

PACTO ENTRE REY LEJANO
Y SÚBDITOS INDÍGENAS.
JUSTICIA, LEGALIDAD Y POLÍTICA
EN NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVII

Brian P. Owensby
University of Virginia

[...] quia iuxta pactum, vel conuentionem factam inter regnum
et regem, eius potestas maior, vel minor existit.

[...] según el pacto o convenio que hacen el reino y el rey,
el poder de éste es mayor o menor.

Francisco Suárez, *De Legibus/Tratado de las leyes y de Dios
legislador* (iii.iv.v)

La grandeza, i poder de Rei no està en si mismo, sino en la voluntad
de los Súbditos. [...] Para su conservacion à menester el Pueblo a su
Rei[...].”

Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano
representada en cien empresas*, emp. 38

PLANTEAMIENTO

Antes de la invasión española del Nuevo Mundo en el
siglo XVI, jamás se había construido un orden impe-
rial fundamentado en la noción de un “pacto” entre un rey

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2010

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2010

conquistador y una población vencida. Durante el auge de la Roma imperial, romanos y extranjeros estuvieron regidos por una misma ley, pero sin que los derrotados jugaran un papel activo en el arreglo político, y mucho menos que se vieran como pactantes con el emperador. Y aunque los reyes españoles no contemplaron explícitamente desde un principio un pacto con los indios, y mucho menos se imaginaron tal cosa los conquistadores, a lo largo de los siglos XVI y XVII se fue desarrollando una relación de pacto entre un rey lejano y un vasallo conquistado mediada por el sistema de justicia. Esta fue una de las grandes novedades de la matriz política en la América española.

Discernir esta novedad no ha sido fácil para los historiadores. Presos de una visión ilustrada de las formaciones políticas, hemos asumido que la falta de una constitución explícita y reconocida como tal señala la ausencia de una práctica política viable y legítima en relación con los súbditos indígenas, y que por esta razón la política imperial para con los indios no llegó más allá de un martirio de indefensos. Por otra parte, cautivos de la idea de una monarquía absoluta que proyectaba su poder uniforme y consistentemente sobre la realidad americana, no hemos percibido el frágil andamiaje de alianzas tácitas que sostenían el poder real y las tenues conexiones ideológicas y políticas que ligaron al rey con los indios durante los siglos XVI al XVIII.¹ En breve, no hemos sabido dibujar, más que en pinceladas crudas, una política entre el rey y sus súbditos indios.

¹ Véase CAÑEQUE, *The King's Living Image*, para una perspectiva revisionista sobre el supuesto absolutismo de la corona española durante esta época. Véase también ESPINOSA, *The Empire of the Cities*, pp. 25-26.

Un cuadro más pormenorizado de esta política debe empezar con una investigación de lo que Francisco Suárez proponía al aludir a un “pacto” entre rey y reino. Al comienzo de la sección citada, invocando la Sagrada Escritura, Suárez nota que “el reino está por encima del rey” (“*regnum esse supra regem*”) porque así lo ha determinado Dios. Es decir, el rey, por el mero hecho de serlo, no tiene el poder de negarle al pueblo su participación en el conjunto político llamado *civitas*. El monarca que lo pretende se vuelve tirano. Así también entendía el asunto Diego de Saavedra Fajardo en la empresa citada.² Es más, según Saavedra, no había “mayor infelicidad, que mandar a los que por temor obedezan, i dominar a los cuerpos, i no a los animos: Esta diferencia ai entre el Principe justo, i el tyrano. [...] Al Tyrano le parece forzoso el mantener lo[s] Súbditos con el miedo, porque su Imperio es violento, i no puede durar sin medios violentos”.³ Dicho de otra manera, los súbditos, como parte de su sujeción a la autoridad real, consentían ser regidos por un rey justo que gobernaba con leyes en vez de con violencia.

El “pacto” aludido encarnaba este consentimiento, no por representación directa, sino por un encuentro de ánimos expresados en los arreglos jurídicos y cotidianos del imperio real, las leyes y sus procedimientos, los tributos y sus obligaciones. Según Diego de Covarrubias, en el diccionario elaborado contemporáneamente al *De legibus*, por “pacto” se entendía “concierto y asiento”.⁴ “Concertar”, a

² SUÁREZ, *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*, pp. 207-208; SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político-cristiano*, emp. 38, f. 253.

³ SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político-cristiano*, pp. 253-255.

⁴ COVARRUBIAS, *Tesoro*.

su vez, derivaba del latín *componere* y giraba en torno de otros conceptos tales como *acordar*, *concordar*, *conformar* y *convenir*. Un “acuerdo”, según Covarrubias, era “la resulta de la junta de una congregación en que todos de un corazón han venido”, y “concordia” tenía el sentido de “componer voluntades discordes”. “Conformar” o estar conformes significaba “ser de un acuerdo y de una voluntad”. “Convenir” en el *Tesoro* se define como “ser de un mismo parecer y dictamen, conformarse con el de otros y sentir y seguir lo propio de ellos”.⁵ Es decir, la teoría política española de la época sostenía la idea de que el rey y sus súbditos se relacionaban mediante un “pacto” o “convenio” expresado por medio de la totalidad de vínculos legales entre partidos. O como concluye Suárez, “la ley ni procede de los súbditos en cuanto tales, sino que es el consentimiento del rey a la elaboración de la ley”, y de esta manera, el “legislador soberano lo es no sólo el rey sino el rey con el reino”.⁶

Claro está que el pacto suareciano ni se plasmó automáticamente por la bondad real, ni fue concretizado o explícitamente enunciado como tal. El imperio español no estuvo, como tampoco lo estuvieron las contemporáneas monarquías europeas hasta fines del XVIII, basado en una estrecha noción constitucional, lo cual no significa que el rey gozara de completa libertad de acción, en particular en el Nuevo Mundo. Más bien, el imperio español se sostuvo a partir de la década de 1520 sobre tres sólidos pilares. Una intrincada estructura institucional articulaba el poder

⁵ COVARRUBIAS, *Tesoro*, pp. 15-16, 342, 345, 349, 350, 793. Véase también REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, vol. A-C, pp. 472, 473, 475, 481, 504, 575, 576; vol. O-Z, pp. 72, 343.

⁶ SUÁREZ, *De Legibus*, vol. II, 279 (iii, xix, vi).

municipal con la autoridad real y permitía un marco de control legal sobre las operaciones gubernamentales.⁷ Un cuerpo discursivo formado por juristas, tratadistas, teólogos, burócratas eclesiásticos, consejeros, jueces y oficiales reales generaba divergencias de opinión y desacuerdos políticos, asegurando que la ideología y el ejercicio del poder desde los más altos niveles no fueran monolíticos. Finalmente, el acceso de los vasallos a la justicia real garantizó que hasta los más vulnerables pudieran expresar sus quejas y ser oídos, incluso los indios. De hecho, la conocida máxima de Ulpiano –“El soberano no es [tá] obligado por las leyes” (*Princeps legibus solutus est*)– se halla, sin más, lejos de describir la realidad política americana. Aunque un rey tuviera aspiraciones absolutistas, la corona nunca fue absoluta sino que su poder dimanó de las múltiples negociaciones a las cuales se vio obligada por el sistema gubernamental, las circunstancias locales y la cultura política que formaban el telón de fondo para todas sus acciones.⁸

Esto no significa que el Nuevo Mundo fuera un paraíso para los indios. Sabemos que fueron explotados, a menudo abusivamente por los encomenderos, mineros y hacendados españoles que dominaron los circuitos económicos y políticos locales. Sabemos también que los corregidores y otros oficiales a cuyo cargo estaba la defensa de los indios muchas veces actuaron más bien como expoliadores. Por

⁷ Véase ESPINOSA, *The Empire of the Cities*, p. 31. Espinosa insiste en que este sistema representa un constitucionalismo español. Que se use o no, esta etiqueta importa menos que se entienda el sistema en toda su complejidad.

⁸ OWENS, “*By My Absolute Royal Authority*”, véase en particular el cap. 8, “The paradox of absolute royal authority”.

esta razón, no se puede tomar a “los indios” por una simple sinécdoque del “reino”, ya que los españoles y las castas, en sus múltiples fracciones, también influyeron en el disputado “consentimiento” que fundamentaba la cultura política novohispana. En este ensayo me limito a los indios porque en la historiografía son los que por ser víctimas de la conquista se supone tuvieron menos influencia en la vida política, fuera de excepcionales rebeliones. Mediante un examen de la situación en Nueva España y un análisis de las ideas suarecianas, propongo que la óptica del “pacto” proporciona una manera de entender cómo, a pesar de las pesadumbres de sus vidas, los indios lograron a lo largo de los siglos XVI y XVII establecer un vínculo político con el monarca español.⁹

LA INCORPORACIÓN DE LOS INDIOS
AL SISTEMA LEGAL HASTA 1600

Entre 1519 y 1521, mientras Cortés sitiaba Tenochtitlan, la capital de los aztecas, en el reino de Castilla se desató una guerra civil conocida hoy como la revuelta comunera.¹⁰ Al

⁹ Entre los primeros historiadores modernos latinoamericanos en recurrir al concepto de “pacto” para describir la relación entre metrópoli y colonia está el historiador económico brasileño PRADO JR. con su *Formação do Brasil Contemporâneo* y luego NOVAIS con su *Portugal e Brasil*. Véase BICALHO, “Pacto colonial”, pp. 86-87. La diferencia entre estos historiadores y la proposición defendida en este artículo es que yo sostengo que pacto, como categoría analítica, sólo se puede entender en relación con su significado en la teoría y práctica histórica de los siglos XVI y XVII. Véase también DANIELS y KENNEDY (eds.), *Negotiated Empires*.

¹⁰ La historiografía sobre la revuelta comunera es enorme y disputada. Véase MARAVALL, *Las comunidades de Castilla*; HALICZER, *The Comuneros of Castile*; PÉREZ, *La revolución de las comunidades de Castilla*; SÁNCHEZ LEÓN, *Absolutismo y comunidad*.

cabo de la rebelión, Carlos V promulgó una serie de reformas –parlamentarias, fiscales, administrativas y judiciales– que buscaban responder a las quejas de los sublevados y asegurar el reino contra semejantes alzamientos. Según recientes investigaciones, estas reformas crearon una nueva base para el ejercicio del poder real y la expansión del imperio español. Insiste Aurelio Espinosa en que después de la revuelta, el gobierno español se trasformó en un instrumento para regir un imperio de municipios autónomos, encabezados por un monarca obligado a administrar por el bien común y juzgar según criterios de justicia.¹¹ Es decir, al momento en que nacía el imperio de ultramar, las estructuras de gobierno y leyes españolas pasaron por profundas transformaciones.

Un cambio que tuvo mayor impacto en México fue el traslado de un renovado sistema jurídico. En 1522, apenas cumplida la conquista de Tenochtitlan, Carlos V emprendió una reforma judicial en España reconociendo las demandas que habían hecho estallar la revuelta comunera. Creó un sistema de apelación administrado por letrados escogidos por sus méritos y letras y mandó que las justicias locales en cualquier parte del imperio estuvieran sujetas a residencias para combatir la corrupción. Con la derrota de los mexicanos y la subordinación de los demás indios, tanto enemigos como aliados, la gran cuestión política para el imperio español fue decidir si estos indígenas serían o no vasallos del rey de España, con pleno acceso a la justicia. Ya en 1518 esta pregunta se había resuelto, por lo menos en teoría, en

¹¹ ESPINOSA, *The Empire of the Cities*, pp. 18-19 y cap. 4. Véase también OSORIO, *Inventing Lima*, p. 2.

lo tocante a los indios del Caribe. En instrucción dirigida al juez de residencia de La Española, Carlos V mandó que todos los indios que “tienen tanta capacidad y habilidad que podrán vivir por sí en pueblos políticamente” fueran reconocidos como “nuestros vasallos sin estar encomendados a cristianos españoles”.¹² Claro, mucho se escondía tras las palabras capacidad y habilidad, ambigüedades que permitieron abusos por parte de los encomenderos que se apoderaron de las vidas indígenas.

Desde la perspectiva del rey, esta manifestación de solicitud tenía perfecta razón ideológica y política: si los encomenderos lograban dominar a la población india por completo, no habría vasallos en el lejano Nuevo Mundo más que los pocos y codiciosos conquistadores. Nada parecía más propicio a la formación de una aristocracia con pretensiones de autonomía. Como bien se sabe, esta instrucción les valió poco a los naturales antillanos. Los encomenderos reconocían escasos límites en su tratamiento de los indios, a pesar de las Leyes de Burgos promulgadas en 1512.¹³ Igual que éstas, el pronunciamiento de 1518 no se hizo cumplir por falta de un mecanismo legal. Sin protección jurídica o práctica y sujetos a presiones despiadadas de los encomenderos y mineros, y víctimas de la ineludible mortandad de las epidemias, los indios isleños fueron exterminados hacia mediados de la década de 1520.

A partir de la conquista de Tenochtitlan en 1521, la cuestión del estado legal de los indios se presentó de nuevo, aho-

¹² La reina Juana y el rey Carlos al juez de residencia en La Española, Zaragoza, 9 de diciembre de 1518, CDI, Ultramar, 9:92-93, 92, citado en ESPINOSA, *The Empire of the Cities*, p. 266, n. 34.

¹³ BORAH, *Justice by Insurance*, pp. 18-24.

ra con la experiencia antillana como piedra de toque. Cortés, por su parte, en vista de la devastación en las islas, dudaba en extender la encomienda a México. Temía que los conquistadores acabaran con los indios tal como lo habían hecho en La Española. No obstante, cedió ante una realidad política insólita, recomendando al rey que los conquistadores recibieran indios en encomienda. Si no hubo mayores bajas durante los primeros años de la ocupación de Nueva España, fue porque la población autóctona era enorme comparada con la española: unos 20 000 000 contra unas centenas y luego unos miles de españoles y negros importados de África. Pero a medida que los encomenderos subyugaron los principados o señoríos indígenas, iba subiendo el número de muertos por motivos de violencia, sobreexplotación y enfermedad.

Con plena conciencia de la hecatombe antillana, Carlos V respondió con legislación protectora a la creciente amenaza a los indios mesoamericanos. En 1530, promulgó reglamentos para gobernadores provinciales, insistiendo en que los indios gozaran de procesos breves en sus pleitos privados y que así tuvieran aliciente para litigar contra los peores excesos de los caciques, que respondían a los encomenderos. También ordenó quiénes se nombrarían regidores indios, tanto en México como en todos los pueblos, y qué alguaciles indios participarían en las investigaciones judiciales.¹⁴ En 1535 estableció el virreinato de Nueva España, mandando a Antonio de Mendoza, el primer virrey, para que administrara la justicia y produjera una relación de las comunidades novohispanas, incluso los pueblos de indios.¹⁵

¹⁴ BORAH, *Justice by Insurance*, pp. 36-37.

¹⁵ ESPINOSA, *The Empire of the Cities*, pp. 265-269.

Estas medidas y sus secuelas produjeron un enorme e imprevisto impacto sobre las comunidades indígenas. Según Borah, el acceso al aparato legal contribuyó poderosamente al trastorno de las sociedades indígenas. Estructuras de poder y relaciones sociales con profundas raíces históricas comenzaron a disputarse entre las élites indígenas de antaño y capas sociales antes subordinadas, principalmente ante justicias españoles. Los pueblos de indios litigaron entre sí sobre tierra, tributo y privilegio. Los caciques se vieron desafiados no sólo por españoles, sino también por oficiales indios inferiores y, con el avance de las décadas, por macehuales, la gente del común entre los indios. Aquellos que aprendieron castellano y absorbieron ciertas costumbres españolas abrieron un espacio de maniobra en relación con la antigua nobleza indígena, porque el dominio del castellano les proporcionaba ciertas ventajas en los procedimientos legales.¹⁶ Así, las peticiones y el litigio ante jueces españoles ayudaron a disolver las articulaciones políticas del mundo indígena, dejando no tanto un caos, sino una situación desquiciada e híbrida de nuevas posibilidades, resultado de la combinación del sistema legal español con elementos y expectativas desmontados de sistemas indígenas preexistentes.¹⁷

La contienda sobre el estado de los indios en el nuevo orden no se dio en un vacío ideológico. Aunque los monarcas católicos habían discordado en un inicio sobre la liber-

¹⁶ BORAH, *Justice by Insurance*, pp. 37-38.

¹⁷ Sobre la ley y el derecho entre los indios antes de la conquista véanse ZURITA, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, pp. 29, 102; SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 2, p. 81; OFFNER, *Law and Politics in Aztec Texcoco*, pp. 47-86, 242-255.

tad de los indios –en 1503 la reina Isabel declaró que los indios eran libres y no siervos, y en el mismo año el rey Fernando mandó que se dieran en encomienda a los españoles–, a finales de la década de 1520 se había formado un consenso oficial según el cual los indios eran “hombres libres, no esclavos”.¹⁸ Esta postura fue crucial en la formación de una ideología y definió la relación entre la corona y los indios conquistados. En 1534 el teólogo Francisco de Vitoria, asesor del rey para asuntos indianos, no sólo estableció los límites de la ambición imperial. También dejó claro que los indios no eran ni extranjeros ni bárbaros, sino “verdaderos vasallos del emperador, como si hubiesen nacido en Sevilla”.¹⁹ Como vasallos, les tocaba la misma solicitud real de que gozaban los españoles y así el mismo derecho de buscar la justicia. Lejos de ser un árido ejercicio escolástico, las intervenciones teológicas y legales de Vitoria y otros influyeron en las vidas de los indios.²⁰ Por ejemplo, las Nuevas Leyes, promulgadas por Carlos V en 1542 con el propósito de abolir las encomiendas, siguieron estrechamente las elecciones dictadas por Vitoria en Salamanca en 1539. Y si

¹⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*. Esta posición fue mantenida por el tratadista Juan Solórzano y Pereira más de un siglo después. Véase SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, vol. I, p. 578 (lib. II, cap. XXVIII, núms. 10 y 13: los indios “son vasallos libres, y no esclavos en ningún modo” y se mandan “tener, tratar, y juzgar como a los vasallos de España”).

¹⁹ HERA, “El derecho de los indios a la libertad y la fe”, pp. 89-181. Véase también VITORIA, *Political Writings*, pp. 231-292, “De Indiis”/“On the American Indians”; HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*.

²⁰ Para un resumen de la controversia hasta 1550 véase HANKE, *All Mankind is One*, pp. 3-56.

no llegaron a cumplirse por la oposición de los encomenderos, se puede decir que pusieron los cimientos de la legislación protectora que a lo largo del siglo xvi buscó proteger a los indios de los abusos más notorios.

Hacia mediados del xvi el tono de la disputa sobre el estado de los indios se agudizó una última vez. El debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda ante un grupo de juristas y teólogos nombrados por el Consejo de Indias enfocó el punto clave que definiría el futuro de los indios: si poseían o no la capacidad para vivir políticamente y gobernarse dentro de una misma sociedad junto con los españoles. La historia de la controversia es ya bien conocida y no precisamos exponer los detalles.²¹ Basta notar que contra el argumento de Sepúlveda, que aseveró la inferioridad inherente de los indios, y por ende la necesidad de que fueran gobernados como “esclavos naturales”, Las Casas insistió en que aquellos indios habían nacido iguales a los demás hombres, con las mismas capacidades para gobernarse y participar en la vida colectiva cristiana y política.²² Como bien se sabe, nunca se dio una resolución oficial al

²¹ Véase HANKE, *All Mankind is One*.

²² La idea de “esclavo natural” como ser incapaz de autogobernarse tiene origen en Aristóteles. Tanto Sepúlveda como Las Casas argüían desde premisas aristotélicas. Difierieron en un punto empírico: ¿eran o no los indios seres capaces de gobernarse? Sepúlveda insistió en que no lo eran, y la prueba eran sus manifestos pecados contra la religión católica, como el sacrificio humano. Las Casas respondió que los indios no podían pecar porque no habían tenido la oportunidad de conocer la verdad. Mientras tanto, aunque su religión erraba, la forma y el rigor de sus creencias se asemejaban a las del cristianismo. Más aún, la forma de sus ciudades revelaba el instinto humano, derivado de la ley natural, para la vida política. HANKE, *All Mankind*, pp. 75-112.

debate. Pero el argumento de Las Casas resultó el que más influencia tuvo durante las siguientes décadas, por lo menos en círculos oficiales de poder real y burocrático. Es decir, si los encomenderos y muchos otros españoles en el Nuevo Mundo persistieron en cuestionar la capacidad de los indios de vivir políticamente, la corona, a partir más o menos de 1560, llegó a la conclusión definitiva de que los indios participarían en la sociedad novohispana como vasallos del rey, con las obligaciones de súbditos tributarios, el derecho de gobernar sus propias comunidades y la libertad de litigar sus quejas ante jueces españoles.

El dilema subyacente a este compromiso está claro. A final de cuentas, la gran riqueza de Nueva España no fue ni el oro ni la plata, ni aun la tierra, sino los propios indios. A la luz de esta realidad se puede vislumbrar la cuestión definidora de la posconquista: ¿quién iba a controlar a los indios macehuales? Los encomenderos y mineros querían mano de obra barata. Los oficiales y otros deseaban siervos dóciles. Los caciques indígenas anhelaban el poder que dimanaba del control directo sobre la distribución del trabajo de los indios. La corona buscaba una base tributaria para suministrar al proyecto de colonización. Los macehuales querían sobrevivir en una situación difícil.²³ Para los reyes el desafío político consistía en calibrar múltiples demandas que pesaban sobre la gente común, para que no se repitiera el desastre de La Española, es decir, tenían que encontrar una manera de equilibrar la explotación y la protección de los macehuales.

La corona estaba mal equipada para enfrentar esta tarea. El rey no tenía cómo ejercer el poder directo, por ser pocos

²³ Entre otros, véase GIBSON, *The Aztecs under Spanish Rule*, que describe en detalle esta complicada realidad.

los oficiales reales, muchos los indios y muy distantes las tierras de ultramar. Por esta razón dependía de los caciques, encomenderos y doctrineros para gobernar una enorme agregación humana entrecortada por profundas diferencias culturales. Pero los encomenderos apenas tenían interés en los indios más que como trabajadores. Los doctrineros, en gran parte, adoptaron la actitud de defensores de los indios contra los excesos de los encomenderos, abriendo así grietas de interés entre los mismos españoles. Por su parte, los caciques indios desde mucho tiempo atrás habían gozado del mando sobre sus súbditos. Buscaban continuidad de poderío en una realidad trastornada que había hecho trizas el antiguo pacto social y político de las sociedades autóctonas. Además, como ha observado Alejandro Cañeque, los oficiales reales, y en particular los corregidores y alcaldes mayores encargados de administrar y defender las comunidades indígenas, eran “menos que fidedignos instrumentos de la autoridad real”.²⁴

Al desafío de explotar y proteger a los indios se dio la respuesta de someterlos a una relación tutelar, como si fueran menores permanentes con “corta capacidad” intelectual.²⁵ Legalmente eran vasallos del rey, con los mismos derechos que otros vasallos. Como tutelares se les podía disciplinar para su propio bien y el bien común. No se puede dudar que este arreglo le haya convenido a la corona, pero esto no significa que haya sido una simple hipocresía. Los tratadistas y la corona reconocieron desde temprano que la dinámica

²⁴ CAÑEQUE, *The King's Living Image*, p. 76.

²⁵ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, vol. 1, p. 212 (lib. 2, cap. 4, núm. 27).

del Nuevo Mundo ponía en peligro a los indios, expuestos a los caprichos y la codicia de los encomenderos, los mineros y los hacendados, quienes veían en los “naturales” simples factores de producción.

Más que nada, faltaban una doctrina y una práctica legal para proteger a los indios contra tales excesos. El derecho español durante mucho tiempo había reconocido que la vulnerabilidad de los menores, los rústicos, los pobres, las viudas y los huérfanos que pasaban por el mundo sin amparo paternal merecían la atención especial del rey. Según *Las Siete Partidas*, “personas coitadas” merecían “mercet et piedat por razón de la mesquindat ó miseria en que vive[n]” y no debían sufrir “fuerza nin tuerto de los otros que son más poderosos que ellos”.²⁶ A pesar del alcance limitado de esta doctrina en la jurisprudencia española, a lo largo del xvi la corona la fue expandiendo, incorporando eventualmente a los indios como todo un pueblo dentro del ámbito del término. Hasta la década de 1560, se refería a veces a ellos como “miserables.” Después de 1570, fueron aumentando las referencias junto con una expandida conciencia de que los indios habían menester de privilegios especiales ante la justicia.²⁷

Hasta fines del xvi, esta expansión de la doctrina de los miserables no llegó a mucho en términos concretos. A pesar de la gran cantidad de cédulas expedidas por el rey, los decretos que favorecían a los indios raras veces se cum-

²⁶ *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid, RAH, 1807, t. 2, 2.10.2 (pp. 87-88), 3.18.41 (p. 570). Para una versión electrónica, véase <http://fama2.us.es.fde.lasSietePartidas>.

²⁷ Véase OWENSBY, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, cap. 3.

plieron y los indios quedaron con escasos recursos para remediar la situación. Los indios, desde los más capacitados hasta los menos favorecidos, se quejaban de las deficiencias del sistema jurídico.²⁸ Pedro de Gante, en carta dirigida al rey en 1552, comentó que los macehuales sufrían más que nadie porque los caciques indios les robaban para litigar en México. Según Alonso de Zurita, un indio noble criticó el sistema judicial del XVI, diciendo que los indios “nunca alcanzan lo que pretenden, porque vosotros sois la ley y los jueces y las partes y cortáis en nosotros por donde queréis y cuando y como se os antoja”.²⁹ Tales fueron los defectos del sistema y tan apretada la capacidad de los indios para enfrentarlos, que hacia 1580 se temía en círculos oficiales que la incorporación de los indios a la cultura legal española estaba a punto de fallar. Legalmente, los indios eran vasallos del rey y podían acudir a la justicia. En la práctica su acceso era limitado e inconsistente y a menudo, nulo.³⁰

Esta crisis de la legalidad en cuanto a los indios no encontró remedio hasta que el virrey Luis de Velasco II estableció el Juzgado General de los Indios en México en 1590-1592. Incumplida la promesa de integrar a los indios a un mismo orden político y legal con los españoles, el virrey resolvió crear una jurisdicción reconociendo institucionalmente

²⁸ Vale notar que el término “indio” no era descriptivo de una identidad unitaria. Entre los nativos del Nuevo Mundo se reconocían diferencias de lengua, cultura e historia. “Indio” se volvió un vocablo importante precisamente en el contexto legal, donde la doctrina de los miserables llegó a incluir que todos los nativos, “los indios”, no tenían amparo si no era la protección del rey.

²⁹ ZURITA, *Los Señores de la Nueva España*, p. 53.

³⁰ Véase OWENSBY, *Empire of Law*, pp. 54-56.

el estado miserable de los indios. El rey ofreció su apoyo al proyecto, concediendo ciertos privilegios legales, como procesos abreviados, la ayuda de procuradores por cuenta del juzgado y la presencia de intérpretes, involucrando en cualquier caso a una persona que hablara otro idioma que no fuera el castellano.³¹ Los indios respondieron con gran entusiasmo: en los primeros años del juzgado, centenas de comunidades e individuos presentaron peticiones. En 1595, con aparente satisfacción, el virrey Velasco, en carta dirigida a su sucesor, observó que donde antes la oficialidad imperial ignoraba las peticiones de los indios, ahora “con gran facilidad y brevedad representan sus quejas”.³² En las siguientes décadas, litigantes indios aprendieron a tener acceso al juzgado y al amparo de la justicia más como condición innegable de las posibilidades y límites de sus vidas bajo el gobierno español. He aquí el comienzo de un gran experimento jurídico-político.

REY JUSTO Y SÚBDITOS INDIOS EN EL SIGLO XVII

La idea de un “pacto” entre rey y reino tiene sus raíces en la visión tomista, y finalmente aristotélica de la naturaleza humana. Para santo Tomás, como para Aristóteles, el hombre es un “animal político”, pero un animal que organiza su vida mediante la razón, buscando siempre el conocimiento y la virtud de acuerdo con una sociabilidad natural. La razón se manifestaba sobre todo en la capaci-

³¹ La piedra de toque para el juzgado es BORAH, *Justice by Insurance*.

³² TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, t. 1, p. 318.

dad lingüística.³³ Como observa Suárez, “el hombre es un animal social y de una manera natural y recta tiende a vivir en comunidad”: “No es bien que el hombre esté solo”. Porque, como dice Cicerón, “[n]ada de lo humano le es más grato a Dios [...] que el que los hombres tengan entre sí una sociedad ordenada y perfecta, la cual se llama ciudad [*civitas*]”.³⁴ *Civitas*, advierten tanto Cicerón como Aristóteles, es la “perfecta congregación de hombres, que esparcidos antes por chozas en selvas o bosques, se juntaron en uno”.³⁵ Así, una “comunidad perfecta” es la que reúne a los hombres en un cuerpo moral gobernado de tal manera que todos los miembros de él se ayudan “mutuamente a un fin político”.³⁶ Esta mutualidad se inscribe dentro de una jerarquía y “el bien del súbdito consiste en someterse a la moción del superior” que tiene “por oficio buscar y procurar el bien común”. El superior no mueve al súbdito por coacción –ya que la sociedad, como un cuerpo, no puede coercerse ni a sí misma ni a sus partes– sino por medio de la ley, y “el súbdito –dice Suárez– se hará bueno si se somete a ella”. Esta ley, “para ser ley, debe ser justa [y] para ser justa es preciso que tienda a un fin bueno relacionado con el bien común”.³⁷

Desde esta perspectiva, el bien común está muy vinculado al poder legítimo. Este poder, según Suárez y otros

³³ BIGONGIARI (ed.), *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, pp. viii-x.

³⁴ SUÁREZ, *De Legibus*, II, p. 198 (iii, I, 3).

³⁵ Citado en SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, t. I, p. 514 (ii, xxiv, ix).

³⁶ SUÁREZ, *De Legibus*, II, p. 202 (iii, ii, 4). Véase también, SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, I, p. 232 (ii, vi, vi).

³⁷ SUÁREZ, *De Legibus*, I, 65 (I, xiii, 4); II, 198 (iii, i, 4).

escolásticos, dimana de Dios pero reside en la comunidad entera.³⁸ Por naturaleza, los hombres nacen libres; “por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro” desde un principio. Pero como ninguno tiene jurisdicción sobre otros, lo que funda el poder político es “un deseo especial o consentimiento general” para formar una comunidad, un deseo dado por Dios.³⁹ Es decir, el concepto autoridad no se puede desenmarañar del de comunidad; no son dos cosas por separado, sino dos caras de la misma moneda.⁴⁰ Esto nos da a entender que “el reino juega el papel de un asesor del rey para el establecimiento de la ley, y después debe seguirse la promulgación de la ley, y después la aceptación de los súbditos”.⁴¹

Para Suárez, estos principios no se limitaban a una sola comunidad humana: existía una unidad humana, tanto política como moral, que trascendía la diversidad de los pueblos. Esta unidad se extendía a todos los hombres, fueran extranjeros o no. Esta conclusión fue la revelación más notable de

³⁸ Véase HAMILTON, *Political Thought*, cap. II.

³⁹ SUÁREZ, *De Legibus*, II, 202 (iii, ii, 3 y 4).

⁴⁰ Esto es lo que distingue la teoría política escolástica de la teoría contractualista del siglo XVIII: “[Existe] una notable diferencia entre esta doctrina [la suareciana] y la teoría contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau. Aunque fundados en diferentes principios, todos ellos admiten o defienden que el estado natural del hombre es la libertad total individual: la sociedad es algo, no natural sino añadido por la libre voluntad humana como una necesidad para defender esta libertad, no como un bien apetecible [...]”. SUÁREZ, *Defensa de la fe católica*, p. xxiv. Un corolario de la teoría escolástica es que el Estado no debe aplastar a las individualidades de los miembros de la comunidad, más bien las debe “favorecer y reconocer [...] a que se desarrollen pujantes las personalidades, y no deberá absorberlas”. SUÁREZ, *Defensa de la fe católica*, p. xxix.

⁴¹ SUÁREZ, *De Legibus*, II, p. 279 (iii, xix, 6).

las insólitas relaciones entre mundos europeos y nativos de la América a partir de 1492. Pero como los hombres se dividían entre varios pueblos, no podía existir un solo “pacto” emanado del derecho natural que gobernara a todos, sino que la unidad se expresaba a través de buenas costumbres, comparadas con armonía.⁴² Es decir, la unidad existía en principio pero el conjunto concreto de la diversidad, el armazón de la convivencia humana, se tenía que construir para que existiera algo como un “pacto”. Vitoria, Suárez y muchos otros se esforzaron en articular esta visión a lo largo del siglo XVI.

Claro está que la aceptación de un pacto por los súbditos no es, y no puede ser, ni automática ni segura. Sólo las leyes justas obligan. Las injustas son nulas porque, según santo Tomás, “tales, más que leyes, son actos de violencia, y por tanto no obligan en conciencia”.⁴³ Una ley puede ser injusta por mirar por intereses particulares en vez del bien común, por imponer una carga sobre algunos y no otros “a quienes toca por igual la materia de la ley”, o por imponer una carga igualmente sobre todos sin reparar en diferencias de fuerza y capacidad.⁴⁴ La ley justa es la que, según san Agustín, “da a cada uno lo suyo”, máxima que repite *Las Siete Partidas*.⁴⁵ Cada miembro de una comunidad tiene su lugar en el conjunto, y el derecho debe tomar en cuenta la especificidad de ese lugar. La ley que opera sin reconocer este lugar es, por ende, injusta. Para cada persona, pues, el

⁴² Véase HAMILTON, *Political Thought*, p. 108; GARCÍA-GALLO, “El pactismo en el reino de Castilla”, pp. 141-168.

⁴³ SUÁREZ, *De Legibus*, I, p. 52 (i, ix, 14).

⁴⁴ SUÁREZ, *De Legibus*, I, p. 52 (i, ix, 14).

⁴⁵ San Agustín, *De quant. Animæ*, 9, 15; *Las Siete Partidas*, 3, p. 535 (iii, i, iii).

derecho es un espacio dentro del cual puede buscar lo que le toca según los lindes del bien común.

Ahora bien, hablar de un “pacto” entre rey y vasallos representa una ficción, en particular en el Nuevo Mundo; los indios no tenían representación en las cortes (como tampoco los criollos) ni llegaron físicamente a la corte real (con rara excepción) para presentar sus quejas o discutir los pormenores de decretos reales y sus efectos sobre una población tributaria. ¿En qué, pues, puede haber consistido un pacto entre un rey lejano y vasallos indígenas? ¿Qué significa decir que tal pacto se aceptaba entre súbditos indios? Y si la idea de un pacto está basada en la interacción entre rey y súbditos, ¿cuál fue la vía de su comunicación? Sostengo en lo que queda de este ensayo que el derecho en acción sirvió como principal conductor de tal intercambio, las peticiones, los pleitos, los litigios fomentados por indios litigantes, puestos con la ayuda o no de procuradores españoles, juzgados por jueces también españoles. Lo fue porque estas contiendas se procesaron a través de procedimientos establecidos y reconocidos, en vista de un gran corpus de leyes reales sobre el tratamiento de los indios.

Para entender bien esta relación, hay que comenzar con el papel del monarca español en la teoría política de la época. Tanto *Las Siete Partidas* como santo Tomás y los escolásticos del XVI expresaron claras ideas sobre los deberes y poderes del rey. Según *Las Siete Partidas*, el rey era “corazón et alma del pueblo”, designado por Dios para mantener la justicia y asegurar los derechos de cada quien, “que es vida y mantenimiento del pueblo”.⁴⁶ Santo Tomás asemejaba

⁴⁶ *Las Siete Partidas*, 2.1.5.

el rey a un “pastor” que posibilitaba la convivencia en una “sociedad de muchos” por su atención al “bien común”.⁴⁷ Para Mariana y otros tratadistas del XVI, el rey debía cuidar de los desamparados y escuchar las quejas de todos.⁴⁸ Felipe II concordaba. En cédula al virrey de Nápoles, en 1558, el rey recordó que el príncipe estaba obligado a oír al pueblo para que hubiera “buen gobierno”.⁴⁹ El rey, antes que todo, era un juez con obligación de administrar la justicia.⁵⁰

Esta obligación se expresaba a través del derecho. Todas las leyes, según el tratadista Domingo de Soto, debían tener como punto de referencia la comunidad como un todo.⁵¹ La tarea más importante del gobierno, y el deber máximo del rey, se entendía como “adjudicar entre intereses concurridos” para asegurar “la paz, que es el principal bien social”, porque, como dice santo Tomás, “la justicia se trata de las relaciones de los hombres unos con otros”.⁵² Es decir, la justicia era sinónimo de la paz social, la circunstancia en que cada miembro de la comunidad gozaría de lo que por derecho le tocaba. En el Nuevo Mundo, como reconoció el jurista Juan de Solórzano y Pereira, cumplir con este deber no resultaba nada fácil. En “provincias remotas y apartadas de sus reyes[...] los mandatos de los príncipes suelen

⁴⁷ AQUINO, *De Regime Principum ad Regem Cypri*, p. 3.

⁴⁸ MARIANA, *Del Rey y de la Institución Real*, cap. 5.

⁴⁹ ELLIOT, *Imperial Spain*, p. 249, citado en BRATLI, *Philippe II*, p. 234.

⁵⁰ Aunque las ideas de Bodino, según las cuales el rey era primero legislador en vez de juez, eran conocidas en España, la monarquía española de los Habsburgo se mantuvo firme en que el buen rey actuaba primero como juez. CAÑEQUE, *The King's Living Image*, p. 56.

⁵¹ Domingo SOTO, *De Iustitia et Iure*, 1.1.2.

⁵² PARRY, *The Spanish Seaborne Empire*, pp. 193-194; Tomás de AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, Q. 58, A. 9.

ser vanos o llegan flojos, y se descubre ancho campo a los que habitan o gobiernan para juzgar y tener por lícito todo lo que les pide o persuade su antojo”. Y particularmente en “nuestras Indias”, donde los “mandatos por apretados que sean” a menudo no son obedecidos por los oficiales del rey y otros españoles.⁵³

No sólo la distancia explicaba esta flojedad. La posición estructural de los naturales era tal, que para muchos españoles los indios representaban poco más que un recurso del cual aprovecharse. Testimonios de la codicia española abundan en las fuentes de la época. Juan de Mariana observó en 1599 que los ricos “acapararon todo y no queda nada para los pobres” y por esta razón “para el hombre que busca el poder, le es importunismo el pobre”.⁵⁴ O como aseveró Hevia Bolaños en su manual de práctica legal, escrito en el Perú en 1602, “es natural de los potentes oprimir a los pobres”.⁵⁵ También en el contexto del Nuevo Mundo, Solórzano y Pereira escribía a mediados del xvii que los españoles buscaban “enriquecerse por solo el sudor y trabajo ajeno”, en particular el de los indios. De la codicia de los españoles, y de muchos otros, y de la vulnerabilidad de los macehuales, no se podía dudar. Peor aún, los españoles se mostraban poco “atentos al amor y servicios de nuestros reyes”, por cuyo motivo convenía “procurar por todos los medios que fueran posibles que los súbditos estén muy dependientes de su rey”.⁵⁶

⁵³ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 1.12.25; 5.16.9-10.

⁵⁴ MARIANA, *Del Rey y de la Institución Real*, pp. 603-604.

⁵⁵ BOLAÑOS, *Curia Philipica*, 1, 50.11; 1, 57.19.

⁵⁶ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 2.5.18, 3.32.48.

Hacia el comienzo del siglo xvii, las condiciones de esta dependencia estaban ya asentadas, por lo menos en cuanto a los vasallos indios de la corona. Innumerables cédulas reales habían proclamado el buen tratamiento de los indios, aunque con efecto muy limitado durante el siglo xvi. La doctrina de los miserables, al expandir su ámbito, incluía a los indios como pueblo étnico y prometía ciertos privilegios ante la ley para contrapesar su situación de tributarios fácilmente abusados. El establecimiento del juzgado entre 1590-1592 creó un espacio oficial donde los afectados de toda Nueva España podían buscar remedio si fallaba la justicia local. En cuanto a las obligaciones tributarias debidas por los indios vasallos, se reconocía que sólo el rey gozaba de la autoridad necesaria para imponer los tributos y que el pago de tributos se tenía que suavizar para no sobrecargar a los indios (aunque aquí también la ley con frecuencia no se cumplía).⁵⁷ Es más, era principio establecido que recaudar el tributo con el único fin de enriquecer a la corona española o, peor, a individuos aprovechados, representaba un reto al “decoro de la justicia”.⁵⁸ Por esta razón, el no abusar de los indios en cuestión de tributos se basaba en el principio aceptado de que “todo tributo justo es una deuda de justicia”, y que si la ley tributaria era injusta, no podía obligar la petición del tributo.⁵⁹ Es decir, tanto el tributo como los mecanismos del derecho eran instancias de la justicia entendida como bien común y paz de la comunidad. He aquí los términos de un pacto político entre un rey

⁵⁷ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 6.8.1 y ss.

⁵⁸ Domingo SOTO, *De Iustitia et Iure*, i.i.ii.

⁵⁹ SUÁREZ, *De Legibus*, 5.18.6, 5.18.12.

tributario y vasallos indios –el derecho y el tributo como obligaciones recíprocas de la justicia.

EL PACTO EN LA PRÁCTICA

La vitalidad cotidiana de este pacto emana de documentos que consignan detalles de encuentros legales entre indios y entre indios y españoles en el siglo xvii. A partir de la década de 1590, nobles y crecientemente macehuales se acogieron con entusiasmo a los remedios legales disponibles. Presentaron peticiones de amparo ante jueces del juzgado y de la Audiencia. Litigaron disputas sobre tierras y posesión, libertad y condiciones de trabajo, tributos y diezmos, gobierno pueblerino y autonomía local, y sobre crímenes comunes y corrientes. Aprendieron las tácticas y el lenguaje del litigio y desde la perspectiva de hechos concretos, adaptaron y ampliaron ideas legales, como el amparo, la libertad, la posesión, la costumbre y el bien común.⁶⁰ Se apropiaron la idea de la justicia como principio ordenador de una existencia profundamente marcada por la incertidumbre y la explotación. Y a final de cuentas, articularon una respuesta política a sus circunstancias, aceptando su dependencia en relación con el rey, no como sumisos, sino como súbditos insistentes en sus derechos y conscientes de las mutuas obligaciones entre monarca y vasallos.

Esa mutualidad se manifestaba en grado molecular en la vida cotidiana de los indios. Si bien es cierto que el rey era “invisible” –en el sentido de que la mayoría de los súbditos, tanto indios como españoles, no conocieron el rostro

⁶⁰ Véase OWENSBY, *Empire of Law*.

del rey, o a lo más vieron su retrato durante un acto público—, no estaba ausente.⁶¹ Su presencia era virtual, hablada, aludida, simbolizada, imaginada, emblematizada, referida y representada en todos los cantos del día a día, y en particular en lo que se relacionaba con el derecho: en actos de posesión de tierras; en las acciones y palabras de oficiales indios que llevaban una vara real como símbolo de su oficio; en decretos y reales cédulas predicadas por pregones, anunciadas en misa y fijadas en las portadas de las iglesias; en discusiones de cabildos de indios; en peticiones, pleitos y litigios presentados ante alcaldes mayores o llevados a México; en mandamientos amparando a un partido contra los excesos y abusos de otro; y hasta en la horca.

Dentro del marco de este ensayo, sólo puedo vislumbrar algunos ejemplos de los densos zarcillos que unían la corona con sus vasallos indígenas. Principales entre ellos fueron las “infinitas cédulas, ordenanzas y provisiones reales” sobre el buen tratamiento de los indios, emitidas a lo largo de los siglos XVI y XVII.⁶² Estas leyes tuvieron como premisa la existencia de una sola sociedad novohispana que consistía en dos repúblicas, la de los españoles y la de los indios.⁶³ Como legislación, los mandamientos reales delinearon las relaciones entre indios y otros, definiendo los privilegios y obligaciones de los vasallos autóctonos del rey y deslin-

⁶¹ CAÑEQUE, *The King's Living Image*, pp. 36-37.

⁶² SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, II, 576 (ii.xxviii, vi).

⁶³ Aunque la unidad social novohispana se debatía durante el XVI, Solórzano y Pereira deja claro a partir del XVII que “las dos repúblicas de los españoles e indios, así en lo espiritual como en lo temporal, se hallan hoy unidas y hacen un cuerpo en estas provincias”. SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, I, p. 230 (ii, vi, i).

dando las acciones de sus vasallos españoles y castas. Por toda Nueva España, y en particular pero no exclusivamente en las áreas más pobladas, los indios estuvieron muy atentos a las cédulas del rey.⁶⁴ Muchas veces llegaron a saber de una cédula por vía oficial: en 1542, Carlos V mandó que las Nuevas Leyes se leyeran desde el púlpito de todas las iglesias y en 1609, Felipe III ordenó que una nueva ley que prohibía el servicio personal de los indios a los españoles se publicara por pregón en todas las cabeceras del reino, “para que llegue a noticia de todos y sepan lo que en su bien y utilidad he ordenado”.⁶⁵ En otras instancias, las cédulas aparecían en los pueblos de indios por vías inciertas. Por ejemplo, los vecinos de San Francisco Ystaquimastitlán en una petición dirigida al Juzgado General de Indios, en 1655, citaron “sedulas y mandamientos tocantes a nuestro amparo” recién llegados al pueblo, para que “nadie nos maltrate ni moleste a los naturales yndios”.⁶⁶ Que no se publicara una ley a veces suscitaba pleitos y hasta protestas entre los indios. En 1633, los naturales de Tistlantzingo, un pueblo cercano a Acapulco, pidieron y recibieron del virrey una copia del decreto que abolía los repartimientos y “en nombre de su majestad [...] dejando los indios en su libertad para que sirvan a quien mejor partido y tratamiento les hiziere o se ocuparen en los que les fuere mas conbiniente y la justicia los anparen en esto”.⁶⁷ También en 1633 en Xochimilco, en las afueras de México, 200 indios llegaron a la casa de Fran-

⁶⁴ Véase CUTTER, *The Legal Culture of Northern New Spain*, sobre una área más remota.

⁶⁵ KONETZKE, *Colección de documentos*, t. 2, p. 167.

⁶⁶ AGN, *Indios*, 18.35.26v-29v.

⁶⁷ AGN, *General de Parte*, 7.475.321r-322r.

cisco Ponce, teniente del alcalde mayor, con una copia del nuevo decreto del rey que prohibía el servicio personal de los indios a los españoles. Con “muchas voces” alzadas, el gentío insistió en que se debía fijar el decreto en el tianguis para que todo mundo verificara su contenido y supiera que los indios ya no estaban sujetos a servicio personal.⁶⁸

La presencia real, mediada por la ley, también se invocó incontables veces en actos de posesión de tierras. A lo largo del siglo XVII, grupos de indios y españoles se congregaron por toda Nueva España para atestiguar actos públicos en que se daba a una persona la posesión de un terreno. Con la presencia del alcalde mayor de una jurisdicción local, testigos indios y españoles presenciaron un ritual en el cual un demandante recorría los bordes de la parcela, arrancaba hierbas, tiraba piedras y simbólicamente despojaba a un intruso. Si no se voceaba oposición —y muchas veces sí se alzaba una voz contraria— el alcalde mayor u otro oficial que presidía el acto ponía a la persona en posesión de la propiedad en nombre de Su Majestad.⁶⁹ En un caso de 1660, los residentes de Santa Ana, cerca de Sultepec, pidieron al alcalde mayor una parcela de tierra, “como manda nuestro Rey y señor que se nos diera a entender que los españoles no tienen tierras ningunas”. El alcalde mayor estuvo de acuerdo y leyó el siguiente texto en náhuatl a los naturales del pueblo, en nombre del rey: “Venid aca hijos, saved que su magestad me manda en su decreto real que os dé la posesión: la qual os doy de todas vuestras tierras, para que las repartéis

⁶⁸ AGN, *Criminal*, 232.27.409r.-432v.

⁶⁹ Para una descripción de este acto, véase JUAN Y COLÓM, *Instrucción jurídica de escribanos*, p. 158.

a los naturales para que las siembren y busquen su sustento y paguen los reales tributos”.⁷⁰

También en el contexto político local se citaba la figura del rey. En pueblos de indios, los gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles y otros oficiales llevaban varas de justicia como emblema de su cargo y autoridad. Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Diego de Covarrubias, la vara servía de “signo y animadvertencia al pueblo, que cada uno de los susodichos [oficiales] en su tanto representa la autoridad real y así el más ínfimo destes ministros dice en las ocasiones: Teneos al rey”.⁷¹ Los oficiales indios se mostraban celosos de sus varas y eran agudamente conscientes de la conexión real que señalaban. Los indios poseedores de varas a menudo se quejaban cuando aldeanos o hasta españoles faltaban el respeto a la vara. En las afueras del pueblo de Guautitlán, en 1643, un mestizo asaltó al *tequitlato*, el cobrador de tributos. El oficial le rogó varias veces a su asaltante que se fuera “con Dios” y que respetara “la vara de la real justicia” y que mirara “a la vara del rey”. En 1650 en San Mateo, Coyoacán, el gobernador mestizo acusó a un macehual del pueblo de haber “echole pedasos la bara de la justicia que tal gobernador tenía en las manos, en presencia de mucha gente, asi españoles como naturales”. Testigos corroboraron el testimonio, diciendo que era cierto que el acusado “hizo pedasos la bara del rey que llebaba en la mano y que esto es publico y notorio porque lo bieron muchas personas”.⁷²

⁷⁰ AGN, *Tierras*, 1780.3.1r.-7r.

⁷¹ COVARRUBIAS, *Tesoro*, p. 952.

⁷² AGN, *Criminal*, 29.3.32r.-43v. Véase también AGN, *Criminal*, 267.4.53r.-73r.; 15.7.88r.-128v. (1626); 227.10.194r.-244v.

Esta suerte de referencia a la figura del rey pasaba de retórica o mero simbolismo. Peticiones y pleitos comunicaban la presencia real a través de la sustancia jurídica que fundamentaba la relación entre el rey y el súbdito unidos en un solo orden social. Por ejemplo, una banda de residentes de Tepetlixpa llegó a la capital en agosto 1629 con una copia de un decreto real de 1604.⁷³ Este documento, que habían guardado en la caja de comunidad del pueblo durante muchos años, comienza con las palabras “Su majestad el Rey”, y sigue describiendo la política real sobre las reducciones de indios. Según el decreto, las reducciones existían para que los indios “participen de la política christiana espiritual y temporal con la menos descomodidad suya que fuese posible”, porque no era natural que fueran “demarrados en las quebradas montes soledades y sin poblaciones”. Si algunos se vieran forzados a dejar sus tierras para congregarse en otro pueblo, podrían volver en el futuro y reclamarlas sin impedimento. Y si a su retorno “algunas personas” habían ocupado el terreno, el alcalde mayor las echaría y pondría en posesión a los “miserables yndios”, para que “no queden en ninguna manera en poder de los españoles”.

Esta expectativa de protección real se reiteró innumerables veces en las peticiones y pleitos de demandantes indios. En 1641, Juan Agustín de Coyotepeque, Guautitlán, lejos de México, presentó una petición pidiendo su libertad, porque Francisco Gómez, minero español, tenía presos a su esposa e hijo menor para que trabajaran en la mina. La situación, insistió la petición, contravenía “su libertad y

⁷³ AGN, *Indios*, 10.140.76r.-78r.

derecho natural y decretos de su Majestad”.⁷⁴ Pedía que el alcalde mayor libertara a su esposa e hijo y que los dejaran vivir y trabajar donde quisieran, de acuerdo con “el gran número de reales decretos” que protegían a los indios. Es decir, ya hacia mediados del xvii la imagen del rey estaba, en las imaginaciones indias, estrechamente vinculada con el concepto de derecho: en cierto sentido, el rey encarnaba el derecho. Por ejemplo, en 1655, algunos naturales de Texcoco buscando un mandamiento de amparo presentaron la siguiente petición al Juzgado General de Indios: “Decimos que sin embargo de abersenos despachado la Provisión Real que con devida solemnidad demostramos para que la justicia nos ampare”, dos sirvientes de Lorenzo de Monroy, “en contravención y quebrantamiento” de los mandatos del rey, llegaron al pueblo, ataron a Francisco Matheo y posiblemente lo llevaron a la hacienda de Monroy para trabajar.⁷⁵ En ésta, como en muchas otras peticiones y pleitos, confluyen la persona real, la letra de la ley, la protección del derecho, el poder del juez y el espíritu de la justicia para formar una sólida estructura ideológica y política desde la perspectiva de los vasallos más vulnerables en el imperio español del xvii.

Esta visión del rey justo, vivificada en los decretos reales, tenía como correlato una voluntad de sumisión a su autoridad. La principal señal de esta voluntad entre los indios fue el amplio reconocimiento de su obligación tributaria. Grandes autores, incluso Solórzano y Pereira, comentaron sobre la importancia de los tributos, “los nervios de

⁷⁴ AGN, *Indios*, 13.150.129v.-132r.

⁷⁵ AGN, *Indios*, 18.245.177v.-179r.

la república” que aseguraban “la salud y conservación de todos” y “la utilidad común [...] la estabilidad y firmeza de la república”.⁷⁶ Un decreto real de 1601 dejó en claro que los indios eran “útiles a todos y para todos [...] pues todo cesaría si ellos faltasen”.⁷⁷ Solórzano y Pereira reconoció el peligro para los indios inherente en esta utilidad y amonestó que “el bien y utilidad común [...] no debe gravar más a los indios” que a otros vasallos del rey.⁷⁸ Claro, los indios pagaban tributo y muchos otros no, pero esta idea de limitar el peso tributario sobre los indios era parte del pacto viviente entre rey y súbdito: los indios debían pagar el tributo solamente dentro de los límites del bien común definidos por la conciencia real. No significa que faltaran abusos, pero como lo demuestran los muchos pleitos levantados por demandantes indios, fueron abusos disputados desde una posición de reconocimiento de ciertos derechos y sancionados protegidos por la ley.

Por esta razón, en sus peticiones y pleitos, los demandantes indios recurrieron a la obligación tributaria como base sólida para su protección y como signo de su relación con la corona. Peticiones de amparo y pleitos que buscaban un remedio legal en cuestión de tierras, libertad o gobierno local, insistían en que una parcela de tierra o la capacidad de trabajar les permitían sostenerse y pagar sus reales tributos y servicios a Su Majestad como era su obligación. Una petición de 1687 presentada por los indios de Cuernavaca observó que “somos unos pobres tributarios y que no tene-

⁷⁶ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 3:2355, 2359 (6.8.1 y 13); 1:435 (2.19.4).

⁷⁷ Citado en SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 1:577 (2.28.9).

⁷⁸ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 1:221 (2.5.10).

mos donde buscar el tributo” porque un hacendado español les había quitado la tierra. “Nos socorra y ampare –le pidieron al virrey– como nuestro amparo protector que es su Excelentísimo señor de todo este reino y de los pobres más que de otros porque nuestro señor lo trajo para eso”.⁷⁹

Ser tributario significaba ser vasallo, un estado que los demandantes indios reclamaban con cristalina conciencia de reciprocidad política para con el rey. Covarrubias, citando *Las Siete Partidas*, ofreció como definición de “vasallo” una persona sujeta a un señor, afirmando que estas dos palabras eran “correlativas”: “Porque no habría señor sin vasallos, ni vasallos sin señor”.⁸⁰ No hay nada de sorprendente en que los indios hayan adoptado la retórica del vasallaje: querían aventajar a la oficialidad y más valía demostrar su sumisión al orden establecido. Sostengo, no obstante, que las frecuentes referencias a la persona y autoridad del rey fueron más que una mera expresión de interés. Desde muy temprano, los indios dominaron el lenguaje y protocolo con que se dirigían a la corona. En carta de 1570, los caciques y nobles de “México, Tezcucó, Tlacupán y de otras provincias y pueblos de Nueva España” se quejaron de excesivas imposiciones tributarias e invasiones de tierras por parte de los españoles, encomenderos como cleros. Refiriéndose al rey como un pastor y un padre, y “besando los pies reales”, pidieron el cumplimiento de los decretos contra los abusos de los indios.⁸¹

⁷⁹ AGN, *Indios*, 30.71.61v.-62v. No está claro si “señor” se refiere al rey o a Dios.

⁸⁰ COVARRUBIAS, *Tesoro*, p. 994.

⁸¹ *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos. Siglos XVI y XVII*, t. 1, pp. 128-136.

Al pasar de las décadas, esta retórica florida fue desplazada por un sentido más contractual y legalista, basado en la reciprocidad entre rey protector e indios tributarios. Hacia mediados del siglo xvii, las peticiones y pleitos hablaban más de decretos reales, de la justicia real y de los tributos como piedras angulares del vasallaje que de los pies del rey. Una carta escrita por los principales del pueblo de San Pedro de Tlalpalcatepec al obispo de Oaxaca durante la rebelión de Tehuantepec entre 1661-1662, enfatizó que los indios se gobernaban bien, asistían a misa, obedecían la ley, pagaban el tributo y no estaban alzados contra el rey, como algunos decían. Más bien, eran “quietos y pacíficos, sin cambio o alteración [...] humildes, como leales vasallos de su Magestad”.⁸² No cabe duda que estos indios buscaban urgentemente convencer a la oficialidad de que no representaban un peligro para el reino, y de que entendían que la mejor manera de hacerlo era honrar al rey. Pero lo hicieron a través del lenguaje de la reciprocidad y del vasallaje, indicando que veían en esa relación una manta de protección contra los que abusaban de ellos por motivos privados, en vez de hacer mejorar el bien común.

Fue ésta una duradera y pujante fórmula política. En 1714, el gobernador indio de Anenecuilco, Cuautla, presentó una relación al virrey, acusando a un hacendado español de haber robado tierra dada “por su magestad”. Al cerrar la carta, invocando el pacto de protección-lealtad que fundaba su relación con el rey a través del virrey, se declararon “leales vasallos de su Magestad y deseosos de que sus vasallos permanezcan suplicamos a la grandeça de V. Ex. nos man-

⁸² AGI, *México*, 600.409r.

de restituir en pasífica y segura posesion nuestras tierras”. Y así lo mandó, amonestando a la justicia de Cuautla que lo hiciera “sin causarles vexaciones”.⁸³

CONCLUSIÓN

“Hermanos míos no muero por traidor al Rey Nro. Señor ni por inobediencia ni por haver hecho Alboroto sino por los repartimientos.”

Fabián Martín, 17 de octubre de 1661⁸⁴

Fabián Martín era gobernador del pueblo indio de Lachixi-la cuando estallaron los tumultos de Oaxaca en 1660. Los indios del pueblo de Tehuantepec habían asesinado a su alcalde mayor por abusar del repartimiento de bienes que formaba parte integral de la economía oaxaqueña en el siglo XVII. Muchos pueblos luego se unieron a la protesta contra tales abusos. Martín, como algunos otros, había sido juzgado sumariamente y sentenciado a muerte por el oidor Francisco Montemayor de Cuenca de la ciudad de México, por orden del virrey para investigar los hechos. Martín pronunció en lengua zapoteca y en voz alta las palabras arriba citadas a un gentío de indios y españoles momentos antes de morir ahorcado.

Su declaración nos deja un enigma. ¿Se puede ignorar por tratarse de las últimas palabras de un hombre conde-

⁸³ AGN, *Indios*, 22.85.123v.-124r.

⁸⁴ AGI, *Patronato*, 230B.R 15/1.15. Sobre la rebelión de Tehuantepec, véase también GARCÍA, “Tumultos y rebeliones acaecidos en México”; DÍAZ POLANCO (coord.), *El fuego de la inobediencia*; BASKES, *Indians, Merchants, and Markets*; OWENSBY, *Empire of Law*, cap. 8.

nado? ¿Le advirtieron los padres que lo atendieron en sus últimos momentos por el bien de su alma, que dejara en claro su lealtad al rey? ¿Será que Martín buscaba con sus palabras apaciguar a la muchedumbre india, temiendo violencia contra ellos si se alzaban? El oidor había exagerado en las condenas, y aunque no hubo ataques contra gente del común, la sombra de la violencia pendía sobre los procedimientos. Dado que la única documentación que tenemos sobre la muerte de Fabián Martín fue escrita por un testigo español, ¿no debemos sospechar que una declaración de lealtad al rey fuera inventada por el testigo de acuerdo con los dictámenes retóricos de una relación que se proponía poner fin a un amotinamiento contra la autoridad del rey? Ninguna de estas posibilidades se puede descartar, pero hay que destacar la que es quizás la más natural: que Martín se expresó tal como lo concebía su posición en el imperio español, un leal vasallo explicando que no se alzaba contra el rey, ni se rebelaba contra la ley, sino que moría protestando contra las injusticias del repartimiento de bienes.

Solemos olvidar que los indios del Nuevo Mundo no fueron simples víctimas del imperio español. Fueron explotados, robados de sus vidas en muchas instancias, expuestos a las peores bajezas humanas. Pero también fueron actores atentos a las fisuras, presiones y oportunidades inherentes en un vasto experimento jurídico, político y administrativo cuyo marco fue definido por la corona española, en sí misma nunca monolítica. Desde muy temprano, los reyes entendieron que abandonar a los indios a las tiernas misericordias de los conquistadores y encomenderos no sólo acabaría con ellos, sino que le negaría a la corona una eficaz influencia sobre sus vasallos españoles en el Nuevo Mun-

do. No había suficiente personal para controlar directamente tierras tan lejanas, tan pobladas y tan diferentes. De esta preocupación, a lo largo de los siglos XVI y XVII, tomó forma el cuerpo legislativo sobre el buen tratamiento de los indios. No fueron leyes perfectas. Algunos reyes y virreyes fueron más concienzudos que otros para cuidar de los indios. Todos sufrían la necesidad de simultáneamente explotar y proteger a sus súbditos indios y, como se ha demostrado, la relación entre rey y virrey nunca fue de cumplimiento automático. Por su parte, los demandantes indios que acudían a la ley no necesitaban tratados de jurisprudencia para entender su situación. Vivían las ambigüedades del imperio en carne y hueso, respondiendo a su manera desde una perspectiva a la vez local y global.⁸⁵ Así se convirtieron en fiscales informales de la corona, en defensores de las leyes que formaban la única barrera contra los abusos de vasallos aprovechado, poco entregados a la letra de la ley y al espíritu de la justicia.

La justicia, pues, simbolizada por el rey-juez, fue la fuente que alimentó la nueva relación jurídico-política entre enemigos íntimos y aliados renuentes que brotó inesperadamente sobre las ruinas de la victoria de algunos y la derrota de otros. No la justicia como mera abstracción, sino la justicia como ideal viviente, una aspiración definidora, ni

⁸⁵ Aquí mi enfoque ha sido más ideológico que institucional. Por esto he podido detenerme en los procuradores españoles, los testigos indios, españoles y de castas, los oficiales del rey, los notarios, los intérpretes, los alcaldes mayores en las cabeceras y los jueces en México. Trato más detalladamente el lado institucional en OWENSBY, *Empire of Law*. Véase también BORAH, *Justice by Insurance*. La historia de los procuradores españoles todavía está por escribirse.

menos genuina ni más frecuente que cualquier otra, incluso la proclamada igualdad ilustrada de una época posterior.⁸⁶ La gran ironía de la solicitud real para con los indios fue que el monarca español carecía de sostén constitucional para su gobierno en el Nuevo Mundo: *de facto*, las tierras tomadas por los conquistadores se consideraban Estado privado del rey de Castilla; *de iure*, al rey le faltaba una base legal para fundar su dominio, como aclaró Vitoria. No obstante, fue la corona la que se propuso defender a los indios de la codicia burla leyes de tantos pobladores españoles.⁸⁷

Esta ironía fue la premisa del “pacto o convenio” que se dio entre el rey y esa parte del reino compuesta por los indios subyugados al dominio imperial. En el contexto insólito del Nuevo Mundo, la corona española combinó un arreglo medieval –la relación entre señor y vasallo fundada en derechos y obligaciones recíprocas definidas por ley y animadas por una conciencia de justicia y amparo– con reformas jurídicas que respondían a las inesperadas circunstancias políticas generadas por la revuelta comunera, para responder al desafío de unir pueblos de distintas culturas e historias en una misma *civitas*. Esto lo hizo, claro está, por intereses económicos y políticos, pero también de acuerdo con una filosofía basada en la idea de que una “sociedad

⁸⁶ El gran error es suponer que el punto de referencia para entender, y algunos dirían evaluar o hasta juzgar el sistema español de esta época, es el sistema político-filosófico de la Ilustración francesa e inglesa del siglo XVIII. Esto resulta en poco más que una comparación anacrónica que se rehusa a enfrentar realidades históricas más complejas. No hay que caer en la trampa analítica que insiste en ver en el sistema legal español una maravilla merecedora de emulación y celebración o un simple instrumento de dominación.

⁸⁷ HAMILTON, *Political Thought*, p. 163.

perfecta” debía incluir a todos. Y aunque muchos españoles se opusieron a esta teoría, o simplemente la desconocieron, los vasallos indios, a través de sus peticiones y litigios, supieron aprovecharse de las leyes a medida que se iban promulgando. Se volvieron así amparados del rey, adeptos del derecho, súbditos de la justicia y defensores de la legalidad porque les tocaba, porque les convenía y porque al fin y al cabo la ley representaba un recurso para personas moral y políticamente desprovistas.

No hubo nada de automático en el proceso histórico que dio este resultado. En 1563, Pedro de Quiroga, en su *Libro intitulado coloquios de la verdad*, concluyó que los indios mostraron escaso interés en los procedimientos jurídicos o en el amparo real. “El rey está tan lejos –se imaginaba Quiroga decir a los indios– que no lo podemos ver y por eso no podemos esperar de él un remedio”.⁸⁸ Como bien sabemos, esta visión de una población indígena pasiva y resignada es incorrecta. Es cierto que los circuitos legales fueron bastante estrechos hasta fines del siglo XVI, pero sabemos que a partir del primer decenio de la conquista, individuos y grupos autóctonos acudieron a la justicia real para animar y resolver pleitos y que de 1600 en adelante el ámbito del derecho se fue expandiendo. La prueba de la profundidad de un sentido legalista entre los indios se puede ver en una carta que mandó un grupo de caciques durante los disturbios de Tehuantepec en 1660. Contradiciendo a Quiroga, estos suplicantes dejaron en claro su esperanza y su expectativa: “Su majestad nunca es tan distante para el amparo de sus vasallos y más desta qualidad, pues inmediateamen-

⁸⁸ QUIROGA, *Libro intitulado coloquios de la verdad*, p. 108.

te despues de Dios corremos por cuenta Vra.”, escribieron desde Oaxaca a finales de 1662, recordando su obediencia al rey y la obligación del rey para con ellos.⁸⁹

Claro, mucho más falta saber de los contratiempos y desacuerdos entre rey y virrey, de las maniobras de los oficiales locales y de las estrategias de los indios para enfrentarse a la explotación que fue simultáneamente la condición de su incorporación a la sociedad novohispana. Es decir, mucho más hay que conocer de la política y de la cultura política del siglo XVII. Como han indicado recientes estudios, ya no basta concluir que por falta de un “estado modernizante”, por falta de una institución representativa, por falta de una “esfera pública burguesa” no había política. Esta posición representa una simple falta de imaginación histórica y un error de perspectiva.⁹⁰ No me detendré en este punto, pero vale subrayar que nos toca recuperar una noción de la política como principio organizador de la época colonial. Esto significa hablar de la “ideologización de la muchedumbre”, de una “esfera pública barroca”, de la base patronal del poder, del “performance” y del espectáculo, de los rumores y de los complejos circuitos locales del poder y, claro está, del derecho y el litigio como una forma de política.⁹¹

⁸⁹ AGN, *México*, 600.675r.

⁹⁰ Véase CAÑEQUE, *The King's Living Image*; CHILDERS, “The baroque public sphere”, pp. 165-185; OSORIO, *Inventing Lima*.

⁹¹ RAMA, *La ciudad letrada*, p. 59; CHILDERS, “The baroque public sphere”; CAÑEQUE, *The King's Living Image*; COPE, *The Limits of Racial Domination*; CURCIO-NAGY, *The Great Festivals of Colonial Mexico City*; ESPINOSA, *The Empire of the Cities*; OWENSBY, *Empire of Law*.

Ahora bien, recurrir a la palabra “política” para describir el papel de las leyes y el litigio en los siglos XVI y XVII conlleva el peligro de anacronizar. Por el vocablo política no se entendería sino hasta mucho más tarde el sentido de competencia interesada y desconectada del bien común que hoy domina nuestra usanza. Pero tampoco podemos eludir la necesidad de acudir a esta palabra para entender algo de la relación entre españoles e indios. Como ha dicho William Taylor, una de las ventajas del estudio histórico “de la operación del derecho en relaciones de desigualdad” es que nos permite “examinar la política sin [...] excluir la mayoría de la población por ser ‘no político’”.⁹² Es decir, el derecho, las leyes y sus procedimientos y la justicia son, desde nuestra perspectiva, política con otro nombre. Pero la política no se puede entender como un simple presagio de lo que hoy entendemos por esta palabra. Esto sería olvidarnos del marco dentro del cual tanto indios como españoles y castas dibujaban sus destinos. Por esta razón he insistido en hablar de un pacto entre rey y súbditos, y de la justicia como punto focal de las relaciones entre los hombres y la sociedad. Estos fueron términos de la época. A partir del siglo XVII, reclamantes y litigantes indios parecen no haber dudado de que las dos repúblicas, de españoles y de indios, se hallaban “unidas y hacen un cuerpo en estas provincias”, como dijo Solórzano y Pereira a mediados del siglo XVII.⁹³ Reconocían en las leyes un recurso tan vital como moral, y se entregaban como mejor podían a los decretos y al amparo del rey, quien se había comprometido legalmente con sus

⁹² TAYLOR, “Between global processes and local knowledge”, p. 162.

⁹³ SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, 1:230 (vi.ii.i).

vasallos tributarios en el Nuevo Mundo. He aquí el origen de la calidad demótica de la cultura de petición y litigio que figuraba con tanta insistencia en las vidas indígenas.

En suma, un nuevo examen detenido y detallado del funcionamiento del derecho –desde sus premisas filosóficas hasta su concreta práctica– nos permite entender no sólo cómo los colonizadores controlaron a los colonizados, sino cómo la corona ejerció cierto control sobre sus vasallos españoles que tan a menudo se mofaban de los decretos reales, en especial aquellos que tocaban al tratamiento de los indios. De igual importancia, nos permite vislumbrar algo más del proceso por el cual los súbditos indios aprendieron el uso y el refugio de la legalidad como base de un verdadero pacto político con el rey lejano.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
AGN Archivo General de la Nación, México, D. F.

AQUINO, Tomás de

De Regime Principum ad Regem Cypri, Turín, Marietti, 1971.

BAPTISTA BICALHO, Maria Fernanda

“Pacto colonial, autoridades negociadas e o império ultramarino português”, en SOIHET, BAPTISTA BICALHO y SILVA GOUVÊA (coords.), 2005.

BASKES, Jeremy

Indians, Merchants, and Markets: A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821, Stanford, Stanford University Press, 2000.

- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente
Francisco de Vitoria, Madrid, Labor, 1939.
- BICALHO, Maria Fernanda B.
“Pacto colonial, autoridades negociadas e o império ultramarino português”, en SOIHET, BICALHO y GOUVÊA, 2005, pp. 85-105.
- BIGONGIARI, Dino (ed.)
The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, Nueva York, The Free Press, 1997.
- BOLAÑOS, Hevia
Curia Philipica, Valladolid, Lex Nova, 1989.
- BORAH, Woodrow
Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real, Berkeley, University of California Press, 1983.
- BRATLI, Charles
Philippe II, Roi d'Espagne. Etude sur sa vie et son caractère, París, Champion, 1912.
- CAÑEQUE, Alejandro
The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Seventeenth Century New Spain, Nueva York y Londres, Routledge, 2004.
- CASTILLO, David R. y Massimo LOLLIN (eds.)
Reason and Its Other: Italy, Spain, and the New World, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.
- Códice Mendieta*
Códice Mendieta. Documentos Franciscanos. Siglos XVI y XVII, México, Díaz de León, 1892.
- COPE, R. Douglas
The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1692, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.

COVARRUBIAS, Diego de

Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid, Castañón, 1944.

CURCIO-NAGY, Linda Anne

The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.

CUTTER, Charles

The Legal Culture of Northern New Spain, 1700-1810, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

CHILDERS, William

“The baroque public Sphere”, en CASTILLO y LOLLIN (eds.), 2006.

DANIELS, Christine y Michael KENNEDY (eds.)

Negotiated Empires: Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820, Nueva York, Routledge, 2002.

DÍAZ POLANCO, Héctor (coord.)

El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión en el obispado de Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.

DÍAZ POLANCO, H. y Carlos MANZO (coords.)

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1982.

ESPINOSA, Aurelio

The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt, and the Transformation of the Spanish System, Leiden, Boston, Brill, 2009.

GARCÍA, Genaro

“Tumultos y rebeliones acaecidos en México”, en DÍAZ POLANCO y MANZO (coords.), 1982.

GARCÍA-GALLO, Alfonso

“El pactismo en el reino de Castilla y su proyección en América”, en *El pactismo en la historia de España*. Simposio celebrado los días 24, 25 y 26 de abril de 1978 en el Instituto de España, Madrid, 1980.

GIBSON, Charles

The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810, Stanford, Stanford University Press, 1964.

HALICZER, Stephen

The Comuneros of Castile: The Forging of a Revolution, 1475-1521, Madison, University of Wisconsin Press, 1981.

HAMILTON, Bernice

Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina, Oxford, Clarendon Press, 1963.

HANKE, Lewis

All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1974.

HERA, Alberto de la

“El derecho de los indios a la libertad y la fe: La bula ‘Sublimis Deus’ y los problemas indios que la motivaron”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, xxvi:1 (1956), pp. 89-181.

JUAN Y COLÓM, Joseph

Instrucción jurídica de escribanos, abogados y jueces ordinarios de juzgados inferiores, Madrid, 1742.

KONETZKE, Richard

Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1810, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1958.

MARAVALL, José Antonio

Las comunidades de Castilla: una primera revolución moderna, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

MARIANA, Juan de

Del Rey y de la Institución Real (De Rege et Regis Institutione), Barcelona, Empresa Literario-Editorial, 1880.

NOVAIS, Fernando

Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808), São Paulo, Hucitec, 1979.

OFFNER, Jerome

Law and Politics in Aztec Texcoco, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

OSORIO, Alejandra B.

Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.

OWENS, Jack B.

"By My Absolute Royal Authority": Justice and the Castilian Commonwealth at the Beginnings of the First Global Age, Rochester, Nueva York, University of Rochester Press, 2005.

OWENSBY, Brian

Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico, Stanford, Stanford University Press, 2008.

PARRY, John

The Spanish Seaborne Empire, Nueva York, Knopf, 1966.

PÉREZ, Joseph

La revolución de las comunidades de Castilla, 1520-1521, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998.

PRADO Jr., Caio

Formação do Brasil Contemporâneo, São Paulo, Brasiliense, 1942.

QUIROGA, Pedro de

Libro intitulado coloquios de la verdad, Sevilla, Centro Oficial de Estudios Americanos, 1922.

RAMA, Ángel

La ciudad letrada, Santiago, Tajamar Editores, 1984.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

Diccionario de Autoridades, Madrid, Gredos, 1969.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego

Empresas políticas: idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas, Madrid, Cátedra, 1999.

SAHAGÚN, Bernardino de

Historia general de las cosas de Nueva España, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1956.

SÁNCHEZ LEÓN, Pablo

Absolutismo y comunidad: los orígenes de la guerra de los comuneros de Castilla, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1998.

Las Siete Partidas

Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807. Versión electrónica, <http://fama2.us.es.fde.lasSietePartidas>

SOIHET, R., M. BAPTISTA BICALHO, y M. SILVA GOUVÊA (coords.)

Culturas políticas: Ensaios de história cultural, história política e ensino de história, Rio de Janeiro, FAPERJ, 2005.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan

Política indiana, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

SUÁREZ, Francisco

Tractatus De Legibus ac Deo Legislature, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1972.

Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicismo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971.

TAYLOR, William

“Between global processes and local knowledge: An inquiry into early Latin American social history, 1500-1800”, en ZUNZ y TAYLOR (eds.), 1985.

TORRE VILLAR, Ernesto de la (ed.)

Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos, México, Porrúa, 1991, t. I.

VITORIA, Francisco de

Political Writtings, edición de A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

ZUNZ O. y W. TAYLOR (eds.)

Reliving the Past: The Worlds of Social History, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985.

ZURITA, Alonso de

Relaciones de Texcoco y de la Nueva España, Pomar-Zurita, México, Salvador Chávez Hayhde, 1941.

Los Señores de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.