

HABLAR PARA DISTINTOS PÚBLICOS: TESTIGOS ZAPOTECOS Y RESISTENCIA A LA REFORMA PARROQUIAL EN OAXACA EN EL SIGLO XVIII

Yanna P. Yannakakis
Montana State University

En el siglo XVIII, mediante una rigurosa campaña de extirpación y una reforma parroquial profunda, el obispo fray Ángel Maldonado intentó reconquistar las comunidades indígenas del distrito de Villa Alta, Oaxaca. En Villa Alta, como en muchas regiones periféricas de la Nueva España, la conquista militar de principios del siglo XVI y la “conquista espiritual” que la acompañó, fueron procesos prolongados y no acontecimientos discretos.¹ La resisten-

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2004

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2005

¹ La “conquista espiritual” (término acuñado por Robert RICARD, *La conquista espiritual*) y la “extirpación de la idolatría” resultaron ser procesos largos, incompletos y, desde el punto de vista de la Iglesia católica, poco exitosos para muchas regiones de América Latina. Las primeras investigaciones sobre la Nueva España y los Andes supusieron, de manera generalizada, que la mayoría de las campañas de extirpación habían cumplido su cometido para mediados del siglo XVII. La investigación más reciente ha revelado que durante los siglos XVII y XVIII continuaron y resurgieron las expresiones de la religión y cosmovisión indígenas, con un correspondiente fortalecimiento de las campa-

cia indígena a la conquista y al colonialismo obligaron a las autoridades civiles y eclesiásticas a responder de distintas maneras. Durante la época de la conquista, la resistencia militar indígena dio lugar a tres entradas por parte de los conquistadores españoles. Durante los siglos XVI y XVII, las rebeliones violentas provocaron represiones igualmente violentas, como la de la comunidad zapoteca nextitzo de Tiltepec en 1531, la rebelión general de 1550, un levantamiento importante en el pueblo bajo de Chuapa en 1552, la feroz rebelión mixe de 1570, la gran rebelión regional de Tehuantepec en 1660 y la rebelión más local de Cajonos en 1700.²

La resistencia clandestina a la evangelización católica o “conquista espiritual”, como se le ha llamado, resultó ser bastante sutil y ambivalente y, por lo tanto, difícil de detectar y erradicar. Los frailes dominicos de Villa Alta lamentaron que la “idolatría” persistiera en la región ya entrado el siglo XVII y luego, también entrado el siglo XVIII. Sin embargo, a diferencia de la rebelión violenta, la idolatría no representaba una amenaza para el orden colo-

ñas de extirpación. Para el caso de la Nueva España, véase TAVÁREZ, “Invisible Wars”; y para el caso de los Andes, véanse GRIFFITHS, *The Cross and the Serpent*, y MILLS, *Idolatry and its Enemies*.

² En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 16-20, y en GERHARD, *A Guide*, pp. 367-373, aparece una discusión de la conquista y rebeliones del siglo XVI en el distrito de Villa Alta. En DÍAZ-POLANCO, *El fuego*, y ROMERO FRIZZI, *El sol y la cruz*, pp. 195-206, pueden encontrarse narraciones y análisis de la rebelión de Tehuantepec de 1660. Una narración de los acontecimientos del levantamiento de Cajonos desde la perspectiva de la jerarquía católica aparece en GILLOW, *Apuntes históricos*, mientras que en TAVÁREZ, “Invisible Wars”, se analiza el levantamiento de Cajonos desde la perspectiva de la idolatría y la extirpación.

nial, sobre todo si se practicaba en secreto y unida a las riendas públicas del cristianismo. Si las comunidades indígenas cumplían con los mandatos básicos y prácticas del ritual católico, los frailes prestaban oídos sordos a los rituales no cristianos que ocurrían al amparo de la noche, en lo alto de las montañas o en la intimidad de los hogares de los dirigentes comunitarios. La tolerancia de la espiritualidad tradicional clandestina a cambio de la sumisión pública y participación activa en la vida católica es lo que mejor caracterizaba la *pax* colonial en el distrito de Villa Alta, así como en otras regiones de la Nueva España. Durante las primeras décadas del siglo XVIII, el obispo Maldonado buscó romper esta tregua tácita entre los frailes dominicos y las comunidades de la región. Sus esfuerzos se enfrentaron con distintas formas de resistencia indígena.

La resistencia indígena ante el dominio colonial español ha seducido la imaginación de los historiadores de los virreinos de la Nueva España y El Perú. En conjunto, la investigación etnohistórica sobre la resistencia indígena revela todo un espectro de formas de resistencia. Los etnohistoriadores de la rebelión indígena han identificado el milenarismo religioso y la fragmentación de la economía moral indígena por parte de los españoles como algunas de las causas de la resistencia violenta y coordinada ante el dominio colonial durante el turbulento siglo XVIII.³ El interés reciente por las formas de resistencia no violentas ha centrado la atención en el poder de la pluma como una herramienta más sutil, compleja y ambivalente de la resistencia indígena. Los análisis literarios y etnohistóricos de los

³ GOSNER, *Soldiers of the Virgin* y PATCH, *Maya Revolt*.

trabajos escritos por personajes de élite como Felipe Guáman Poma de Ayala (*Nueva crónica y buen gobierno*), El Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales de los Incas*) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (*Compendio histórico del reino de Texcoco*) revelan cómo estos historiadores y etnógrafos indígenas utilizaban los géneros escritos europeos para criticar las acciones y el comportamiento de los conquistadores, los corregidores locales y los curas, al tiempo que conservaban la alianza con la corona y la empresa colonial española en general y que protegían los intereses de sus propios linajes.⁴ La ambivalencia de estas narraciones impide hacer una oposición nítida entre dominación y resistencia. Mediante el poder de su expresión escrita, estos hombres buscaron negociar con la autoridad real española, más que resistirla. Su objetivo no era poner al mundo de cabeza, sino llegar a un arreglo cómodo con sus gobernantes coloniales o, en el mejor de los casos, provocar una reforma en el orden colonial establecido.

En sus esfuerzos por criticar o comentar el colonialismo y el imperialismo cultural, estas élites indígenas pusieron sus plumas al servicio de otros intereses también. En su análisis de la traducción y representación nahua de la obra teatral cristiana *Miércoles de Ceniza*, Louise Burkhart examina lo que llamó “resistencia en voz baja” [*resistance with a soft voice*]. Su estudio revela cómo el traductor nahua hábilmente introdujo críticas al cristianismo en su versión de la obra.⁵ Lo que resulta particularmente interesante de

⁴ ADORNO, *Guáman Poma*; ADORNO, “The Indigenous”; ADORNO, “Arms”, y SEED, “Failing to Marvel”.

⁵ BURKHART, *Holy Wednesday*.

la obra es que su destino último no era la página impresa, sino el escenario. Si tuviéramos acceso a la representación indígena del libreto sedicioso, podríamos entender mejor las implicaciones de esta forma de resistencia.⁶

La actuación oral [*oral performance*], de la cual la interpretación teatral constituye un aspecto, permitió todo un espectro de respuestas ante el dominio colonial, incluidas la resistencia abiertamente desafiante, la resistencia en voz baja y la negociación. De acuerdo con el folklorista Richard Bauman, la actuación oral denota “un modo de comunicación, una manera de hablar, cuya esencia consiste en asumir una responsabilidad ante un público para desplegar la habilidad comunicativa; se acentúa así la manera en que se lleva a cabo la comunicación, más allá de su contenido referencial”.⁷ Quiero destacar la distinción entre el énfasis de Bauman en la actuación oral y el énfasis en la actuación como ritual público centrado en la acción, presente en los trabajos de Inga Clendinnen y de Clifford Geertz.⁸ En su análisis de la actuación oral como ritual público, estos autores se interesan más por lo que la gente hace que por lo que dice. Retomando la línea de Bauman, quiero centrar nuevamente la

⁶ Sin embargo, Burkhart sí intenta reconstruir un escenario para la interpretación nahua de la obra. A partir de los conceptos nahuas de la identidad individual y las expresiones rituales, sugiere un marco sobre cómo habrían entendido y emprendido los nahuas la interpretación teatral. Ver también la colección que hizo Ralph Roys de literatura maya posterior a la conquista, que contiene algunas obras de teatro en maya con acotaciones para la interpretación. ROYS, *Post Conquest*.

⁷ BAUMAN, *Story*, p. 3.

⁸ CLENDINNEN, *Ambivalent Conquests* y Aztecs, y GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*.

atención en el habla, la narración y la retórica (textos orales) como estrategias micro y macropolíticas, así como considerar los textos orales en relación con el contexto social del acto del habla. Este enfoque no excluye la concepción de la actuación oral como ritual público; es más, el aspecto ritual de la actuación oral sigue teniendo una importancia crítica en el contexto social del texto oral y debe considerarse una parte insoluble del proceso comunicativo.

Como ha demostrado Burkhart, la actuación oral constituía una forma importante de interacción entre los individuos y grupos indígenas y la autoridad colonial. A pesar de esto, los historiadores de la América Latina colonial lo han estudiado poco. Nuestra negligencia deriva, en parte, de la supuesta imposibilidad de acceder a registros de la actuación oral y, en parte, de nuestro sesgo cultural y disciplinario hacia la palabra escrita. Sin embargo, sí existen buenas fuentes de archivo para este tipo de análisis, a la espera de que las revisemos bajo una nueva luz. Hay todo un muestrario de actuación oral cotidiana en la cantidad masiva de testimonios orales transcritos para los expedientes legales conservados en los archivos nacionales y regionales de toda América Latina.

El énfasis en la habilidad comunicativa, la relación entre el hablante y el público y los sentidos implícitos más allá del contenido explícito del texto oral hacen de la actuación oral una herramienta particularmente poderosa para analizar testimonios legales. Cuando los testigos indígenas —en particular las élites— presentaban un testimonio en los tribunales españoles, establecían un equilibrio delicado entre defender sus intereses individuales y comunales y demostrar su autoridad cultural y legitimidad política ante

el público español. Este acto de equilibrio, en el que entraban la acomodación, la resistencia y la negociación, requería el despliegue de una variedad de habilidades comunicativas, tanto verbales como no verbales. Como los escribanos de los tribunales anotaban no sólo las palabras de los testigos, sino también ciertos detalles de su persona y del proceso mismo del testimonio, tenemos acceso a elementos tanto del texto como del contexto del testimonio indígena.

El análisis del testimonio legal a la luz de la actuación oral nos permite vincular las formas locales y cotidianas de resistencia indígena (micropolítica) con los procesos políticos más amplios. El interés creciente de los historiadores por las cuestiones de cultura y poder exige prestar más atención a la micropolítica. Como nos han demostrado los estudios sobre el folklor y la antropología cultural y lingüística, la cultura y el poder se construyen y negocian en escenarios micropolíticos, es decir, en el contexto de las interacciones locales.⁹ En la América Latina colonial, los pueblos indígenas podían enfrentarse —y lo hacían a menudo— directamente al poder colonial recurriendo frecuente y activamente al sistema legal, de modo que los procedimientos judiciales, las transacciones legales y la actuación oral eran moneda corriente.¹⁰ En un sentido más

⁹ Para un análisis sobre la negociación de la cultura y el poder mediante la actuación oral en escenarios micropolíticos, ver los ensayos compilados en BRIGGS, *Disorderly Discourse* y KROSKRITY, "Regimenting".

¹⁰ Para una discusión sobre la presencia generalizada de una cultura litigante y sus efectos entre los pueblos indígenas de la Nueva España, véanse BORAH, *Justice by Insurance*; CUTTER, *The Legal Culture*, y KELLOGG, *Law*.

amplio y sistémico, el procedimiento legal ofrecía un terreno para la negociación de las relaciones de poder locales, que se podían reacomodar en función de las decisiones judiciales. El enfoque centrado en la actuación de los testigos indígenas coloca la dinámica de la vida cotidiana (lo local) en el mismo marco que la dinámica del sistema colonial más amplio: la micropolítica de los juicios civiles configuraba y, en última instancia, constituía la cultura política colonial.

En un esfuerzo por analizar las respuestas indígenas ante las reformas emprendidas en el siglo XVIII por el obispo Maldonado en el distrito de Villa Alta, este artículo analiza la actuación oral de los testimonios legales de testigos zapotecos en un caso referente a la parroquia de San Juan Tanetze-San Juan Yaée. Aunque el caso concernía en principio las relaciones cabecera-sujeto dentro de la parroquia, en realidad había mucho más en juego: el destino de la autonomía indígena ante una Iglesia activista y reformista. Organicé el artículo en tres secciones, que corresponden a las distintas formas de respuesta indígena ante las políticas eclesiásticas en la región durante este periodo. La primera sección ofrece una historia de la rebelión indígena de San Francisco Cajonos en 1700 y la lucha de poder dentro de la jerarquía eclesiástica, todo lo cual inspiró las reformas de Maldonado. La segunda sección explora los efectos de estas reformas y de otros cambios históricos sobre la parroquia de San Juan Tanetze y el aumento de la resistencia indígena ante las reformas durante las tres décadas posteriores a la rebelión. La tercera sección explora cómo los testigos indígenas se resistieron a la reforma y negociaron con las autoridades españolas la cuestión de la organi-

zación política local mediante su testimonio legal en un juicio civil referente a las relaciones cabecera-sujeto durante las décadas de 1730-1740.¹¹

EL LEVANTAMIENTO DE CAJONOS:
REBELIÓN, REPRESIÓN Y REFORMA

Nuestra historia comienza el 14 de septiembre de 1700, cuando los fiscales del pueblo de San Francisco Cajonos, Villa Alta, informaron al cura de la parroquia que el mayordomo de una de las cofradías del pueblo estaba realizando una fiesta y dirigiendo a sus invitados en rituales idólatras. Dos frailes dominicos y varios españoles acompañaron a los fiscales a la casa, entraron y sorprendieron a las personas reunidas para la celebración. Los tres hombres investigaron los restos de la fiesta y confiscaron pruebas de la idolatría: pavos descabezados, una venada ensangrentada y otros objetos rituales. Notificaron sus hallazgos a las autoridades eclesiásticas y a los funcionarios locales del centro administrativo de Villa Alta.

Al día siguiente estalló la violencia cuando una multitud enfurecida de San Francisco y algunos de los pueblos cercanos rodeó el convento dominico, en el que estaban el

¹¹ La documentación referente a esta disputa legal que duró casi un siglo se encuentra dispersa en tres fuentes: el Archivo del Juzgado de Villa Alta (AJVA), el Archivo del Poder Judicial de Oaxaca (APJO) y el Archivo General de la Nación (AGN) en la ciudad de México, además del Rosenbach Museum & Library (RML) en Filadelfia (los documentos de la *New Spain Collection* son manuscritos originales recolectados por los Rosenbach a principios del siglo XX). La documentación del AGN y del RML incluye copias de una parte del litigio en el juzgado del distrito de Villa Alta, así como extensas y repetidas apelaciones a la Audiencia.

cura, los fiscales indios, frailes dominicos y un puñado de españoles. Los rebeldes exigían que el cura les entregara a los fiscales. Los españoles, temerosos por sus vidas, aceptaron y la multitud se fue con los dos hombres, a quienes azotaron, torturaron y ejecutaron por su traición e intervención en los asuntos de la comunidad. Esto suscitó una represión horrorosa. Se inició una investigación penal de todos los miembros del gobierno municipal de San Francisco y de otros dirigentes y participantes en la rebelión, con tortura y confesiones forzadas. Casi dos años después, en enero de 1702, quince hombres de San Francisco fueron ahorcados y descuartizados, y sus restos exhibidos por el pueblo y sobre el Camino Real como advertencia a posibles idólatras y rebeldes.¹²

A la rebelión de Cajonos siguió una campaña española de pacificación y represión. En 1702, poco después de la ejecución de los funcionarios de San Francisco Cajonos, llegó de España el nuevo obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado (1702-1728). Impaciente por cambiar lo que percibía como una mala administración de la sierra, lanzó una osada política de reforma administrativa y una campaña amplia y sistemática de extirpación.

Primero, Maldonado decidió reorganizar la administración de la orden de los dominicos en el distrito de Villa Alta, que percibía como laxa, corta de personal y geográficamente dispersa. La antigua lucha de poder entre la orden de los dominicos en Oaxaca y los obispos que en teoría

¹² APJO, AJVA, *Criminal* (no catalogados) (1701), "Contra los naturales del pueblo de San Francisco Cajonos por sedición, sublevación e idolatría". Véase también GILLOW, *Apuntes históricos*.

dirigían la evangelización de la zona, ayuda a explicar la ambición con la que Maldonado diseñó su programa de reforma parroquial. Durante todo el siglo XVII y con el apoyo de la corona, los obispos de Oaxaca intentaron someter a las parroquias dominicas a su autoridad directa, pero los dominicos emprendieron una resistencia vigorosa y en general exitosa.¹³ El levantamiento de Cajonos ofreció una oportunidad para renovar esta lucha de poder y para que la jerarquía eclesiástica arrebatara poder a los dominicos. El obispo Maldonado presentó el incidente como prueba de la insuficiencia de la presencia dominica en la sierra. Como solución, reemplazó a los curas dominicos con clero secular y aumentó el número de párrocos en el distrito, de doce antes de 1702 a veintiuno para 1705.

Segundo, Maldonado buscó purgar a las comunidades de la sierra —conocidas como las más “idólatras” de Oaxaca— de cualquier práctica no cristiana. A partir de 1704-1705, el licenciado Aragón y Alcántara, el principal extirpador de Maldonado, recopiló confesiones verbales y escritas referentes a prácticas “idólatras” en todas las comunidades zapotecas y mixes del distrito y confiscó 99 calendarios rituales, “ídolos” y otros objetos sagrados. Los calendarios fueron enviados a España y los objetos sagrados fueron incinerados en la plaza de Villa Alta, ante el horror y angustia de la población local.¹⁴

¹³ La historia de las luchas políticas entre la orden de los dominicos y los obispos de Oaxaca aparece en TAVÁREZ, “Invisible Wars”, pp. 239-244 y en ALCINA FRANCH, *Calendario*, pp. 17-18.

¹⁴ Tavárez analiza con detalle la innovadora política de extirpación de Maldonado. Véase TAVÁREZ, “Invisible Wars”, pp. 397-405.

Por último y en respuesta a los hallazgos del licenciado Aragón y Alcántara, el obispo Maldonado y el alcalde mayor de Villa Alta, Diego de Rivera y Cotes, quien apoyó vigorosamente la campaña de extirpación, recomendaron al virrey que las comunidades del distrito fueran congregadas en asentamientos con por lo menos 400 jefes de familia cada uno; recomendaron igualmente que cada comunidad tuviera un maestro español y que el alcalde mayor tuviera derecho a colocar tenientes en las comunidades donde lo considerara necesario. El virrey aprobó la propuesta en 1706, con lo que provocó un revuelo de protestas entre los funcionarios de Villa Alta.¹⁵ Las protestas de los cabildos de la sierra probablemente tuvieron algún efecto, pues al parecer la congregación nunca se puso en práctica del todo.¹⁶

RESISTENCIA A LA REFORMA ECLESIAÍSTICA:
LA LUCHA POR EL ESTATUS DE CABECERA
EN LA PARROQUIA DE SAN JUAN TANETZE

Maldonado creía que una administración más apretada — más curas, más sedes parroquiales, asentamientos más densamente poblados (es decir, una estrategia centralizadora) — daría lugar a mayor control social, con lo que se erradicaría la idolatría. El establecimiento y puesta en práctica de una jerarquía más rígida entre las comunidades indígenas, en la que las cabeceras fungirían como centros de

¹⁵ Las propuestas de reforma de Maldonado y la respuesta indígena local se revisan en ALCINA FRANCH, *Calendario*, pp. 19-25 y en CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 165-167.

¹⁶ CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 167.

mando y tendrían un estatus superior al de los pueblos sujetos o subordinados, una jerarquía claramente delimitada y mantenida, reforzaría aún más los esfuerzos de control social y político. Este programa de centralización se opuso a la tradicional autonomía política de las comunidades de Villa Alta y desplazó la estructura administrativa descentralizada vigente en la región antes de los acontecimientos tumultuosos de 1700.

La estructura cabecera-sujeto —en la que un pueblo servía como sede parroquial y ejercía poder administrativo sobre los pueblos circundantes— estaba bastante subdesarrollada en el distrito de Villa Alta en comparación con otras regiones de la Nueva España. Dada la escasa presencia clerical y la pobreza de las comunidades de la región, nunca se formaron más de un puñado de parroquias, que eran la columna vertebral de la estructura jerárquica y centralizada de cabecera-sujeto durante el siglo XVI. En consecuencia, en Villa Alta se conservó e incluso se intensificó el esquema de “pueblos pequeños y relativamente independientes” organizados en relaciones de poder más bien horizontales y descentralizados, hasta que las reformas del obispo Maldonado reestructuraron el paisaje político.¹⁷

Desde los inicios de la empresa evangelizadora católica, el establecimiento de parroquias en la región del Rincón del distrito de Villa Alta —donde estaba ubicada la parroquia de San Juan Tanetze— generó tensiones políticas

¹⁷ En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 12-13, se analiza el “subdesarrollo” del modelo cabecera-sujeto en la sierra norte y se discuten, de manera general, las diferencias entre la organización social de la sierra norte y otras regiones del centro de México.

entre las comunidades. Cuando llegaron los primeros misioneros españoles al Rincón zapoteco en la década de 1530, fundaron dos parroquias, ambas seculares, en las comunidades de Tanetze y Yagavila. Al hacerlo, la administración eclesiástica siguió lo que percibía como el patrón prehispánico de relaciones de poder en la región, pues Tanetze y Yagavila eran los pueblos con más habitantes en el momento de la conquista. En un momento determinado, las autoridades eclesiásticas dividieron en dos la parroquia de Tanetze e instalaron un cura secolar en la comunidad de Lalopa. Pocos años después cambiaron la sede parroquial a San Juan Yaée, otro centro poblacional prehispánico, y lo convirtieron en una segunda cabecera (además de Tanetze) sobre la orilla oriental del río Cajonos.¹⁸ Al dividir la parroquia de Tanetze, la Iglesia esperaba facilitar la empresa evangelizadora al permitir que dos curas residentes compartieran el enorme territorio que formaba el Rincón oriental. Sin embargo, para los residentes locales esto implicaba duplicar la carga: tenían que mantener a dos curas y pagar sus servicios, que era un gasto importante y una fuga de recursos locales.

El peso que representaba para los pueblos circundantes mantener a dos curas quedó claro en 1617, cuando los cabildos de las comunidades de Yaée, Lalopa, La Oya y Xacapidieron a la Real Audiencia que volviera a unir las parroquias de Yaée y Tanetze bajo la cabecera de Tanetze. Su petición tenía motivos demográficos y económicos. Durante

¹⁸ La historia de la estructura parroquial de la sierra norte aparece en CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 77-78 y GERHARD, *A Guide*, p. 369.

la década anterior se había llevado a cabo una “congregación”, que había provocado la muerte de muchos habitantes del Rincón, en particular de la región circundante a Yaée. En consecuencia, los residentes de Yaée ya no podían pagar el tributo necesario para mantener a un párroco. La reunificación de las parroquias reacomodó las relaciones de poder de la región. Al degradar a Yaée a pueblo sujeto de Tanetze, la Iglesia reforzó las relaciones políticas horizontales y laxas entre Yaée y sus vecinos; para 1617, todos estos pueblos estaban sujetos a la autoridad de Tanetze.¹⁹

Ochenta años después, la situación no podía ser más distinta. La población local se había recuperado y habían mejorado las condiciones materiales de las comunidades. Impulsado por estas mejoras, el cabildo de Yaée pidió en 1695 al obispo de Oaxaca, Isidro Sariñana, y a la Real Audiencia, el reconocimiento como cabecera. La Iglesia y el gobierno coloniales estuvieron de acuerdo y restablecieron Yaée como un centro de administración colonial eclesiástica y política.²⁰ Sin embargo, esta designación de Yaée

¹⁹ AGN, *Tierras*, vol. 2775, exp. 9 (1617), ff. 1-18v. Chance analiza también la historia del estatus parroquial de Yaée. Véase CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 77-78.

²⁰ En un caso presentado al alcalde mayor de Villa Alta por el cabildo de Santiago Lalopa, en el que el pueblo exigía también estatus de cabecera, independiente de San Juan Yaée, el cabildo presentó tres Reales Provisiones fechadas en 1695, 1702 y 1703, en las que la Audiencia confirmaba su estatus de cabecera. APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), “Los naturales del pueblo y común de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée”. Véase también RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 22 #6, 1736-1769: 48v., para un inventario de las Reales Provisiones e “instrumentos” presentados en el caso, fechados en 1695-1742.

como cabecera fue *de jure* y no *de facto*, pues ninguno de los pueblos circundantes la reconoció.

Los pueblos circundantes justificaron su negativa a reconocer el estatus de Yaée como cabecera mediante apelaciones a una tradición local de autonomía e igualdad comunitaria. En lugar de un modelo jerárquico cabecera-sujeto, distintos arreglos locales generaban cierto grado de integración política, comercial y religiosa entre las comunidades del Rincón y repartían el poder entre sus élites. Una hermandad religiosa multicomunal —la cofradía de la virgen de Yabée— constituye un ejemplo de esta forma horizontal de integración intercomunitaria. Las élites de la región crearon la cofradía para custodiar la ermita construida en el lugar y para conservar y adornar la imagen de la virgen. La dirigencia de la cofradía, representada por los gobernadores de seis pueblos del Rincón, también organizaba el tianguis de Yaée.²¹

El fenómeno de las cabeceras múltiples en la zona del Rincón de la Sierra ofrece otro ejemplo del sistema político descentralizado del distrito de Villa Alta. Parte de lo que definía las relaciones políticas de la región era el carácter inusualmente peripatético de su párroco y la afirmación

²¹ La virgen de Yabée (virgen del “monte de las mariposas”) representaba a una deidad local cuya veneración se asimiló a la de la virgen María a lo largo del periodo colonial. Las comunidades del Rincón designaron como sitio para su veneración una colina sobre Yaée. Cada una de las comunidades representadas por la cofradía compró y aportó adornos y alhajas costosos para el culto de Yabée. Cuando se disolvió la cofradía las comunidades se pelearon por la división de las alhajas. Los detalles de la cofradía y de la disputa por las alhajas y adornos se encuentran en RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744); 462/25, pt. 21 #3 (1744); 462/25, pt. 25 #1 (1736-1741).

de que el cura no tenía residencia fija.²² En las regiones remotas y rurales de la Nueva España, los curas solían viajar mucho para servir a los pueblos apartados de sus parroquias, pero la mayoría tenía una residencia permanente en la cabecera. Sin embargo, de acuerdo con los funcionarios españoles y con los zapotecos del Rincón, el párroco del partido de San Juan Tanetze-San Juan Yaée cambiaba de pueblo cada tres o cuatro días, de modo que en los 30 años que sirvió a la parroquia, el cura nunca había pasado más de un mes en una misma comunidad. Como siempre estaba viajando, el párroco celebraba las principales fiestas religiosas en el pueblo donde se encontrara en la fecha designada, en lugar de celebrarlas siempre en la cabecera. En su testimonio ante la Real Audiencia durante las investigaciones iniciales del caso, el alcalde mayor dejó claro que las peculiaridades de esta costumbre del Rincón le parecían una pesadilla administrativa. Describió la región como “un monstruo con cuatro cabeceras” donde al menos cuatro comunidades creían tener “fueros de cabecera”.²³

²² Parece que los curas sin residencia fija no eran exclusivos del Rincón nororiental. La parroquia de Yagavila (que también era parte del Rincón), sobre la orilla occidental del río Cajonos, compartía una tradición similar. En 1691, los funcionarios de Yagavila se quejaron ante la Real Audiencia de que las principales celebraciones religiosas de la semana santa debían realizarse en Yagavila, la cabecera, pues resultaba muy complicado transportar a los pueblos la parafernalia para los festejos. Véase AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 448 (1691), ff. 418v.-420.

²³ Testimonio presentado ante la Real Audiencia el 11 de junio de 1735 por el alcalde mayor de Villa Alta don Joachin de Padilla y Estrada en un caso sobre las relaciones parroquiales en el partido de San Juan Yaée-San Juan Tanetze. RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744): ff. 6v.-8.

El movimiento constante del cura debe haber tenido un valor simbólico importante para los residentes de la región, pues delimitaba varios *loci* de poder sagrado y reforzaba el carácter horizontal de las relaciones políticas en la región. Al observarlo con mayor cuidado, el “monstruo con cuatro cabeceras” parece haber sido un “distrito étnico” cuya composición y organización política resultaban incomprensibles para los funcionarios españoles.²⁴

Después de la rebelión de Cajonos, los esfuerzos de San Juan Yaée por restablecer y reforzar su estatus como cabecera coincidieron con los esfuerzos de Maldonado por regularizar la difusa estructura cabecera-sujeto del distrito y reconfigurar así el “distrito étnico” de acuerdo con el diseño español. En una petición presentada a Maldonado el 7 de diciembre de 1702, los funcionarios de San Juan Yaée solicitaron que el párroco celebrara todas las fiestas principales en San Juan Yaée, la cabecera. Una segunda petición, presentada a Maldonado por los funcionarios de San Juan Yaée en abril de 1703, solicitaba que el obispo confirmara la provisión de Sariñana de 1695, que reconocía a San Juan Yaée como cabecera. Deseoso de apaciguar al “monstruo con cuatro cabeceras”, Maldonado insistió en reconocer tres cabeceras para la región del Rincón (Tanetze, Yagavila y Yaée) y en que el estatus *de jure* de Yaée como cabecera fuera *de facto*.²⁵

²⁴ “Distrito étnico” [*ethnic district*] es un término usado por Marcello Carmagnani para distinguir entre los modelos político-administrativos impuestos por los españoles y los arreglos políticos e institucionales ya existentes entre las comunidades indígenas. CARMAGNANI, “Local Governments”, pp. 107-108 y 111.

²⁵ Véanse la nota 20 y las Reales Provisiones fechadas en 1695, 1702 y

ACTUACIÓN ORAL DE LOS TESTIGOS:
LA NEGOCIACIÓN DE LAS RELACIONES COLONIALES
Y DE LA IDENTIDAD PERSONAL

En la parroquia de San Juan Tanetze, la resistencia legal a las reformas de Maldonado y a las pretensiones de San Juan Yaée al estatus de cabecera comenzó en 1705. Por entonces Santiago Lalopa, una de las cuatro “cabeceras”, se negó a reconocer a Yaée como sede parroquial y apeló ante la Audiencia el reconocimiento de su propio estatus como cabecera. La Audiencia eximió a Lalopa de cualquier obligación ante Yaée como pueblo sujeto. Las tensiones entre Lalopa y Yaée continuaron hasta 1709, cuando la Audiencia otorgó a Lalopa una nueva exención de sus obligaciones ante Yaée.²⁶

La resistencia al estatus de Yaée como cabecera se prolongó desde la época de las reformas de Maldonado hasta 1735. Al igual que Santiago Lalopa, por lo menos otros tres pueblos subordinados se negaron a asistir a las principales fiestas religiosas en la cabecera disputada. Este estancamiento terminó en 1735, cuando en respuesta a las quejas de los funcionarios de San Juan Yaée de que tres de

1703, en las que la Audiencia confirmó el estatus de cabecera de Yaée. Véase también APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), “Los naturales del pueblo y comun de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée”; RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 22 #6, 1736-1769: 48v.

²⁶ APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), “Los naturales del pueblo y comun de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée”. En este caso, la autoridad de Lalopa se refiere a las Reales Provisiones, la primera fechada en 1705, que eximía al pueblo de obligaciones materiales ante Yaée durante las celebraciones religiosas.

sus pueblos sujetos —Yagallo, Yaviche y Lachichina— no asistían a las principales fiestas religiosas en Yaée, sino que preferían celebrarlas en sus propias comunidades, el alcalde mayor ordenó investigar la situación y descubrió que los tres pueblos en cuestión se negaban abiertamente a reconocer a Yaée como cabecera.²⁷

La resistencia a la reforma parroquial continuó, encabezada por el pueblo de Santiago Yagallo, otra de las “cuatro cabeceras”. En 1741, Santiago Yagallo y otros cuatro pueblos levantaron una demanda judicial contra San Juan Yaée. En su petición inicial, Yagallo y sus aliados se quejaron de que eran infundadas las pretensiones de Yaée al estatus de cabecera. Además, los funcionarios de Yagallo insistían en que ellos debían tener la cabecera en lugar de Yaée, como habían alegado los funcionarios de Santiago Lalopa 20 años antes.²⁸ Finalmente, Yagallo y sus aliados presentaron el caso como una apelación ante la Real Audiencia; ésta postergó la decisión hasta 1769.

Entre los archivos sustanciales del expediente legal sobre el estatus de San Juan Yaée como cabecera, se encuentran los testimonios de cuatro testigos, todos principales de la región del Rincón y presentados por Santiago Yagallo y sus aliados para apoyar su demanda contra Yaée. Sus testimonios, presentados el 18 de septiembre de 1734, formaron

²⁷ APJO, AJVA, *Civil*, exp. 148 (1735), “Averiguación del porqué no asisten a las fiestas de Semana Santa y otras los naturales de los pueblos de Yagallo, Lachichina y Yaviche”.

²⁸ APJO, AJVA, *Civil*, exp. 188 (1745), “Santiago Yagallo y consortes contra San Juan Yae sobre punto de cabecera”; APJO, AJVA, *Civil*, exp. 189 (1745), “Santiago Yagallo y consortes contra San Juan Yae sobre punto de cabecera (continuación del expediente antecedente)”.

parte de la investigación del alcalde mayor de por qué Santiago Yagallo y los otros pueblos no asistían a las principales fiestas religiosas en Yaée. En general, los testimonios se referían a la historia de las relaciones parroquiales de San Juan Tanetze y presentaban una imagen de las relaciones regionales que se oponía al estatus de Yaée como cabecera. Estos escasos momentos de testimonio ofrecieron a los testigos una oportunidad para comunicar al tribunal mucho más que lo requerido por el caso. Mediante la actuación oral de su testimonio, se opusieron al estatus de San Juan Yaée como cabecera, demostraron su habilidad retórica y negociaron su propia identidad personal como élites indígenas y súbditos coloniales.

La actuación oral como concepto analítico nos permite relacionar las interacciones sociales y la dinámica de poder que estaban en juego en el juzgado distrital de Villa Alta el 18 de septiembre de 1734 con los profundos conflictos culturales y políticos que se estaban maquinando en el distrito durante la primera mitad del siglo XVIII. Como cualquier forma de comunicación, “la actuación tiene el potencial para reacomodar la estructura de las relaciones sociales dentro del acontecimiento de la actuación y quizás más allá”.²⁹ Sin embargo, la actuación se distingue de otros actos comunicativos en que “establece o representa un marco interpretativo especial, dentro del cual debe interpretarse el acto comunicativo”.³⁰ La transformación del acto comunicativo en un objeto mediante la actuación lo expone “al escrutinio de un público”.³¹ Esta interacción

²⁹ BAUMAN, *Story*, p. 4.

³⁰ BAUMAN, “Performance”, p. 44.

³¹ BAUMAN, “Performance”, p. 44.

entre actor y público constituye una forma particular de relación social en la que el actor se vuelve responsable ante el público y éste asume la responsabilidad de “evaluar la habilidad del actor y la efectividad de su actuación”.³² En el contexto del juzgado se acentúa este potencial de la actuación para provocar cambios, al igual que las apuestas sociales y políticas que implica el testimonio. En virtud de sus actuaciones, los testigos tenían el poder de afectar las decisiones judiciales, que a su vez tenían efectos concretos sobre las partes implicadas en el caso. Además, si era evaluada positivamente, la habilidad de los testigos se transformaba en una moneda social valiosa: autoridad cultural y legitimidad política a los ojos del tribunal español. Estos atributos eran particularmente valiosos dada la identidad peyorativa de los testigos como indios y súbditos coloniales.

Durante las actuaciones orales, la relación entre actor y público produce un enlace dinámico entre el texto de la actuación oral (acontecimientos narrados [*narrated events*]) y el contexto social de la narración (acontecimiento narrativo [*narrative event*]). A partir de las teorías sociolingüísticas de Jakobson, Bauman sostiene que las actuaciones están enmarcadas tanto en los acontecimientos narrados como en el acontecimiento narrativo y que éstos son indisolubles.³³ Los acontecimientos narrativos deben entenderse en términos de “las identidades y papeles de los participantes; los medios expresivos empleados en la actuación; las reglas, normas y estrategias sociales e interactivas básicas para la actuación y los criterios para su interpretación

³² BAUMAN, “Performance”, p. 44.

³³ BAUMAN, *Story*, p. 2 y JAKOBSON, “Shifters”.

y evaluación; y, por último, la secuencia de acciones que compone el escenario del acontecimiento".³⁴ Tomaremos en cuenta cada uno de estos aspectos a medida que analicemos el acontecimiento narrativo ocurrido en el juzgado distrital de Villa Alta el 18 de septiembre de 1734.

Ese día en el juzgado distrital, la mayoría del público estaba compuesta por españoles. El alcalde mayor, que administraba y obtenía inmensas ganancias del lucrativo repartimiento de grana de cochinilla de la región, representaba la autoridad judicial suprema de la sala, pero la brevedad de su periodo de funciones —cinco años— lo convertía en un extraño y limitaba, de forma importante, su conocimiento de los asuntos locales.³⁵ En consecuencia, para tomar sus decisiones dependía del testimonio de los testigos y del conocimiento local de las élites indígenas y de los vecinos españoles; éstos, que fungían como los ojos y oídos del alcalde mayor, ocupaban cargos importantes dentro del juzgado distrital como cronistas, secretarios, intérpretes y testigos de asistencia (en lugar de un notario oficial).

Algunos de los apoderados (agentes legales), funcionarios locales y testigos, ya conocían bien a los españoles que se encontraban en el juzgado. Estos vecinos españoles provenían de familias establecidas desde hacía mucho tiempo en la región (encomenderos, comerciantes, ministros de

³⁴ BAUMAN, *Story*, pp. 3-4.

³⁵ Para una discusión de las funciones políticas y económicas de los alcaldes mayores de Oaxaca, véase HAMNETT, *Politics*. En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 185-187, aparece una tabla de los periodos de gobierno de los alcaldes mayores de Villa Alta durante el periodo colonial.

justicia). Como notables locales, participaban en el sistema judicial como abogados y asesores legales. Su conocimiento e intereses locales representaban tanto un peligro como una oportunidad para los testigos indígenas, que a menudo sostenían relaciones económicas, políticas y sociales con estos hombres, aunque no en igualdad de condiciones.³⁶ La porosa frontera social que existía entre los agentes del poder indígena y los vecinos españoles constituía un elemento importante en el contexto del juzgado: los españoles y los testigos, acusados y acusadores indígenas no eran anónimos; muy al contrario, los mecanismos de la justicia estaban altamente personalizados y esto tenía efectos importantes sobre las actuaciones de los testigos.

Además de la presencia cara a cara en el juzgado, había otras condiciones a las que los testigos aludían mediante sus testimonios, aunque no estuvieran físicamente presentes. Como élites del pueblo, los testigos indígenas actuaban para las personas ante las que se sentían responsables por los lazos de reciprocidad: sus linajes y pueblos, cuyos intereses representaban en el juzgado. Igualmente importante era el delicado contexto político que los testigos debían tomar en cuenta en su actuación del testimonio legal: la historia reciente de la rebelión de Cajonos y las consiguientes represión generalizada y reformas parroquiales. De muchas formas, este contexto representaba el elemento más poderoso de la sala y como tal, necesariamente moldeaba los textos de los testimonios. A su vez, este

³⁶ Para un análisis de las relaciones complejas entre los vecinos españoles y las élites indígenas en el distrito de Villa Alta, véase YANNAKAKIS, "Indios Ladinos", pp. 101-147.

contexto político era lo que los testigos trataban de moldear y alterar mediante la actuación de sus testimonios.

Mientras el testigo lo pronunciaba ante la audiencia, dos personajes daban forma a sus palabras y las mediaban para distintos públicos. Primero, el escribano supuestamente registraba todo con detalle, pero no podemos saber con certeza si tuvo omisiones. En realidad, los escribanos a menudo parafraseaban o resumían los testimonios, la transformación del oral en un texto escrito mediante la intervención del escribano constituye un componente esencial como acontecimiento narrativo. En la Nueva España, como se privilegiaba el alfabetismo escrito sobre la comunicación oral, la palabra escrita tenía mucho más peso que la hablada (al menos para los funcionarios judiciales españoles). Así, cuando el escribano anotaba las palabras de los testigos como pronunciadas ante la audiencia, ejecutaba un proceso alquímico en tres partes: concedía al testimonio hablado un aura de permanencia e inmortalidad, le concedía el peso y autoridad de la palabra escrita y lo volvía transportable.

La traslación del testimonio tenía una importancia crítica. Permitía someter el acto localizado del habla al escrutinio de los jueces de la ciudad de México. De hecho, estos testigos sabían que sus palabras podían ser reanimadas en el contexto de una apelación. Los documentos legales referentes al caso podían ser extraídos del expediente legal de Villa Alta y enviados a la Real Audiencia de la ciudad de México para una revisión judicial años después. En este sentido, la Audiencia representaba uno de los públicos más importantes de los testigos, aunque fuera uno invisible. El poder del escribano para inmortalizar y transportar

la palabra escrita fue particularmente crucial porque dos de los testigos presentados el 18 de septiembre de 1734 habían muerto para cuando el caso consiguió una apelación.³⁷ Sin embargo, este detalle fisiológico no impidió que sus palabras llegaran a los ojos de los jueces. Literalmente, su testimonio los sobrevivió.

La segunda figura que intervenía en los testimonios era el intérprete, que representaba un intermediario poderoso en las actuaciones orales de los testigos indígenas. Como el español tenía estatus de lengua oficial, los testigos indígenas no podían dirigirse a la audiencia directamente en sus propias lenguas. En consecuencia, el peso de los aspectos lingüísticos de sus actuaciones recaía en los oídos del intérprete, que traducía su testimonio para la audiencia. Si el intérprete era español —como fue el caso ese día—, el testimonio solía quedar desfigurado por errores de traducción.³⁸ Si el intérprete era indígena, podía alterar el testimonio si esto servía a sus intereses.

El 18 de septiembre de 1734, don Francisco de Aldas, el primer testigo que habló en nombre de Santiago Yagallo y sus aliados (los pueblos demandantes), enfrentó una tarea retórica difícil. De acuerdo con las peticiones del abogado para los pueblos demandantes y de acuerdo con los testigos, los pueblos habían acordado enviar trabajadores,

³⁷ Los testimonios de estos dos hombres, Juan Pasqual Martín y don Marcial Vargas y Velasco, se presentaron en una apelación a la Audiencia. Junto a sus nombres, el transcriptor del juzgado anotó que habían ratificado su testimonio y que habían muerto. RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744): ff. 42-42v.

³⁸ El vecino español Francisco Bohorques se cita como intérprete en este caso: RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744).

madera (o ramas) y otros materiales a San Juan Yaée para preparar la celebración de *Corpus Christi* de 1731, a pesar de que los pueblos demandantes no reconocían a San Juan Yaée como cabecera. Parte de lo que definía la relación cabecera-sujeto eran las obligaciones materiales y cuotas de trabajo que los pueblos sujetos debían entregar a las cabeceras durante las fiestas principales. Aldas y los testigos que hablaron en nombre de los pueblos demandantes sobre estos acontecimientos tuvieron que explicar por qué estos pueblos entregaron trabajo y materiales a San Juan Yaée si no lo consideraban cabecera. Aldas ofreció el siguiente testimonio, que dividí en cuatro partes con fines analíticos:

Parte I. El curato de San Juan Taneche se compone de doce pueblos pero que en ninguno de ellos tiene residencia el padre cura de el por que es costumbre mui antigua y que el testigo ha visto practicar desde tiempo de Don Francisco Pacheco de Silva el estar dicho padre cura tres días en un pueblo y tres en otro y que de esta suerte los anda todos y no tiene asistencia de pie en ninguno motivo por que celebra la Semana Santa y fiesta de el *Corpus* en el pueblo donde le coje y allí acuden los demás pueblos menos el que tiene la misma función por que con la ocasión de haber dos otros vicarios en dicho partido se celebran también dichas fiestas de *Corpus*, Navidad, y Semana Santa en algunos pueblos que las piden a demás de la que celebra por el padre cura en el que le coje donde acuden los demas pueblos como dicho tiene y que en esto no hay estabilidad por que solo la hay en celebrar la fiesta titular en cada pueblo anualmente como la de San Juan en Taneche o en Yaee la de Santiago en Yagayo y de esta manera en los demás pueblos el día de el santo patrono de el y

Parte II. sabe el testigo por haberlo visto que el año de setecientos treinta y uno concurrieron al pueblo de Yaee a la fiesta de el *Corpus* los oficiales de república de el pueblo de Yagayo, de Lachichina y Yaviche y llevaron a los macehuales de sus pueblos para que ayudaran a los de dicho Yaee a poner la ramada para la procession

Parte III. pero esto fue por haberselo pedido así su padre cura quien celebró allí la dicha fiesta de el *Corpus* y no por obligación ni costumbre que de ello tengan por que aunque han asistido algunas veces a dicha fiesta y a otras que se han celebrado en el dicho pueblo de Yaee, ha sido voluntariamente en correspondencia de que lo han hecho en la misma forma los de Yaee cuando se han celebrado las mismas festividades en Yagayo o en Yaviche y que de esta suerte se han portado los pueblos que componen dicho partido sin reconocer cabecera ni sujetarse a pueblo alguno

Parte IV. por que en caso de reconocer cabecera le parece al testigo que reconocieran a su pueblo de Taneche que lo ha sido desde que se conquistó esta tierra y a donde ha estado sujeto no solo el partido de que se está hablado, pero hasta el de Yagavila.³⁹

La estructura narrativa del testimonio de Aldas revela su objetivo retórico central: explicar la aparente contradicción entre las acciones de los pueblos sujetos y su negativa a reconocer a San Juan Yaée como cabecera. Su principal estrategia para lograr este objetivo consistió en establecer su propia autoridad cultural ante los ojos del juzgado español, una tarea difícil de lograr porque en realidad estaba ofreciendo una justificación de la resistencia declarada ante la política de la Iglesia.

³⁹ RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 34-36.

El testimonio de Aldas tiene cuatro partes, de las cuales las primeras dos son narrativas, la tercera explicativa y la cuarta evaluativa. La primera parte establece que el cura no tenía residencia fija y lo justifica mediante la referencia a una “costumbre mui antigua”. También establece que el cura celebraba las principales fiestas religiosas “en el que le coje” y que celebra la fiesta patronal de cada comunidad en su pueblo. Su estrategia retórica para transmitir esta información consistió en legitimar estas prácticas al atribuir las a una “costumbre mui antigua” e, indirectamente, al anterior cura beneficiado del partido de San Juan Yaée y Tanetze, don Francisco Pacheco de Silva. Pacheco de Silva destacó en la historia religiosa de la región por la publicación en 1687 de su *Doctrina Christiana en lengua Zapoteca Nexitza*.⁴⁰ Al implicar que la práctica del cura excesivamente vagabundo comenzó después del periodo de Pacheco de Silva (“desde tiempo de Don Francisco Pacheco de Silva”), Aldas sugiere una especie de causalidad histórica entre Pacheco de Silva y la costumbre del cura errante. Por último y como exigía su condición de testigo, Aldas expuso tener conocimiento y experiencia de primera mano en estas prácticas. Estos elementos se combinaron para producir todo un cierre retórico: contingencia e inestabilidad (“no hay estabilidad”) en relación con la estructura y jerarquía parroquiales como la costumbre legítima de la región.

La segunda parte del testimonio de Aldas narra los acontecimientos en cuestión: la participación de los pue-

⁴⁰ Este trabajo fue publicado en México por Francisco X. Sánchez en 1687. La impresión se encuentra en la John Carter Brown Library. Quiero agradecer a David Tavárez por compartir conmigo esta información acerca del trabajo de Pacheco de Silva sobre la lengua zapoteca nexitzo.

blos aliados en la fiesta de *Corpus Christi* en San Juan Yaée en 1731. En sí misma, esta parte de la narración resulta contradictoria: ¿por qué contribuirían los pueblos con mano de obra y materiales para la celebración de *Corpus* en San Juan Yaée si no lo reconocían como cabecera? El trabajo narrativo de las partes I y III resuelve esta contradicción. La parte I establece el carácter recíproco y contingente de la estructura parroquial de la región, según la cual los pueblos asistían a y contribuían con las principales fiestas religiosas en cualquier pueblo donde se celebraran. Por lo tanto, se concluye que en 1731 el párroco celebró la fiesta de *Corpus* en San Juan Yaée por casualidad (y no porque fuera la cabecera). La parte III, una declaración explicativa y enfática acerca de las relaciones parroquiales, refuerza el escenario establecido en la parte I y aclara la situación para quien pudiera albergar dudas: la asistencia y contribución de los pueblos aliados a la celebración de *Corpus* en Yaée eran voluntarias y se realizaban por petición del cura. La habilidad con que Aldas organizó las primeras tres partes de su narración ayuda a volver lógicas y naturales las acciones contradictorias de los pueblos aliados.

Por último, la parte IV, conclusión del testimonio de Aldas, se refiere a una antigua lucha de poder local, de la cual el caso en cuestión constituía un fragmento. Mediante su referencia a la historia de la Iglesia, Aldas capitaliza la oportunidad para reforzar y promover la preeminencia política de su propio pueblo —San Juan Tanetze—, que era la cabecera original del Rincón: “por que en caso de reconocer cabecera le parece al testigo que reconocieran a su pueblo de Taneche que lo ha sido desde que se conquistó esta tierra”. Inmediatamente después afirmó: “y a donde

ha estado sujeto no sólo el partido de que se está hablando, pero hasta el de Yagavila". Mediante este móvil retórico, Aldas desplegó el peso de la historia para establecer su propia comunidad como cabecera poderosa en oposición a las pretensiones de Yaée o de cualquier otra comunidad. Al usar la frase "le parece al testigo", Aldas se identificó personalmente con la sugerencia de que persistiera la preeminencia histórica de San Juan Tanetze en detrimento de las pretensiones de Yaée de obtener estatus de cabecera. Al hacerlo, utilizó el peso de su prestigio local y su identidad como principal proveniente de una cabecera reconocida desde tiempos remotos para oponerse a la reorganización de las relaciones parroquiales.

La cuestión histórica del estatus de cabecera de San Juan Yaée y San Juan Tanetze refleja los distintos contextos políticos superpuestos a los que se refiere el testimonio de Aldas y sirve para reconstruir el aparente desinterés de los testigos. Aunque Aldas no provenía de las comunidades implicadas directamente en esta fase del litigio, tenía fuerte interés en el desenlace, pues el caso estaba arraigado en una larga historia de luchas de poder entre los pueblos.

El uso que hace Aldas del discurso histórico genera un marco narrativo de historia regional inteligible y aceptable para las autoridades españolas: la conquista ("desde que se conquistó esta tierra"), el establecimiento de parroquias en la región y la referencia a figuras religiosas locales, como Pacheco de Silva. Sin embargo, también presenta la historia de la Iglesia como parte de las relaciones entre los pueblos, dentro de la cual ubicó a San Juan Tanetze, en una posición de preeminencia local. Al volver local la historia eclesiástica, introducía una nota de ambivalencia en la

posición de la Iglesia: ¿era una institución local o extranjera? Este elemento ambivalente arrojó una crucial sombra de duda sobre el dominio del poder colonial sobre el “local”: ¿con qué fundamento podían el alcalde mayor, la Real Audiencia o la jerarquía de la Iglesia católica asumir la autoridad para reformar las prácticas eclesiásticas locales, cambiar una “costumbre mui antigua” y contradecir la “voluntad” de las comunidades de la región?

La narración que hace Aldas de la ambivalencia —la apropiación de la historia eclesiástica dentro de la rúbrica de la costumbre local— ofrece una apertura, o una ruptura, para su caracterización de las costumbres locales que estructuraban las relaciones parroquiales: “no hay estabilidad”, “voluntariamente”, “no por obligación”, “sin reconocer cabecera ni sujetarse a pueblo alguno”, “en ninguno de ellos tiene residencia el padre cura”. En conjunto, este lenguaje parece disonante en el contexto colonial en el que de los súbditos coloniales indígenas se esperaba estabilidad, jerarquía, obligación y sumisión.

Sin duda, Aldas reconocía que la mayoría de las autoridades españolas percibiría su situación como caótica, desordenada e indisciplinada, semejante a la caracterización que había hecho el alcalde mayor de la parroquia como un “monstruo con cuatro cabeceras”. Sin embargo, Aldas presentó estas prácticas como “costumbre”, un terreno que, de acuerdo con las leyes de Indias, se consideraba autónomo en relación con la ley española.⁴¹

⁴¹ *Recopilación de Leyes de los reynos de las indias*, t. 1, p. 218, lib. II, tít. I. ley IV, “Que se guarden las leyes que los Indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que se hicieron de nuevo. El emperador

El testimonio de Aldas presentó el asunto a la audiencia de la siguiente manera: ¿deben prevalecer las nociones españolas del orden o la costumbre de los indígenas del distrito, según establecía la *Recopilación de las leyes*? La historia reciente de la rebelión de Cajonos puede haber inclinado la balanza hacia la imposición de un modelo cabecera-sujeto estricto, pero la estrategia narrativa de Aldas presentó una alternativa local revestida con la legitimidad de la ley española. Mediante su testimonio hábil, ofreció un fundamento legal para la legitimación de estas relaciones parroquiales locales y rechazó las aspiraciones de San Juan Yaée al estatus de cabecera.

Algunos aspectos de la actuación oral de Aldas del 18 de septiembre de 1734, que no resultan inmediatamente evidentes en el texto de su testimonio, contribuyeron a su autoridad cultural a ojos de su público español. De hecho, el acontecimiento narrativo es lo que distingue un texto oral de una actuación oral y, como tal, configura y modifica los significados del texto oral. Además de la compleja estrategia narrativa desplegada por Aldas, los rituales realizados inmediatamente antes de su testimonio cumplieron una función política importante, en particular, la tarea de combatir la percepción española de los zapotecos de la sierra como “bárbaros” e “idólatras”.

Antes de que Aldas y los otros testigos presentaran su testimonio, el juzgado les pidió que se identificaran. Una breve identificación judicial completó la autodescripción de los testigos. Aunque en apariencia era una formalidad,

D. Carlos y la Princesa Doña Juana Gobernadora en Valladolid a 6 de Agosto de 1555”.

este protocolo muy básico de identificación de los testigos representaba una oportunidad para la actuación de la posición social y la competencia transcultural de los testigos. La mayoría de los testigos del caso eran personas mayores (en sus cincuenta, sesenta o setenta años), tenían estatus de principales y ocupaban o habían ocupado un cargo alto en el gobierno del pueblo, como fiscal, gobernador, alcalde o maestro de doctrina.

Quizás lo más importante, de acuerdo con el notario del juzgado, era que tres de los cuatro testigos del 18 de septiembre de 1734, incluido Aldas, fueron identificados como "indios ladinos". Como miembros de una élite indígena bicultural, los ladinos hablaban español, vestían a la europea y conocían las costumbres de los colonizadores españoles. Como en la mayor parte de la Nueva España, la ladinización en la sierra norte se originó con el proyecto español de la evangelización. Durante el siglo XVI, el clero dominico fundó una escuela para los hijos de los indios nobles y de los españoles residentes en Villa Alta.⁴² Podemos suponer que, como en escuelas parecidas para los hijos de la nobleza indígena en otras partes de la Nueva España, los frailes enseñaban a sus alumnos el español hablado, la doctrina cristiana y el latín leído y escrito. A su vez, estos hombres servirían al cura como fiscal y maestro de doctrina.

Durante los siglos XVI y XVII, los indios ladinos del distrito de Villa Alta pidieron a la Real Audiencia licencias

⁴² BURGOA, *Geográfica descripción*, pp. 148-149. CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 155. Burgoa describe brevemente la escuela dominica para los hijos de la nobleza local. En su capítulo sobre la historia de la evangelización y la religión en la jurisdicción de Villa Alta, Chance hace referencia a la discusión que hace Burgoa de la escuela.

para vestir a la española, llevar espadas y dagas y montar a caballo, cosas prohibidas a los indígenas por las leyes suntuarias de la época.⁴³ Que los ladinos buscaran presentarse de una forma que los alineaba con el poder colonial tiene sentido dado su deseo de proyectar distinción social ante los otros indios y conservar su derecho a la autoridad en el contexto en que los derechos más antiguos ya no tenían el mismo sentido. Tanto españoles como indígenas consideraban que los ladinos eran “indios civilizados”.⁴⁴ Su calidad de nobles, su arraigo en las redes políticas locales y su habilidad para utilizar el discurso legal español les granjeó el respeto de los funcionarios españoles e indígenas por igual. Sin embargo, estas mismas comunidades veían la movilidad transcultural de los ladinos con sospecha y resentimiento, pues la asociaban con engaños, duplicidad y aprovechamiento.⁴⁵ Desde la perspectiva española,

⁴³ Hay ejemplos de las peticiones de los caciques de la sierra norte en AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 323, ff. 297-297v. (1690); AGN, *Indios*, vol. 12, primera parte, exp. 250, f. 158v. (1635); AGN, *Indios*, vol. 12, primera parte, exp. 186, f. 119 (1635); AGN, *Indios*, vol. 27, exp. 26, f. 11 (1680); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 72, ff. 39-39v. (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 73, f. 39v. (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 74, f. 39v.-40 (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 81, f. 43 (1618); AGN, *Indios*, vol. 14, exp. 21, ff. 21v.-22; AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 387, ff. 355-355v. (1690); AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 339, ff. 306v.-307 (1690); AGN, *Indios*, vol. 7, exp. 270, f. 134v. (1618), y AGN, *Indios*, vol. 42, exp. 168, ff. 209v.-210 (1719).

⁴⁴ En una disputa por tierras, un acusado zapoteco se refirió a los demandantes “ladinos” de la siguiente manera: “indios de toda rason y politica criados y enseñados de padres ministros y españoles”. APJO, AJVA, *Civil*, exp. 52 (1695) “Juan Martin y Pedro Mendoza de Tabaa contra don Nicolas Mexia y consortes de Yoxovi”.

⁴⁵ Véase APJO, AJVA, *Criminal*, exp. 177 (1715), “Contra Nicolas Gonzalo y Nicolas Victoria alcaldes del pueblo de Betaza por estraer

la identidad del ladino representaba una amenaza para el orden colonial. Como no eran realmente españoles, a pesar de su lenguaje y su manera de vestir, las motivaciones de los ladinos resultaban sospechosas y sus habilidades transculturales y lingüísticas, peligrosas.

Los temores españoles de idolatría, conspiración y rebelión, así como las sospechas indígenas de vínculos con las autoridades coloniales, ponían a los ladinos entre la espada y la pared, pues ni los españoles ni la población local confiaban plenamente en ellos. En realidad, la ambivalencia cultural y política de la identidad ladina establecía una relación dialéctica con la dinámica del gobierno local en la sierra: una mentalidad española cerrada y preocupada por el control social, una tradición local de autonomía indígena y momentos de desorden provocados por la tensión entre las dos. En su célebre crónica de la rebelión de Cajonos, el obispo Eulogio Gillow narra la historia de la sierra norte sin perder de vista los factores que suscitaron los acontecimientos de 1700. En la sección llamada "Idolatría en Cajonos", Gillow cita a fray Francisco de Burgoa, el dominico que narró la historia de la evangelización en Oaxaca. Durante una visita a la comunidad de San Francisco Cajonos en 1652, Burgoa se encontró con un cacique de la región de Cajonos, del distrito de Villa Alta. La descripción de Burgoa y la manera en que Gillow la incorpora a su narración del levantamiento de Cajonos revelan los te-

dinero de los tributos". En referencia a un gobernador ladino, los demandantes alegaron que era "una persona que siempre ha obrado y obra con segundas intenciones".

mores españoles de la ambivalencia cultural de los indios que dominaban la actuación española:

Entre otros principales vino uno muy anciano, señor de un pueblo, y en el traje el más lucido de todos, vestido de seda a lo español, a quien respetaban con más atención, y llegándome a dar la bienvenida y razón de la administración de doctrina de su pueblo, reconocí que era muy ladino y, por algunas circunstancias que la experiencia me ha enseñado, recelé de la cristianidad de su fe, tanto que pregunté al vicario, sin dar a entender a los religiosos mi cuidado, qué persona era la de aquel venerable viejo, y me dijo tanto bueno de su proceder, que atribuí de mi fragilidad la sospecha y arrepentido me disimulé; pero no pude deponer de ella, y al despedirme le encargué al Vicario desvelase mucho en asegurar la buena opinión de aquel cacique, tratándole con amor, porque si era como me decía, merecido se lo tenía, y si no, lo tendría con el cariño dispuesto sin horror y miedo para la enmienda. No se pasaron muchos meses en que se averiguó la verdad de que era el mayor dogmatista y el sacerdote de ídolos que tenía aquella tierra, y su pueblo la sinagoga célebre de la nación.⁴⁶

La antigua y profunda sospecha española de la identidad “idólatra” de las élites aparentemente hispanizadas volvía riesgosa la actuación de los ladinos. El levantamiento de Cajonos complicó aún más la identidad ladina en la sierra. Después de todo, los fiscales de San Francisco Ca-

⁴⁶ GILLOW, *Apuntes históricos*, p. 90. Aquí Gillow cita la “Historia de la Provincia de Predicadores en Oaxaca” de Francisco de Burgoa, cap. LXIV en *Geográfica Descripción: De la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*.

jonos se habían identificado claramente con sus señores coloniales y habían pagado con la vida su alianza con los frailes dominicos. Para las autoridades españolas, los párrocos y el obispo de Oaxaca, los fiscales de San Francisco eran sus aliados en la lucha contra la idolatría, la conspiración y la desobediencia de la autoridad colonial, así como mártires de esta causa.⁴⁷ Además, a juzgar por la rebelión y la campaña de extirpación que siguieron, las autoridades españolas impusieron un molde maniqueo a la población indígena de la sierra: indios cristianizados e hispanizados *versus* practicantes “tradicionalistas” de la idolatría.⁴⁸ Esta dicotomía puede haber servido para atribuir a la identidad del ladino una valencia positiva durante las décadas siguientes al levantamiento. Por lo tanto, aunque no podemos saber qué pensaba el magistrado español mientras el ladino Aldas presentaba su testimonio, es posible que la ambivalencia e inestabilidad de la identidad ladina ya hubiera tendido hacia una percepción positiva, a partir del levantamiento de Cajonos. Para los primeros años del siglo XVIII, es muy probable que el arquetipo de los fiscales “martirizados” ya hubiera sustituido al del cacique hispanizado, pero idólatra y engañoso descrito por Burgoa.

⁴⁷ Los fiscales de Cajonos fueron canonizados por la Iglesia católica en 2001.

⁴⁸ David Tavárez plantea una oposición cultural conflictiva en la sierra norte de Oaxaca entre las élites indígenas, que eran “tradicionalistas”, y los que se alineaban cultural y políticamente con los españoles. El carácter amargo de esta división se concentra en los epítetos mascullados por los tradicionalistas hacia los “lambeplatos de los españoles” o los “vendedores de pueblos”. Véase TAVÁREZ, “Letras clandestinas”, p. 80.

Al presentar su testimonio, don Francisco de Aldas tenía que luchar contra el peso de su compleja historia cultural. También tenía que enfrentarse a la “ideología de la lengua” de la sala de audiencias. La ideología de la lengua [*language ideology*] —la “percepción de la lengua y el discurso que se construye según el interés de un grupo social o cultural específico”—⁴⁹ constituía otro elemento crítico en el contexto del juzgado. En la Nueva España, dado el predominio del español como lengua del poder, el uso del español hablado por parte de los testigos y litigantes indígenas era un acto explícitamente político. El español representaba la lengua de la “civilización”, en oposición a la “barbarie” de las lenguas indígenas. Constituía la marca principal de la identidad indígena/no indígena y una frontera idealizada entre colonizador y colonizado. El español era la lengua de la corona, del sistema legal y de la Iglesia. El hecho de presentar el testimonio en español —como hicieron Aldas y la mayoría de los testigos en este caso— denotaba y proyectaba poder en el contexto del juzgado, sobre todo en estas regiones remotas del imperio, donde la ladinización no era un fenómeno tan generalizado como en los centros políticos y culturales.

En el expediente se identificó a Aldas como un principal de 62 años de edad, “indio ladino”, vestido con traje español y residente de la cabecera reconocida de San Juan Tanetze. Su traje español y habilidad para hablar la lengua española impresionaron al intérprete, quien tomó nota de su presencia al describirlo como “bastantemente ladino en la lengua castellana y vestir traje de español”. Dadas sus

⁴⁹ KROSKRITY, *Regimes of Language*, p. 8.

habilidades lingüísticas, se dirigió a la audiencia directamente, sin la mediación del intérprete. Los otros dos testigos ladinos de este día desplegaron su identidad ladina de manera semejante. Además, todos los testigos, tanto ladinos como no ladinos, firmaron la declaración con su nombre.⁵⁰ En una región donde el español hablado y la alfabetización no eran habilidades comunes, este gesto proyectaba una importante competencia transcultural, nociones españolas de civilización y poder.

Todos estos atributos (edad, posición social, cargo público, residencia y, especialmente, la actuación ladina) ubicaron a los testigos en una relación favorable con el juzgado y dieron un peso considerable a sus testimonios. Además, su actuación ladina aludió a las dudas de los españoles sobre la credibilidad de los testigos indígenas. Uno de los prejuicios más arraigados entre los juristas y funcionarios judiciales españoles era la noción de que los indígenas eran propensos a perjurar. La actuación de los ladinos, que demostraba su hispanización, podía circunvenir este prejuicio hasta cierto punto. Por todas estas razones, la identidad ladina de los testigos formaba sin duda parte de la estrategia de actuación desplegada por los equipos legales de los pueblos demandantes.

La actuación ladina cumplió una función legitimadora crítica para Aldas y los otros testigos: estableció la autoridad cultural necesaria para ofrecer un testimonio narrativo convincente a los jueces españoles. La actuación de los ladinos definía la "clave" del contenido narrativo de los testimonios, en los que se recurría a la "costumbre" para

⁵⁰ RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 34-34v.

resistir la política de la Iglesia y, en particular, la imposición de San Juan Yaée como cabecera. La actuación ladina también revela las “claves” de la narración de Aldas sobre el contexto cultural implícito que envolvía el texto: la noción española de que tras el levantamiento de Cajonos, los pueblos indígenas del distrito de Villa Alta, rebeldes e idólatras, necesitaban ser disciplinados y alineados con la ortodoxia católica. Aldas, un principal zapoteco proveniente de una cabecera antiguamente reconocida que testificó autorizadamente en español acerca de la historia y costumbres de la región, seguramente introdujo una nota disonante en estas actitudes españolas.

No todos los testigos de este caso tenían la autoridad cultural propia de los ladinos. Don Marcial Vargas y Velasco se identificó como un principal de 75 años de edad y residente de Reagui, una comunidad que no era asiento parroquial. En muchos sentidos, la actuación de Vargas estaba en desventaja ante la de los otros testigos, sobre todo en lo referente a su habilidad para establecer una autoridad transcultural ante la audiencia: no provenía de una sede parroquial como Tanetze o Yagavila ni era indio ladino. Se dirigió a su público en zapoteco, mediante un intérprete. Con fines analíticos, dividí su testimonio en cuatro partes:

Parte I. Con ocasión de estar su pueblo inmediato a el partido y curato de San Juan Taneche tiene el testigo conocimiento de los pueblos que lo componen y estrecha amistad con muchos naturales de ellos a quienes ha visitado y por ello sabe y ha visto que los padres curas de dicho partido que lo han sido después de que dejaron de ser lo los religiosos de Santo Domingo que vivían en Taneche a donde estaban sujetos veinte

pueblos que son los doce que componen dicho curato y los ocho de el de Yagavila no han tenido asiento en pueblo alguno por que así los que ha conosido el testigo como el que lo es actualmente han andado continuamente todo el curato tres días en un pueblo y otros tres en otro sin poderse mantener en ninguno sino es cuando está cercana la fiesta de el santo patrono de algun pueblo donde se halla por que entonces los naturales de el le piden se mantenga allá otros tres o quatro días hasta que pasa la fiesta

Parte II. por este motivo no reconocen los pueblos de dicho curato cabecera de el por que dicho padre cura celebra las festividades de *Corpus*, Semana Santa y Pasqua de Navidad en el pueblo que le cojen y allí asisten los que quieren y otros se van a Lalopa donde también suelen celebrarse dichas fiestas por los vicarios, a Yae o a Taneche sin que en esto haya cosa fija ni sobre que se pueda hacer juicio por que todo es contingencia, ejecutado a voluntad de los padres y de los naturales de los pueblos que piden Semana Santa o *Corpus* cuando les da gana.

Parte III. Como el testigo tiene muchos años, ha visto en el discurso de ellos varios pleitos como el presente y han quedado los pueblos con libertad para ir a donde quisieren, por que aunque se haya mandado que asistan precisamente a algun pueblo nunca lo han echo que han ido la Semana Santa al pueblo donde está el padre cura por que nunca han querido reconocer a ninguno por cabecera respecto de que no vive el padre de asiento en alguno de ellos; y que ha oido decir que los de Yae rogaron al padre cura que lo es al presente que mandara a los de Yagayo, Lachichina, y Yaviche asistieran a su pueblo el día de *Corpus* de el año de mil setecientos treinta y uno y que con efecto lo mandó dicho padre cura y los oficiales de república de dichos pueblos asistieron y llevaron gente que ayudara a poner los arcos para la procession

Parte IV. por esta asistencia quieren los dichos de Yae que sea costumbre y que por eso es el pleito que ahora tienen.⁵¹

Aunque se expresó en zapoteco, la estructura narrativa en cuatro partes de Vargas se parece a la del ladino Aldas en cuanto a contenido y énfasis temático. Sin embargo, debemos suponer que, como ocurre en cualquier traducción, parte de la textura del testimonio de Vargas se perdió en la versión del intérprete. Aun así, se vislumbran piezas valiosas, además de que las diferencias de estrategia retórica sugieren diferencias cualitativas entre las actuaciones de ladinos y no ladinos, la principal de las cuales era el medio por el cual el testigo establecía su autoridad cultural. Al igual que Aldas, en la parte I de su testimonio Vargas buscó plantear la base histórica de las costumbres parroquiales en San Juan Tanetze. Sin embargo, como no provenía de la parroquia ni era ladino, defendió su autoridad cultural haciendo referencia a sus fuertes relaciones sociales con gente de los pueblos de la parroquia, así como conocimiento y experiencia locales basados en esas relaciones.

En la primera parte de ambos testimonios, los testigos incorporaron una narración de la historia eclesiástica dentro del discurso de la costumbre local, pero las narraciones de Aldas y Vargas subrayan aspectos distintos de la historia parroquial. Al principio de su testimonio, Vargas narra cómo la parroquia pasó del control dominico al laico y cómo se formaron y compusieron las parroquias de Tanetze y Yagavila. Luego ubicó en el momento de esta transición histórica el origen de la costumbre local del cura peripatético. Al

⁵¹ RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 39-42v.

hacerlo, sugirió que el hecho de que el cura anduviera “continuamente todo el curato” era producto o vestigio de aquella transición administrativa y que por ello se había mantenido bajo los auspicios de los curas seculares.

En sus partes II, III y IV, los testimonios de Aldas y Vargas divergen en cuanto a estructura y tono. Mientras que la narración de Aldas de los acontecimientos del *Corpus Christi* de 1731 deriva directamente de la narración histórica que ofrece en la primera parte, Vargas pasa de su narración histórica en la parte I a dos declaraciones de principios generales en las partes II y III, referentes a la autonomía y agencia histórica de los pueblos de la región ante el poder colonial.

En la parte II, Vargas atribuye a las comunidades indígenas agencia histórica dentro de las prácticas comparativamente poco estructuradas de la región: “no reconocen los pueblos de dicho curato cabecera de el”, “allí asisten los que quieren” y “ejecutado a voluntad de los padres y de los naturales de los pueblos que piden Semana Santa o *Corpus* cuando les da gana”. El testimonio de Vargas planteó que este arreglo extremadamente flexible y contingente (“todo es contingencia”) surgió de una negociación constante entre el párroco y las comunidades. Vista bajo esta luz, la evangelización se presenta como un proceso local históricamente específico y, como tal, ajeno a la incumbencia o juicio del magistrado de la Real Audiencia: algo “ni sobre que se puede hacer juicio”.

Como si la parte II no fuera una declaración suficientemente enfática sobre la autonomía local, Vargas refuerza la idea en la parte III mediante un paralelismo temático: “Como el testigo tiene muchos años, ha visto en el discurs-

so de ellos varios pleitos como el presente y han quedado los pueblos con libertad para ir a donde quisieren, por que aunque se haya mandado que asistan precisamente a algun pueblo nunca lo han echo". Aquí, Vargas desafía a los juzgados españoles a que traten de cambiar las costumbres locales mediante decreto legal, al declarar que tales intentos han fracasado miserablemente en el pasado. Para amortiguar la dureza de la declaración, se distancia de ella mediante el recurso retórico del "ha visto que". Al hacerlo, aleja de sí mismo y de los pueblos de la región la responsabilidad de estos actos desafiantes y conserva su legitimidad y autoridad como testigo ante la Audiencia.

Finalmente, en la parte IV de su testimonio, Vargas discute los acontecimientos de 1731, que no conoce de primera mano ("ha oído decir que"). El uso del discurso referido indirecto lo distancia de la responsabilidad sobre las declaraciones, a diferencia de las narraciones de primera mano. Esta distancia permite a Vargas plantear que la razón de que Yagallo, Lachichina y Yaviche asistieran a la celebración de *Corpus Christi* en Yaée en 1731 fue que los funcionarios de Yaée convencieron al cura de que se los ordenara. El efecto de la estrategia narrativa de Vargas fue revestir a los funcionarios de Yaée de un aura negativa y manipuladora y presentar a las comunidades de Yagallo, Lachichina y Yaviche como respetuosas de las peticiones de un párroco fácilmente manipulado.

La estructura narrativa y el contenido del testimonio de Vargas afirma más que el de Aldas la autonomía de la costumbre local respecto del mandato judicial español porque desafía la reorganización parroquial por principio, y esto a pesar de las aparentes ventajas para la actuación oral de

Aldas (su identidad de ladino) sobre la de Vargas. Esto puede haberse atribuido a diferencias de carácter, de convicción política o de estilo retórico entre las lenguas española y zapoteca. Hay que tomar en cuenta que la lengua zapoteca (de escritura pictográfica y no alfabética) evolucionó principalmente sobre el eje de la oralidad, la interpretación y la actuación, de modo que el testimonio de Vargas estaba imbuido de una fuerte tradición histórica de actuación oral zapoteca, que se manifestaba aún más en los grupos de posición social elevada.

Sin embargo, las diferencias de efecto retórico entre los dos testimonios también pueden haber resultado de la dinámica de traducción y actuación. De hecho, puede ser que en el testimonio de Aldas la identidad y actuación ladinas hayan restringido el tono de la retórica. Al ubicarse con su actuación ladina más firmemente entre las autoridades española e indígena, Aldas puede haber impuesto límites al grado en que podía defender la autonomía local. Al dirigirse a su audiencia en español, también puede haberse sentido más inmediatamente responsable por su discurso. Vargas, en cambio, que estaba claramente del lado indígena de la frontera cultural, puede haberse sentido más libre de defender la costumbre y autonomía locales con mayor militancia. Por otra parte, como finalmente era el intérprete quien volvía las palabras inteligibles para los jueces españoles, puede haber sentido menos responsabilidad sobre el tono del testimonio.

Además de la mayor distancia cultural y lingüística que lo separaba de sus interlocutores, Vargas probablemente gozaba de mayor distancia social respecto de los vecinos españoles de la sala, y esto puede haberle permitido una resistencia

más abierta en su testimonio. Aldas, un ladino de San Juan Tanetze, que era un gran centro comercial, administrativo y parroquial, probablemente tenía vínculos sociales y económicos más estrechos que Vargas, originario de Reagui, con los vecinos de Villa Alta y con los españoles de la audiencia a la que dirigía su testimonio. Además, como Aldas era de Tanetze, estaba más directamente interesado en cómo el caso podría afectar el futuro de su comunidad. Como Vargas no era una parte directa en el caso, su interés en el desenlace se definía de manera más amplia y concernía el principio general de la autonomía local, no la cuestión específica de la lucha por el poder entre las cabeceras de Yaée y Tanetze. Los vínculos más estrechos con su público y la definición más precisa de sus intereses locales representaban capas adicionales de responsabilidad social en el testimonio de Aldas y pueden haber favorecido una estrategia de negociación más que de resistencia en su actuación oral.

La comparación entre los testimonios de Aldas y Vargas sugiere que la actuación del ladino podía tanto reforzar como restringir las críticas indígenas al imperio y la resistencia ante el dominio colonial. La identidad ladina de Aldas estableció su autoridad cultural a ojos de su público español, pero también le impuso mayor responsabilidad social ante sus oyentes y restringió su discurso: en su sugerencia de que Tanetze debía ser la única cabecera, negoció los términos de la reforma parroquial en lugar de resistirse a ellos. El estatus de principal de Vargas y su conocimiento de las costumbres locales le prestaban cierta autoridad cultural, por lo menos la necesaria para testificar sobre la cuestión de las relaciones parroquiales en San Juan Yaée. Sin embargo, y aunque lo restringía en ciertos sentidos, la

mayor distancia social y cultural que implicaba su identidad claramente zapoteca también le permitía mayores posibilidades de resistencia en su actuación, pues la menor responsabilidad ante su público dejaba lugar para una crítica más radical del dominio colonial en la región.

Las diferencias entre las actuaciones de Aldas y Vargas recuerdan las diferencias entre los textos de los grandes cronistas indígenas del Perú, Felipe Guáman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. Tanto éste como Guáman Poma legitimaban sus crónicas de la conquista afirmando su autoridad cultural en dos frentes: por un lado, su conocimiento de la cultura indígena y su relación íntima (generalmente por parentesco) con los protagonistas de la historia en cuestión y, por el otro, su uso de la escritura alfabética y su conocimiento de la lengua, cultura y géneros narrativos españoles.⁵² En este sentido, produjeron narraciones escritas híbridas que los ubicaron dentro de los marcos culturales tanto español como indígena y les permitieron criticar implícita y explícitamente distintos aspectos del imperio inca y del dominio colonial español.

Sin embargo, Garcilaso de la Vega era el más ladino de los dos cronistas, el más hispanizado y aculturado. Dominaba con maestría y refinamiento la lengua y los géneros literarios de los conquistadores españoles. Como mestizo, también aseguraba tener autoridad cultural por sus vínculos tanto con la élite cuzqueña como con los conquistadores españoles. Guáman Poma, en cambio, era originario de la élite provincial, no del Cuzco, y como tal gozaba de cierta distancia respecto de los centros de poder político

⁵² ADORNO, "Arms" y "The Indigenous".

del Perú español. Además, su español escrito no era tan refinado como el de Garcilaso y estaba permeado de palabras y construcciones aimarás.

Patricia Seed sostiene que la crítica que hace Guáman Poma del colonialismo, la cultura y el dominio de los corregidores era mucho más directa y pronunciada que la de Garcilaso.⁵³ Su análisis sugiere que sus diferencias de posicionamiento político pueden haber tenido mucho que ver con las diferencias entre sus identidades personales y sus relaciones sociales, espaciales y culturales con los conquistadores españoles. La narración de Garcilaso se concentra tanto en establecer su autoridad cultural y en redimir la historia inca al alinearla con la historia del cristianismo, que tiene por efecto reducir la posibilidad de hacer una crítica política profunda y abierta del imperio español y una resistencia al dominio colonial.

Guáman Poma, en cambio, un noble provincial con antipatía hacia la élite cuzqueña que había subyugado a sus predecesores, no tenía interés en rehabilitar a los incas ante los españoles ni en posicionarse como heredero de los conquistadores españoles. Debido a su distancia cultural y personal respecto del proyecto colonial español, la crítica anticolonial de Guáman Poma se centra en fines más radicales (como la autonomía local y el fin del gobierno de los corregidores) y tiene un tono más enfático.

Al igual que Garcilaso y Guáman Poma, don Francisco de Aldas y don Marcial Vargas y Velasco buscaron transformar el dominio colonial en su región e, indirectamente, las actitudes y políticas de los funcionarios civiles y ecle-

⁵³ SEED, "Failing to Marvel", pp. 29-32.

siásticos españoles hacia los zapotecos de la sierra y sus comunidades. Al afirmar la mayor legitimidad de las costumbres locales sobre las reformas parroquiales iniciadas por el obispo Maldonado y continuadas por los funcionarios de San Juan Yaée, ambos testigos transformaron sus narraciones de anécdotas testimoniales en declaraciones políticas. Sus actuaciones orales guardan semejanzas con los textos de Garcilaso y Guáman Poma en su valoración de lo local y en sus críticas políticas culturalmente posicionadas. También se parecen a las crónicas andinas en que uno de los objetivos de sus actuaciones fue presentar la cultura local como cristiana para combatir los prejuicios españoles basados en una historia reciente de idolatría y extirpación. Por último, las actuaciones de Vargas y Aldas se distinguen en términos de posición política del mismo modo que los textos de Garcilaso y Guáman Poma: negociación *versus* resistencia en voz alta.

Las diferencias entre los textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma y entre las actuaciones orales de Aldas y Vargas yacen en su circulación, su estatus y, sobre todo, en su aspecto de actuación. La interacción dinámica entre acontecimiento narrativo y acontecimientos narrados en las actuaciones de Aldas y Vargas revisten su negociación y resistencia de una inmediatez social, una responsabilidad inmediata ante su público que no existe en los textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma, dirigidos a públicos distantes y más anónimos. Aldas y Vargas tenían que enfrentarse a menudo con los mismos españoles a quienes presentaron su testimonio, en contextos fuera del juzgado. Por lo tanto, sus actuaciones tenían repercusiones sociales más allá del acontecimiento narrativo y les exigían ciertos

riesgos personales en sus esfuerzos por resistir o negociar los términos de la política española. Así, aunque los testimonios de Aldas y Vargas representaban un desafío más mundano, cotidiano y local al dominio colonial español que los complejos textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma, como dispositivos de resistencia y negociación también son formidables en sí mismos, pues implicaron un riesgo social importante y estaban sujetos a la censura por parte de su público —sobre todo en el caso de Vargas.

CONCLUSIÓN

Las reformas de Maldonado y la respuesta de los zapotecos del Rincón deben analizarse en el contexto de una amplia gama de cambios ocurridos en la sierra norte durante el siglo XVIII. Chance y Romero Frizzi han observado que la sociedad indígena posterior a la conquista se consolidó mucho más tarde en la sierra —en su mayor parte, durante el siglo XVIII— que en las regiones más centrales de la Nueva España.⁵⁴ Chance sostiene que la base para estos cambios fue la recuperación de la población indígena al iniciar el siglo XVIII. El aumento poblacional coincidió con cierta estabilidad en muchos asentamientos indígenas del distrito de Villa Alta, de modo que las élites indígenas tuvieron que encontrar nuevos mecanismos o rescatar los antiguos para acomodar a la nueva población dentro de las estructuras sociales y políticas existentes. Carmagnani ha estudiado en conjunto el proceso de recuperación demográfica y consolidación de una sociedad indígena en

⁵⁴ CHANCE, *Conquest of the Sierra* y ROMERO FRIZZI, *El sol y la cruz*.

Oaxaca desde la perspectiva de una reconstitución de la identidad étnica indígena basada en una relación revigorizada entre comunidades, territorio y espacio sagrado entre 1630-1720. Sostiene que las comunidades indígenas adoptaron estrategias de “fragmentación y recomposición” para ajustarse a las relaciones cambiantes entre población, tierra y recursos. Los esfuerzos por reconfigurar las relaciones cabecera-sujeto constituían una estrategia importante dentro de este proceso.⁵⁵ En el caso de la sierra norte, el establecimiento de un sistema de tianguis, otro proceso perteneciente a los inicios del siglo XVIII, generó también luchas por las relaciones cabecera-sujeto, pues el tianguis se solía montar en la cabecera.

La cuestión del estatus de Yaée como cabecera estaba íntimamente ligado a un conflicto por la ubicación del tianguis en la parte noreste del Rincón y a la riqueza material que había pertenecido a la cofradía de la virgen de Yabée. En 1696, el tianguis se montó en Yaée y fue supervisado por la dirigencia de la cofradía de la virgen de Yabee. Tras la disolución de la cofradía en 1703, el tianguis se siguió realizando en Yaée, para disgusto de los pueblos de la parte oriental del Rincón. En 1735, los pueblos que habían formado parte de la cofradía de Yabée fueron a juicio por la división de las alhajas y ornamentos usados para adornar a la virgen.⁵⁶ Durante el mismo periodo, en varios de los juicios presentados por los pueblos de la región se sostenía

⁵⁵ CARMAGNANI, *El regreso de los dioses*.

⁵⁶ Los documentos relacionados con el pleito por la riqueza de la cofradía se interpretan dentro del pleito por el estatus de cabecera-sujeto. Véase RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744); 462/25, pt. 21 #3 (1744), y 462/25, pt. 25 #1 (1736-1741).

que el tianguis en Yaée era terriblemente inconveniente en términos de ubicación y que los funcionarios no organizaban el mercado adecuadamente, sino que permitían fraudes y abusos. En 1744, los funcionarios públicos de San Juan Tanetze, apoyados por los pueblos de Llaopa, Yagallo, Lachichina, Yaviche, Lahoya, Yatoni, Talea, Juquila, Yotao, Cacalotepec y Roavela, exigieron que el tianguis se cambiara a Tanetze por su antiguo estatus como cabecera.⁵⁷

Estos conflictos intercomunitarios dejaban claro que la resistencia ante la reforma parroquial estaba inmersa en cambios más amplios que envolvían al distrito. Al examinar las actuaciones orales de los testigos zapotecos en el litigio por el estatus de Yaée como cabecera, debemos recordar que su testimonio hacía alusión a una serie de asuntos caracterizados por la lucha no sólo entre funcionarios españoles y comunidades zapotecas, sino también entre las propias comunidades. En este contexto, el caso contra San Juan Yaée representa no sólo la resistencia ante la reforma parroquial, sino también esfuerzos locales por desafiar las aspiraciones de Yaée a los poderes político y económico.

Una serie de apelaciones por parte de los pueblos subordinados a Yaée prolongó el caso hasta 1769, cuando la Audiencia ratificó la posición de Yaée como cabecera y ordenó que Santiago Yagallo y los otros pueblos subordinados entregaran los servicios y materiales requeridos para las fiestas. En 1772, la Audiencia concedió que San Juan Tanetze tuviera un día de tianguis.⁵⁸ ¿Cómo afectaron los

⁵⁷ Chance analiza con detalle esta disputa por el tianguis en el Rincón. CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 188-120.

⁵⁸ La decisión legal final por la disputa cabecera-sujeto y la división de la riqueza material de la cofradía de la virgen de Yabée aparece en RML,

testimonios de Aldas y Vargas las decisiones de la Audiencia? Podríamos sostener que la narración que hizo Aldas de la función central que desempeñó su pueblo de San Juan Tanetze en el proceso de evangelización y en la historia del distrito pudo haber contribuido a la decisión de la Audiencia a otorgar un día de tianguis al pueblo. ¿Y el testimonio de Vargas? ¿Llegó a oídos sordos? Las actuaciones de Aldas, Vargas y otros no pueden evaluarse sólo en función de decisiones legales. Como se sostiene a lo largo de este artículo, mediante sus actuaciones orales estos hombres se dirigieron a varios públicos y sus actuaciones, sin duda, tocaron registros políticos que escapaban a la mirada del historiador. Aunque no pudieron convencer a la Audiencia de la justicia y legalidad de su causa, una cosa es cierta: registraron su oposición al alcalde mayor, a los vecinos españoles más poderosos de Villa Alta, a la jerarquía eclesiástica, a las élites zapotecas de San Juan Yaée y, por último, a la Real Audiencia. Al hacerlo, presentaron a sus públicos la imagen de una región que desafiaba la intervención colonial en los asuntos locales. En el caso de Aldas, este mensaje fue realmente ambivalente: el desafío fue pronunciado en español de boca de un súbdito colonial indígena vestido con sedas españolas.

Las representaciones orales de Aldas y Vargas formaban parte de una historia más larga de resistencia indígena y de la lucha por la autonomía local en el distrito de Villa Alta. La rebelión de Cajonos, así como la campaña de extirpa-

New Spain Collection, 462/25, pt. 22 #6 (1736-1769). En cuanto a la decisión de otorgar un día de tianguis en Tanetze, véase CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 120.

ción y reformas que ocurrieron inmediatamente después marcaron las fases más abiertas de esta confrontación con los funcionarios coloniales. Sin embargo, los esfuerzos coloniales por aumentar el control social y la resistencia local a estos esfuerzos continuaron hasta bien entrado el siglo XVIII y se manifestaron mediante la persecución constante de los casos de idolatría, por un lado, y, por el otro, las escaramuzas esporádicas y levantamientos locales contra párrocos y otras autoridades coloniales.⁵⁹

Nuestro análisis del testimonio legal como forma de resistencia y negociación sugiere que una historia específica en una región abre las posibilidades de resistencia en cualquier momento determinado. La rebelión de Cajonos y la ferocidad de las reacciones españolas que despertó cerraron sustancialmente el espacio político que habían tenido las élites indígenas de la región para negociar con las autoridades españolas y limitaron, a partir de entonces, las posibilidades de resistencia violenta ante el dominio colonial. En respuesta, las élites indígenas la encauzaron hacia el sistema legal, como demandantes y testigos. Dentro del tenso contexto político que dejó el levantamiento de Cajonos, las sutilezas del juzgado representaban la forma legítima de resistir, desafiarse y negociar los términos de la reforma parroquial.

Las élites de la sierra norte estaban divididas por el asunto de la reforma parroquial provocada por la rebelión. Algunas se beneficiaron directamente con la designación de nuevas cabeceras, en particular, las élites de los nuevos

⁵⁹ En TAVÁREZ, "Invisible Wars", se describe este enfrentamiento continuo entre las comunidades de la sierra y las autoridades civiles y eclesiásticas.

asientos parroquiales, como San Juan Yaée. Sin embargo, las élites de los pueblos vecinos, como Reagui, y de las cabeceras preexistentes, como San Juan Tanetze, llevaban las de perder. La imposición de San Juan Yaée como cabecera y la ratificación de su estatus amenazaron los intereses de Aldas, Vargas y sus compatriotas en dos sentidos. Primero, el reconocimiento oficial de más cabeceras ponía en peligro las relaciones políticas descentralizadas de la región. Segundo, aceptar los mandatos de fuereños representaba una amenaza seria sobre la autonomía local. Don Francisco de Aldas y don Marcial Vargas y Velasco reconocían estas amenazas, y en consecuencia, presentaron sus testimonios. La naturaleza creativa y política de sus actuaciones orales merece nuestro escrutinio: apuntan hacia una estrategia micropolítica para lidiar con el régimen colonial y, más ampliamente, hacia una participación indígena en la aparición de una cultura política ambivalente que articulaba los sistemas español e indígena de sentido y autoridad.

Traducción de LUCRECIA ORENSANZ

SIGLAS Y REFERENCIAS

- | | |
|------------|--|
| AGN | Archivo General de la Nación, México. |
| APJO, AJVA | Archivo del Poder Judicial de Oaxaca, Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca, México. |
| RML | Rosenbach Museum & Library, Filadelfia, Estados Unidos de Norteamérica. |

ADORNO, Rolena

Guáman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru, Austin, University of Texas Press, 1986.

"Arms, Letters and the Native Historian in Early Colonial Mexico", en JARA Y SPADACCINI, 1989, pp. 201-224.

"The Indigenous Ethnographer: The 'indio ladino' as Historian and Cultural Mediation", en SCHWARTZ, 1994, pp. 378-402.

ALCINA FRANCH, José

Calendario y religión entre los zapotecos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

BAUMAN, Richard

Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

"Performance", en BAUMAN (coord.), 1990, pp. 41-49.

BAUMAN, Richard (coord.)

Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainment: A Communications-Centered Handbook, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1991.

BORAH, Woodrow

Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1983.

BRIGGS, Charles L. (coord.)

Disorderly Discourse: Narrative, Conflict, and Inequality, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996.

BURGOA, Francisco de

Geográfica descripción: de la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca, 2 t. México, Juan Ruiz, 1674, reimp. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934; reimp. México, Porrúa, 1989.

BURKHART, Louise M.

Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.

CARMAGNANI, Marcello

"Local Governments and Ethnic Governments in Oaxaca", en SPALDING, 1982, pp. 107-124.

El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

CLENDINNEN, Inga

Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 [*Conquistas ambivalentes*, México, Patria, 1993].

Aztecs: An Interpretation, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

CUTTER, Charles R.

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

CHANCE, John K.

Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca, Norman, University of Oklahoma Press, 1989 [*La conquista de la Sierra: españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Alejandra Valdés Conroy (trad.), Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998].

DÍAZ-POLANCO, Héctor (comp.)

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

GEERTZ, Clifford

The Interpretation of Cultures, Nueva York, Basic Books, 1973 [*La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1992].

GERHARD, Peter

A Guide to the Historical Geography of New Spain, edición revisada, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1993.

GILLOW, Eulogio

Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca [1889], México, Ediciones Toledo, 1990.

GOSNER, Kevin

Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion, Tucson, University of Arizona Press, 1992.

GRIFFITHS, Nicholas

The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1996 [*La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Carlos Baliñas Pérez (trad.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, c. 1998].

HAMNETT, Brian

Politics & Trade in Southern Mexico, 1750-1821, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 [*Política y comercio en el sur de México: 1750-1821*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976].

JAKOBSON, Roman

"Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb", en *Roman Jakobson: Selected Writings*, vol. 2, 1971, pp. 130-147.

JARA, René y Nicholas SPADACCINI (coords.)

1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing, Minneapolis, Prisma Institute, 1989, «Hispanic Issues, 4».

KELLOGG, Susan

Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1995.

KROSKRITY, Paul V.

"Regimenting Languages: Language Ideological Perspectives", en KROSKRITY (coord.), 2000, pp. 1-34.

KROSKRITY, Paul V. (coord.)

Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities, Santa Fe, Nuevo México y Oxford, School of American Research Press; J. Currey, 2000.

MILLS, Kenneth

Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750, Princeton, Princeton University Press, 1997.

PATCH, Robert W.

Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century, Armonk, Nueva York, y Londres, M. E. Sharpe, 2002.

QUIJADA, Mónica, y Jesús BUSTAMANTE (coords.)

Élites intelectuales y modelos colectivos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002.

Recopilación

Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias, ts. 1-3 [Publicada originalmente en 1681], edición facsimilar coeditada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado, Madrid, Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1998.

RICARD, Robert

La conquista espiritual de México, Ángel María Garibay (trad.), México, Jus, 1947.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles

El Sol y la Cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

ROYS, Ralph Loveland

Post Conquest Maya Literature: Based on pre-Columbian Sources, Lancaster, California, Labyrinthos, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B.

Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

SEED, Patricia

“‘Failing to Marvel’: Atahualpa's Encounter with the World”, en *Latin American Research Review*, 26:1 (1991), pp. 7-32.

SPALDING, Karen (ed.)

Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America, Newark, Delaware, University of Delaware, «Occasional Papers and Monographs, 3».

TAVÁREZ, David

“Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536-1728”, tesis de doctorado en historia, Chicago, University of Chicago, 2000.

“Letras clandestinas, textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII”, en QUIJADA y BUSTAMANTE (coords.), 2002, pp. 59-82.

YANNAKAKIS, Yanna P.

“Indios Ladinos: Indigenous Intermediaries and the Negotiation of Local Rule in Colonial Oaxaca, 1660-1769”, tesis de doctorado en historia, Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2003.