española, a la vez que permitió criminalizar toda conducta desviante respecto a la llamada policía cristiana; por otro, la subcategoría miserable/neófito permitió ofrecer a los indios un acceso privilegiado a la justicia real mediante la creación de instituciones especializadas, a la vez que los colocó en una situación de subordinación hacia los españoles. Este juego entre integración y diferenciación,

entre reconocimiento y negación de la diferencia étnica revela tanto las ambivalencias, como la flexibilidad del sistema colonial en su relación con las poblaciones indígenas. En otras palabras, el acceso diferenciado y, hasta cierto punto, privilegiado de los indios a la justicia real (si se consideran los servicios de representación legal y de interpretación) se fundamentó en la creación de un orden sociopolítico diferenciado y, sin duda alguna, desigual (si se toman en cuenta las obligaciones tributarias y laborales impuestas a los indígenas y su exclusión de las máximas instancias del gobierno colonial). Por consiguiente, el sistema de justicia del Imperio ibérico funcionó como organismo de regulación de un orden sociopolítico intrínsecamente desigual y se fundamentó en procesos de negociación enmarcados en el estato jurídico que se adscribió a este nuevo estamento de la sociedad virreinal. En este contexto ambivalente y flexible, algunos actores mayas decidieron situar sus acciones y discursos bajo el sello de la legalidad hispana, mientras que otros optaron por la marginalidad o, incluso, la ilegalidad. Pero sería ilusorio considerar que unos fueron más mayas que otros, puesto que fragmentos de la cultura maya circulaban en el espacio de la legalidad del mismo modo que elementos de la cultura hispana fueron integrados en el espacio de la subversión. En definitiva, en su probanza de méritos y servicios el intérprete Gaspar Antonio Chi hizo referencia a su pertenencia a un linaje gobernante prehispánico, mientras que el rebelde Andrés Cocom fundamentó parte del mensaje subversivo en conceptos políticos hispanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando, 1992 – *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Alaperrine-Bouyet, Monique, 2007 – *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Alcides Reissner, Raúl, 1983 – *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ariel de Vidas, Anath y Odile Hoffmann, 2011 – Beyond Reified Categories: Multidimensional Identifications among 'Black' and 'Indian' Groups in Columbia and Mexico, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35 (9), London, pp. 1596-1614.
- Assadourian, Carlos Sempat, 1990 – Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545), *Allpanchis*, vol. 12 (35/36), Cusco, pp. 29-104.
- _____, 1987 – Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 44, Sevilla, pp. 325-426.
- Bellier, Irène (dir.), 2013 – *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*. Paris, L'Harmattan.
- _____, 2013 – Reconnaissance internationale des peuples autochtones, in Bellier, *Peuples autochtones*, pp. 8-13.
- Bernabeu Albert, Salvador (coord.), 2010 – *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representaciones en los márgenes del Imperio hispánico (siglos XV-XIX)*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Boccard, Guillaume, 2010 – Cet obscur objet du désir ... multiculturel : Pouvoir et Différence, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. París [En línea], URL: <http://nuevomundo.revues.org/59975>.
- Borah, Woodrow, 1985 – *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bracamonte y Sosa, Pedro, 2001 – *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. México, CIESAS Peninsular.
- Brendecke, Arndt, 2012 – *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid y Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana.
- Carneiro da Cunha, Manuela, 2009 – *Cultura com Aspas*. Sao Paulo, Cosac Naif.
- Casas, fray Bartolomé de las, 1995 – *Cartas y memoriales*, Paulino Castañeda Delgado (ed.). Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1958 – *Opúsculos, cartas y memoriales*, Juan Pérez de Tudela (ed.). Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Castañeda de la Paz, María y Hans Roskamp, 2013 – *Los escudos de armas indígenas: de la Colonia al México independiente*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Castañeda de la Paz, María, 2008 – Apropiación de elementos y símbolos de legitimidad entre la nobleza indígena. El caso del cacicazgo tlaxelolca, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 65 (1), Sevilla, pp. 21-47.
- Chuchiak IV, John F., 2005 – In *Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial District of Yucatán, 1573-1579*, *The Americas*, vol. 61 (4), Berkeley, pp. 611-646.
- Clavero, Bartolomé, 2008 – *Geografía de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas*. México, Siglo XXI.

- Cloud, Leslie, Veronica Gonzalez y Laurent Lacroix, 2013 – Catégories, nominations et droits liés à l'autochtonie en Amérique latine. Variations historiques et enjeux actuels, in Bellier, *Peuples autochtones*, pp. 41-74.
- Connell, William F., 2011 – *After Moctezuma: Indigenous Politics and Self-Government in Mexico City, 1524-1730*. Norman, Oklahoma Press.
- Cunill, Caroline, 2013 – Los intérpretes de Yucatán y la Corona española: negociación e iniciativas privadas en la fragua del Imperio ibérico, siglo XVI, *Colonial Latin American Historical Review*, Second Series, vol. 1 (4), Albuquerque (New Mexico), pp. 361-380.
- _____. 2012a – *Los Defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600*. Mérida, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- _____. 2012b – La negociación indígena en el Imperio Ibérico: aportes a su discusión metodológica, *Colonial Latin American Review*, vol. 21 (3), New York, pp. 391-412.
- _____. 2012c – Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española, *Nuevos Mundos Mundo Nuevo*. París, en línea: <http://nuevomundo.revues.org/63939>.
- _____. 2011 – El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI, *Cuadernos Intercambio*, vol. 8 (9), Costa Rica, pp. 229-248.
- _____. 2010 – Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo XVI, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 96 (2), París, pp. 75-100.
- _____. 2010b – La frontera en el discurso de los caciques chontales (siglo XVI), en Bernabeu Albert (coord.), *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, pp. 209-230.
- _____. 'Tenía la tierra carteadá': transferencias e hibridación en una rebelión maya de finales del siglo XVI, in Ruiz Medrano, *Disidentes, heterodoxos*, en prensa.
- Dussel, Enrique, 1970 – *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélistes de l'Indien (1504-1620)*. Wiesbaden, Steiner Verlag.
- Duve, Thomas, 2013 – European Legal History—Global Perspectives, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, Frankfurt am Main. URL: <http://ssrn.com/abstract=2292666>.
- _____. 2010 – El derecho canónico y la alteridad indígena: el discurso jurídico sobre los indios como neófitos, in Roland Schmidt-Riese y Wulf Oesterreicher (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlin, De Gruyter, pp. 133-162.
- _____. 2004 – La condición jurídica del indio y su condición como *persona miserabilis* en el Derecho indiano, in Mario G. Losano (coord.), *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud América*. Milano, Giuffrè Editore, pp. 3-33.
- Encinas, Diego de, 1946 – *Cedulario Indiano*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Farriss, Nancy, 1992 – *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Gabbert, Wolfgang, 2004 – *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatan since 1500*. Tucson, University of Arizona Press.
- Giudicelli, Christophe, 2010 – Hétéronomie et classifications coloniales. La construction des « nations » indiennes aux confins de l'Amérique espagnole, XVI-XVII siècles, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, en línea: <http://nuevomundo.revues.org/59411>.
- _____. 2009 – *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras de las Américas*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Casa de Velázquez, El Colegio de Michoacán.
- Glave Testino, Luis Miguel, 2008 – Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646), *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 34, Madrid, pp. 85-106.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1990 – *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México, El Colegio de México.
- González de San Segundo, Miguel Ángel, 1995 – *Un mestizaje jurídico: el Derecho Indiano de los indígenas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Greenblatt, Stephen, 1991 – *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago, University of Chicago Press.
- Guerra, François-Xavier y Annick Lempérière (coords.), 1999 – *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, 2008 – Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia, traducción de Ernan Von Der Walde, *Antípoda*, vol. 7, Bogotá, pp. 234-255.
- Hanks, William F., 2010 – *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley, University of California Press.
- Hillerkuss, Thomas, 1993 – Los méritos y servicios de un maya yucateco principal del siglo XVI y la historia de sus probanzas y mercedes, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 13, México, pp. 9-39.
- Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.), 2007 – *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Honores, Renzo, 2014 - El licenciado Polo Ondegardo y el Derecho Consecutinario en el Perú del siglo XVI, mss. pp. 68.
- Huamanchumo de la Cuba, Ofelia, 2013 - *Encomiendas y cristianización. Estudio de documentos jurídicos y administrativos del Perú, siglo XVI*. Piura, Universidad de Piura, Instituto de Estudios Humanísticos.
- Instrucciones a los frailes jerónimos, 1516, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*. Madrid, Imprenta de Frías y Compañía, 1867, vol. XI.
- Kellogg, Susan y Ethelia Ruiz Medrano (eds.), 2010 - *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder, University Press of Colorado.
- _____ y Barry D. Sell, 1997 - We Want to Give Them Laws: Royal Ordinances in a Mid-Sixteenth Century Náhuatl Text, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México, pp. 325-367.
- _____ 1995 - *Law and Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Kenneth, Adrien J. (ed.), 2002 - *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington, Scholarly Resources.
- Krotz, Esteban (coord.), 2008 - *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Universidad de Oriente.
- Landa, fray Diego de, 1994 - *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar por María del Carmen León Cazares. México, Dirección General de Publicaciones del Conaculta.
- Lara Cisneros, Gerardo, 2009 - *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lempérière, Annick, 2004 - *Entre Dieu et le roi, la république. Mexico, XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, Les Belles Lettres.
- Lira González, Andrés, 1972 - *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Llanes Salazar, Rodrigo, 2011 - Simulacros étnicos. Etnicidad y desigualdad entre los mayas de Yucatán, en Scotti y Zárate, *Etica Pubblica*, pp. 213-220.
- Lopez da Silva Macedo, Silvia, 2013 - Pourquoi nous appelez-vous Indiens? La catégorie d'Indien et son appropriation par les populations autochtones au Brésil, en Bellier, *Les peuples autochtones*, pp. 75-92.
- Manzano Manzano, Juan, 1967 - Las leyes y costumbres indígenas en el orden de prelación de fuentes del Derecho Indiano, *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, vol. 18, Buenos Aires, pp. 13-64.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), 2005 - *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menegus Bornemann, Margarita, 1992 - La costumbre indígena en el derecho indiano, 1529-1550, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 4, México, pp. 151-159.
- Owensby, Brian P., 2008 - *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press.
- Pagden, Anthony, 1995 - *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, C. 1500-C. 1800*. New Haven, Yale University Press.
- _____ 1990 - Rights Property and Legitimation: Some Observation on a Sixteenth-Century Image of the Indian and his Social World, in *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 61-76.
- Paul, Joanne (ed.), 2012 - *Governing Diversity: Democracy, Diversity and Human Nature*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena, 2000 - *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez-Rocha, Emma, 1998 - *Privilegios en lucha: la información de doña Isabel Moctezuma*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Postero, Nancy, 2013 - Introduction: Negotiating Indigeneity, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 8 (2), San Diego, pp. 107-121.
- Quezada, Sergio, 2014 - *Maya Lords and Lordship: The Formation of Colonial Society, 1350-1600*. Norman, University of Oklahoma Press.
- _____ 1993 - *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México, El Colegio de México.
- _____ 1989 - Don Juan Chan: un cacique yucateco anti-idolátra, *Mayab*, vol. 5, Barcelona, pp. 41-44.
- _____ y Anabel Torres Trujillo, 2010 - *Tres nobles mayas yucatecos*. Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán.
- _____ y Tsubasa Okoshi Harada, 2001 - *Los papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quijano, Francisco, 2012 - Alonso de la Veracruz: Natural Law, Dominion and Political Legitimacy in Native American Governance, in Joanne Paul (ed.), *Governing Diversity*, pp. 89-106.
- _____ 2008 - Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos posturas ante el gobierno indígena en Michoacán, en Velasco Gómez (coord.), *Significación política*, pp. 273-288.
- Restall, Matthew, 2002 - Gaspar Antonio Chi: Bridging the Conquest of Yucatán, in Adrien Kenneth, *The Human Tradition*. Wilmington, Scholarly Resources, pp. 6-21.
- Restall, Matthew, 1997 - *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. Stanford, Stanford University Press.
- Robin Azevedo, Valérie y Carmen Salazar-Soler (eds.), 2009 - *El Regreso de lo Indígena: retos, problemas y perspectivas*.

- Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rolando Ordoñez Cifuentes, José Emilio (coord.), 2003 – *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Román Gutiérrez, José, Enrique Martínez Ruiz y Jaime González Rodríguez (coords.), 2002 – *Felipe II y el oficio de rey: la fragua de un imperio*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Ruiz Medrano, Carlos Rubén (ed.), 2014 – *Disidentes, heterodoxos, profetas y reyes: otros rebeldes de la Nueva España*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis Potosí, en prensa.
- Ruiz Medrano, Ethelia, 2002 – Poder e Iglesia en Nueva España. La disputa del diezmo, in Román Gutiérrez, Martínez Ruiz y González Rodríguez, *Felipe II y el oficio de rey*, pp. 835-867.
- _____. 2010 – *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*. Boulder, University Press of Colorado.
- _____. 2010 – "Fighting Destiny: the Nahua Nobles and the Friars in the 16th Century Revolt of the encomenderos against the King", in Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg, (coords.), *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos confront the Spanish State*, University of Colorado Press, Boulder.
- Salazar-Soler, Carmen, 2013 – ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino, en Françoise Lestage y Carmen Salazar-Soler (coords.), *Fabriquer, traîner et gérer la différence: retour sur l'histoire, Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. París, en <http://nuevomundo.revues.org/66106>, 5 de junio de 2014.
- Scotti, Simona y Margarita Zárate (eds.), 2011 – *Etica Pubblica e Religioni*. Florencia, Edizioni Polistampa.
- Seed, Patricia, 2001 – *American Pensamiento: Invention of Indians and the Pursuit of Riches*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Stavenhagen, Rodolfo, 2013 – La protection des droits autochtones: le défi de la mise en œuvre, en Bellier, *Peuples autochtones*, pp. 7-12.
- Távarez, David, 2011 – *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press.
- Traslosheros, Jorge E., 2002 – El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México hasta 1640, *Historia Mexicana*, vol. 51 (3), México, pp. 485-516.
- Vázquez León, Luis, 2010 – *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velasco Gómez, Ambrosio (coord.), 2008 – *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- _____. 1992 – *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México, Conaculta.
- Weber, David J., 2005 – *Bárbaros: Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven, London, Yale University Press.
- Yannakakis, Yanna, 2010 – *Costumbre: A Language of Negotiation in Eighteenth-Century Oaxaca*, in Ruiz Medrano, Ethelia and Susan Kellogg (eds.) *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos confront the Spanish State*, pp. 137-173.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel, 2013 – Constitutionalisme pluraliste et peuples autochtones en Amérique latine. Du multiculturalisme à la décolonisation, en Bellier, *Peuples autochtones*, pp. 219-228.
- Zaballa Beascochea, Ana de y Jorge E. Traslosheros (coords.), 2010 – *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zavala, Silvio, 1981 – *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional.

NOTAS

- 1 Sobre estos avances y el contexto en el que se produjeron véase las excelentes síntesis de Irène Bellier (2013) e Yrigoyen Fajardo (2013). La primera autora se centra en la esfera internacional (Declaración 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 y Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007), mientras que la segunda analiza el advenimiento de un constitucionalismo multicultural y, en casos más recientes, plurinacional.
- 2 Sobre las contradicciones del multiculturalismo véase Hoffmann y Rodríguez (2007) y Guillaume Boccara (2010). Autores como Rodolfo Stavenhagen (2013) también insisten en los obstáculos institucionales, jurídicos, etcétera, a los que se enfrenta la aplicación de los principios declarados en los textos legales a favor de los pueblos indígenas. Acerca de la relación entre categoría étnica y desigualdad en Yucatán desde el periodo colonial hasta la actualidad, véase Wolfgang Gabbit (2004).
- 3 Los trabajos de Ambrosio Velasco Gómez (2008), Bartolomé Clavero (2008), Joanne Paul (2012) y Carmen Salazar-Soler (2013) adoptan un planteamiento similar.

- 4 Para una síntesis sobre esta nueva tendencia historiográfica véase Caroline Cunill (2012b). Como obra de referencia, se puede citar el volumen coordinado por Ruiz Medrano y Susan Kellog (2010).
- 5 Sobre estas proyecciones y sus consecuencias en la percepción y descripción de los pueblos indígenas, véase Greenblatt (1991) y Aínsa (1992).
- 6 Acerca del tratamiento de la información en el Imperio hispánico véase Brendecke (2012).
- 7 Sobre esta temática véase Carlos Sempat Assadourian (1990), Thomas Duve (2004) y Caroline Cunill (2011).
- 8 Las instrucciones de 1516 están inspiradas en un memorial de fray Bartolomé de las Casas del mismo año (Las Casas, 1958, vol. 110 y 1995, vol. 13).
- 9 Acerca del papel de los frailes como representantes de los intereses indígenas, véase Ethelia Ruiz Medrano (2002); sobre la protectoría eclesiástica, véase Enrique Dussel (1970); sobre los oficios de defensor de indios y de intérprete, véase Caroline Cunill (2012a y 2013); finalmente, sobre el Juzgado General de Indios véase Woodrow Borah (1985).
- 10 Sobre la educación de los indígenas en el periodo colonial existen numerosos trabajos; véase Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990) y Monique Alaperrine-Bouyet (2007). En cuanto a la traducción de algunos textos legales a las principales lenguas indígenas, se puede dar el ejemplo de las Leyes Nuevas de 1542. Sobre este tema véase Susan Kellogg y Sell (1997).
- 11 Acerca de la existencia de una nobleza indígena en México a lo largo del periodo colonial, véase Emma Pérez-Rocha (1998), Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (2000), Menegus Bornemann y Aguirre Salvador (2005), Sergio Quezada (2014).
- 12 Cédula en la que se aprueba las buenas costumbres de los indios que tenían desde la antigüedad para su buen regimiento y policía, año de 1555 (Encinas, 1946, IV: pp. 355-356). Sobre la existencia de un derecho consuetudinario indígena y su orden de prelación en las fuentes de derecho, véase Juan Manzano Manzano (1967), Margarita Menegus Bornemann (1992), Miguel Ángel González de San Segundo (1995) y Honores (2014).
- 13 Sobre la creación de esta personalidad jurídica colectiva y las prerrogativas que le estaban asociadas, véase Andrés Lira González (1972). Acerca de la tenencia de la tierra, véase Anthony Pagden (1990).
- 14 A este respecto, cabe subrayar que todavía hoy en día resulta difícil hacer valer los derechos lingüísticos que fueron concedidos a las lenguas indígenas en las legislaciones nacionales e internacionales (Ordoñez Cifuentes, 2003; Krotz, 2008).
- 15 Para un estudio pormenorizado de los contextos semánticos en los que aparece la palabra indio en el periodo colonial, véase Raúl Alcides Reissner (1983).
- 16 La traducción es mía. Para corroborar sus conclusiones, Silvia Lopez da Silva cita las reflexiones que hace Manuela Carneiro da Cunha en su obra *Cultura com Aspas* (2009). Coincide con Anath Ariel de Vidas y Odile Hoffmann (2011), quienes distinguen las categorías impuestas a indígenas y africanos por los Estados nacionales de las múltiples subcategorías que adquieren un valor operativo en las construcciones identitarias de estas poblaciones tanto en México como en Colombia.
- 17 Sobre los conceptos de transferencia, hibridación y re-significación, véase Thomas Duve (2013).
- 18 Sobre la formación, carrera y vida de Gaspar Antonio y su linaje (los Xiude Maní), véase Hillerkus (1993), Quezada y Okoshi Harada (2001), Matthew Restall (2002) y Quezada y Torres (2010).
- 19 Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), México 97, Probanza de don Pablo Paxbolón, cacique de Tixchel (1576). AGI, México 131, N. 51A, Probanza de don Jorge Canul, cacique de Tenabo (1601). AGI, México 140, R. 2, Probanza del capitán don Juan Chan, cacique y señor natural de Chancenote y sus sujetos (1622). Los dos últimos documentos fueron transcritos y publicados por Quezada y Torres (2010, pp. 135-149). Un detallado análisis de la situación político-militar en las zonas fronterizas o montañas de Yucatán a lo largo del periodo colonial se encuentra en Pedro Bracamonte y Sosa (2001).
- 20 Para ilustrar este punto nos remitimos a Sergio Quezada (1989) y a Caroline Cunill (2010b).
- 21 Para estos aspectos nos remitimos a los trabajos de Brian Owensby (2008), Ana de Zaballa y Jorge Traslosheros (2010) y Huamanchumo de la Cuba (2013).
- 22 La información presentada fue extraída del juicio por idolatría que el cura del pueblo de Peto abrió en contra de Francisco Pech y otros mayas de dicho pueblo en 1598. Una copia del documento fue incluida en la probanza de méritos y servicios que elaboro este clérigo en 1599. AGI, México 292, 28 fols., Probanza del clérigo Baltasar de Herrera (1599). Una detallada discusión acerca de este juicio se encuentra en Caroline Cunill (2010). Para una reflexión general sobre el contexto en el que se produjo la represión de la idolatría en el Yucatán del siglo XVI, véase John Chuchiak (2005).
- 23 AGI, Patronato 20, N. 5, R. 25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Leguizamo, Mérida, 13 de mayo de 1604, en el expediente formado a instancias del capitán Pedro de Ochoa de Leguizamo sobre el descubrimiento y conquista del valle de Suchicane en Nueva España (1605). Cabe señalar que hemos realizado un análisis completo del juicio criminal que se abrió en contra de Andrés Cocom en un artículo que se encuentra en proceso de publicación en un libro colectivo sobre las reivindicaciones políticas indígenas en el periodo virreinal coordinado por Carlos Rubén Ruiz Medrano.