

# CULTURA POLÍTICA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN: DISTINCIÓN, POLÍTICAS DE SEGREGACIÓN Y CONQUISTA DE ESPACIOS DE INTERPELACIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA\*

MÓNICA PÉREZ NAVARRO\*\*

## CULTURA POLÍTICA Y ANTIGUO RÉGIMEN

Tras décadas de discusión, crítica y permutas disciplinares, el concepto de cultura política y el campo teórico-metodológico en que se implica han colectado una buena reputación entre los estudiosos contemporáneos. Su propia génesis desde provincias distintas de la investigación social ha producido encuentros y desencuentros que a su paso han ensanchado la historiografía referida a esta hoy popular noción. Un vistazo a la estela de estudios sobre historia de la cultura política nos muestra ya que, como suele suceder, las concreciones empíricas de la diversidad de casos abordados han enriquecido las líneas temáticas, los enfoques y las profundidades en el análisis.

Sin embargo, llama la atención que un libro más o menos reciente (Forte y Silva, 2006) dedique sólo dos de sus ocho estudios a la historia de la cultura política en contextos previos al siglo XIX. Pareciera que el periodo colonial se resiste de alguna forma a ser observado mediante esta directriz, a pesar de contar ella con una amplia oferta de variables para componer el análisis. Máxime, cuando la noción de cultura política ha permitido una amplísima interpretación.

En este punto, se podría objetar que el siglo XVIII novohispano ha sido uno de los campos privilegiados para ensayar con el concepto de cultura política y es verdad. No obstante, el que se observa es el siglo XVIII borbónico y su investigación parece ir tras la pesquisa de tradiciones y prácticas de un “pueblo” cuyo

\* Esta propuesta se desprende de las sesiones del Seminario de Cultura Política, siglos XVIII y XIX, que realizó sus trabajos en el Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato de noviembre de 2013 a febrero de 2015.

\*\* Universidad Autónoma de Aguascalientes, posdoctorante en el Posgrado en Estudios Socioculturales. Correo electrónico: monicaprz@gmail.com

destino es convertirse en “sociedad civil” desde la perspectiva del Estado-nación en formación. Al respecto, Annick Lempérière señala que “Esta perspectiva, que cosifica al Estado, proyecta sobre el orden jurídico de la monarquía el modelo propio de las naciones-Estado” (Lempérière, 2013, p. 17). Sobre este tenor, parece ilustrativo que Horst Pietschmann, proponga el término “protoestado” (1993, p. 491), que privilegia el estudio de las particularidades de la política hispanoamericana, en efecto, pero con el fin de entender cómo éstas fueron el germen de los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX. La meta entonces ha sido mirar los siglos XVI al XVIII con la expectativa de construir los antecedentes del Estado propiamente dicho.<sup>1</sup>

Se puede afirmar que la mayoría de los problemas implicados en la observación de las prácticas políticas preborbónicas se relacionan con este desfase en los conceptos de análisis gestados desde la perspectiva de la ciencia política moderna. Carlos Garriga ha señalado cómo la historiografía ha tendido a reproducir el modelo estatal moderno en los contextos prerrevolucionarios, dicho modelo estaría fundado en la dicotomía público/privado y el correlativo concepto de sociedad civil: “Se imagina y postula que el poder político se halla de suyo concentrado en una instancia única, presuponiendo en consecuencia que también en el mundo precontemporáneo se daba una separación tajante entre el *Estado* y la *sociedad civil*, como sedes para la realización del interés público y los intereses privados” (Garriga, 2004, p. 2).

Los estudios sobre la política novohispana no han estado exentos de este prejuicio, al enfocar los intereses en la reconstrucción de las coordenadas de un denominado Estado colonial (Cañeque, 2001, p. 7); incluso los estudios culturales han privilegiado la figura de los virreyes como: “agentes fundamentales en el esfuerzo por construir un Estado colonial [...] se han concentrado en dilucidar si el Estado creado en el Nuevo Mundo por los españoles fue un Estado ‘fuerte’ o ‘débil’” (Cañeque, 200, p. 8). La discusión que desata la denominación del periodo es síntoma de ello; por consenso se emplea “periodo colonial” o “virreinal”, ambos en estrecha relación a la posición y naturaleza de lo que se considera el Estado vigente.

Por otro lado, trabajos como los de Lempérière han aportado pistas para entender el Estado de acuerdo a lo que el término significó en el Antiguo Régimen, subrayando que “en las Indias españolas en todo caso, las estructuras corporativas forman parte tanto de la definición jurídica como de la definición social del estado. Son parte integral del modo de gobierno y son tan inherentes a la institución

<sup>1</sup> En este sentido, Rafael García se pregunta si tiene sentido calificar al Estado de “moderno” o se trata de una redundancia (García, 2003, p. 44).

monárquica como los poderes regalistas están ligados a la soberanía del monarca absoluto” (Lempérière, 2013, p. 19).

Sin pretender ahondar más, por no ser el objeto de este trabajo, en la nutrida historiografía que discute las posibilidades de un Estado en las sociedades de Antiguo Régimen, considero que para el caso, un concepto de Estado más operativo tendría que seguir la línea apuntada por E. P. Thompson, que lo entiende como la “expresión institucional de las relaciones sociales” (cit. en Cañeque, 2001, pp. 9-10). Esta consideración posibilita observar un conjunto dinámico cuyas coordenadas no son dicotomías opuestas, tanto como las convergencias de los distintos grupos e individuos en situaciones concretas.

En todo caso, la Nueva España no fue un simple escaño subordinado a la amplísima administración del gobierno español, sino un “estado” de la monarquía, de su: “calidad, grado y orden [...] reglas y leyes para su régimen” (Autoridades, 1737, T. III). Mirar la política del imperio español de los siglos XVI al XVIII, es mirar una articulación de las repúblicas configuradas como reinos y sus asuntos públicos podrían entenderse con mayor precisión privilegiando los conceptos de “república”, “gobierno” y “policía”, sobre el de Estado. Al respecto, Lempérière apunta que:

El concepto de “régimen y gobierno” es herencia de los los Padres de la Iglesia. Antes de política, el gobierno era una función moral y religiosa [...] es el instrumento de disciplina de los cuerpos y espíritus, corruptos por el pecado original. [Un gobierno] ordenado por las leyes divinas y humanas, debía asegurar el bienestar colectivo, bien supremo y finalidad última de la vida temporal (Lempérière, 2013, p. 31).

Por otro lado, lo que la cultura política sea en el periodo que aquí se trata, tampoco se exenta de discusión. Los estudios sobre la sociedad novohispana dejan patente la convivencia o simultaneidad de diversos valores y lenguajes en uso por una sociedad fundamentalmente heterogénea con mayor o menor incidencia en los asuntos públicos. La agencia de los individuos en el ámbito de gobierno no iba de acuerdo a su estatuto económico, ni jurídico, exclusivamente. Los distintos factores que conviven en el contexto del periodo sólo pueden observarse en posiciones relativas.

Tomando en cuenta las particularidades de las sociedades de Antiguo Régimen, se han publicado estudios históricos que abordan la cultura política en este contexto. En algunos de estos trabajos, como los de Annick Lempérière, no se emplea la noción de “cultura política” pero se apunta la existencia de una “cultura pública” que alude a los mismos elementos (Lempérière, 2013, pp. 15-22). En sus estudios sobre

los tumultos de 1767, Felipe Castro subrayó cómo en la sociedad novohispana, “los de abajo” tuvieron la capacidad de defender recursos aprovechando las debilidades de la autoridad. Insistió también en la poca visibilidad de este “forcejeo” con las autoridades: “Las personas y los grupos estaban constantemente explorando los límites, o de plano pasando sobre ellos; había un permanente ajuste y una constante aunque poco evidente pugna acerca de su interpretación cotidiana” (Castro, 1996, pp. 23-24).

Me parece que el trabajo más ilustrativo en este sentido es el que ha realizado Natalia Silva, quien dedicó varias publicaciones a esclarecer esta noción y a ensayar su empleo en el Antiguo Régimen. En el texto arriba citado que Silva coordinó con Riccardo Forte se define a la cultura política como el “Conjunto de representaciones colectivas e individuales o de los diseños mentales de los grupos e individuos, que inducen a la expresión de actitudes, comportamientos, normas, valores y creencias específicas, relativas a la comprensión del fenómeno político en los diferentes momentos y lugares históricos” (Forte y Silva, 2006, p. 7). Esta definición, aunque intrincada y ciertamente ambigua, toma en cuenta elementos ineludibles para comprender las prácticas políticas desde una perspectiva cultural. Para el presente ensayo, es importante señalar que la cultura política de determinada época, no es sólo observable en colectivos, sino que pudo materializarse en las actitudes, creencias y valores de los individuos.

Silva insiste, además, en que la comprensión de la “cultura política antigua” exige “ampliar el concepto de la esfera pública” (Forte y Silva, 2009, p. 13); es decir, que va más allá de las actividades administrativas o disciplinarias de gobierno, al vincularse a discursos, prácticas y a la apropiación de la sociedad entera de estas fuentes de valores y expectativas. Silva explora ampliamente las posibilidades de la noción de cultura política en su investigación sobre el tumulto de 1692 en la ciudad de México (Silva, 2007). En este trabajo se ofrece una detallada interpretación de las expresiones de disenso, las “voces” y reclamos de los levantados, como indicios que bien pueden ayudar a entender cómo eran percibidos por el pueblo los valores de justicia, legitimidad y bien común. Cómo los grupos menos notables de la sociedad novohispana se ubicaban dentro del orden político y qué medios encontraban para negociar o exigir sus demandas (Silva, 2007, p. 41).

Tomando en cuenta estas consideraciones, estudiar la cultura política en el contexto novohispano preborbónico exige la elección de un campo semántico que subraye el aspecto múltiple y heterogéneo de las relaciones sociales, las instituciones y sus vínculos. De entre la oferta existente de definiciones de la cultura política,

Keith Baker ha proporcionado algunos lineamientos que pueden ser bien pertinentes en este caso. Baker apunta que la cultura política debe entenderse como:

[...] la actividad a través de la cual los individuos y los grupos de cualquier sociedad, negocian, implementan e imponen las demandas respectivas que se hacen entre ellos y al conjunto [...] Comprende las definiciones de las posiciones relativas de sujetos desde las que individuos o grupos pueden (o no) realizar legítimamente sus demandas y, por consiguiente, de la identidad y de los límites de la comunidad a la que pertenecían (Baker, 2006, p. 89).

Entendida de este modo, la cultura política posibilita preguntar cuáles son los valores en juego al dar legitimidad a estas o aquellas demandas, y sobre todo, permite entender a sujetos y grupos como comunidades. Abierto así el campo de lo que entendemos por cultura política, la noción no sólo parece útil, sino fundamental para analizar a la sociedad novohispana.

El gobierno de las Indias estuvo sostenido en un modelo cuyo eje fue precisamente la distinción de jerarquías y la administración de privilegios. Todo acercamiento al devenir de las comunidades en los reinos de Indias estará atravesado por las prácticas y los discursos de su cultura política. El tenor de la política de los siglos XVI al XVIII en Nueva España y el resto de los dominios castellanos, no se fundamentó en el Estado, tanto como en el resultante de las relaciones entre las jerarquías o “estados” configurantes del orden universal. En otras palabras, el orden (universal), las posibilidades de gobernar (imperio), de ejercer el poder (potestad) y de todo principio normativo de la vida. Lo político en el Antiguo Régimen debe entenderse como una categoría que trascendía al mundo material y por ello, una observación de sus sociedades implica necesariamente incluir tradiciones y valores que actualmente se han atendido sólo como manifestaciones pintorescas de la acción política.

En el Antiguo Régimen los límites de lo político se extendían hasta los límites entre el bien y el mal, el orden y el caos. Lo político no refirió sólo a la administración del gobierno y orden social, sino a la consecución de un plan universal: “Creemos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin y por lo tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser, su necesidad” (Vitoria, [1529]1974, p. XLI). Lo que se destaca aquí es que el sino de lo político refirió a los valores de la tradición y es por tanto, necesariamente cultural; así, la relevancia de estudiar este tipo de sociedades con el filtro de la cultura política muestra su validez y significado.

Hasta aquí he querido pautar la necesidad de trabajar con una noción de cultura política más abarcadora que permita abordar sociedades anteriores a las formaciones que se han conceptualizado en la ciencia política contemporánea. Aunque esta discusión pueda extenderse y generar aún más cuestionamientos que soluciones, creo adecuado ensayar el campo de la cultura política en el análisis de la sociedad novohispana. Para ello enfatizo los mecanismos mediante los cuales esta sociedad fundada en jerarquías y privilegios resolvió problemas ocasionados por la convivencia cotidiana, persistente, a veces cordial y otras conflictiva de sus diferentes órdenes o estados. Parto de los aportes y definiciones planteados en las investigaciones arriba mencionadas. No obstante, he querido dirigir mi atención hacia la incidencia de las prácticas individuales en la esfera política. Por otro lado, he buscado las prácticas políticas populares entre los grupos ubicados en el más desfavorecido estrato de la sociedad colonial: la población mestiza y afrodescendiente. En este sentido, la noción de cultura política parece mostrar su pertinencia en la pesquisa de cómo, dentro del modelo de sociedad novohispana, aquellos individuos y grupos marginados de la acción política formal lograron, a partir de prácticas y resignificaciones discursivas, filtrar y solventar intereses comunitarios.

## EL GOBIERNO DE LAS INDIAS Y LA ESTRUCTURA JURÍDICA DE LA SEGREGACIÓN

Para comprender el concepto y valor del gobierno en el contexto de los siglos XVI al XVII, debe atenderse al significado del término “república”. En la concepción escolástica, la república fue el eje ordenador de la *ecumene*, la comunidad entera de todos los hombres. Pero la república no fue sólo tendencia ordenadora de la naturaleza humana sino su expresión como reino (Álvarez, 2010, p. 55). La república se asimiló a la comunidad política (Levaggi, 200, p. 423), en sí misma orientada a la perfección, es decir, al entero establecimiento del bien común. Cabe hacer notar la enorme diferencia que hay entre estas dos concepciones del orden social, pues se tiende a devaluar los comportamientos políticos populares en el Antiguo Régimen, por no cumplir con las expectativas que se esperan de la sociedad civil o una concepción laica de la *res publica*, mismas que son impensables para este periodo.

La directriz política del gobierno español entre los siglos XVI al XVIII se articuló sobre esta noción fundamental de república, ideal que implicó el liderazgo y derecho trascendental de la Corona para establecer policía en sus dominios americanos.

Fue este modelo la postulación de un gobierno con un rey a la cabeza, administrador del orden y el bienestar, amparado en los principios del catolicismo romano. El fundamento de su potestad fue su alianza con la Iglesia, que dotó a la Corona de una misión evangelizadora universal.

Aunque la reconquista sobre los musulmanes aportó valiosas experiencias a la Corona española en función de establecer gobierno sobre diversidad de culturas y grupos étnicos, la naturaleza singular de la población americana impuso ajustes a este ideal y por principio, se debió abrir un lugar dentro del universo católico para la incorporación de una nueva república, la de los indios (Levaggi, 2001, p. 427). Para el gobierno de las Indias, la Corona implementó una serie de leyes inspiradas en la tradición jurídica imperante, pero asistidas de los informes de la experiencia americana. De este modo, se establecieron leyes específicas para el gobierno de los indios. La expresión más ilustrativa de los problemas que enfrentó el modelo español en América se puede encontrar en la Recopilación de las Leyes de las Indias.

En este conjunto de disposiciones propio del Nuevo Mundo uno de los ejes fundamentales fue el universo indígena. El gobierno de las Indias se enfocó en regular y establecer criterios para el control, administración y protección de la población indígena mayoritaria y portadora de prácticas que luego de diversas experiencias de conquista, se autorizaron, desecharon o incorporaron al esquema tradicional cristiano-europeo de la Corona. En otras palabras, a pesar de las contradicciones y problemas que implicaron algunas prácticas indígenas prehispánicas, de acuerdo al derecho de gentes, se les concedió a éstos una personalidad jurídica específica como vasallos del rey. De este modo, la legislación para los indígenas integró su gobierno como una república jerárquicamente sujeta a la república cristiana.

La integración del gobierno de los indios a la república en el modelo político español, es decir, su situación como vasallos protegidos por la Corona, significó la ubicación de los individuos de calidad india en función de los no indios. Desde su base más profunda el modelo del orden social se fincó en el estado (estamento) diverso de los vasallos, en qué *calidad* de vasallo podía jurídicamente alcanzar un individuo de acuerdo a los criterios que definían la posición de los sujetos frente a su rey (Traslosheros, 1994, p. 47).

Los criterios de este modelo se materializaron en leyes y disposiciones que buscaron siempre consolidar la clara separación de los diversos estados a partir de la atribución de una calidad específica. Con base en lo anterior, se puede afirmar que toda disposición y característica de gobierno y orden social en la Nueva España, estuvo pautada por la posibilidad de diferenciar a los individuos, fue un modelo

basado en la segregación, en su sentido estricto de separar, distinguir claramente unas partes frente a otras.

Este modelo se articuló sobre una fuerte y extendida tradición filosófica que conjuntó el pensamiento clásico, el tardo medieval y el moderno reformista. Los criterios señalados como límite de cada estamento social, así como los derechos, privilegios y garantías que cada segmento pudo tener, también recogieron su instrumental de la experiencia medieval. De este modo, la principal fuente del discurso que pautó las relaciones sociales y el concepto mismo de orden social, estuvo fundado en los valores de la nobleza.

El honor fue sin duda el pilar de los valores que mantuvieron la posición privilegiada de la nobleza en la Europa medieval. Según John Davis y Tomás Mantecón, honor, burocracia y clase social, además del sexo y el oficio fueron la base de la estratificación social en el mediterráneo (Mantecón, 1998, p. 127). El honor “era un atributo moral del grupo familiar (parentela) y de los individuos que podían ser o no honrados. La comunidad era la que, en última instancia, decidía sobre el honor y, así, sobre la posición social de individuos y grupos” (Mantecón, 1998, p. 128).

El honor venía con la sangre, se heredaba por pertenecer a una familia honorable. En consecuencia, parentesco y familia fueron fundamentales para la estratificación social de la Europa medieval. Su importancia se tradujo en el esfuerzo que las instituciones hicieron para su control imponiendo condiciones para la autorización de matrimonios. En efecto, la familia se consolidó como la primera célula donde las distinciones étnicas, raciales y sociales se promovían y perpetuaban (Carlé, 2001, p. 13).

El honor implicó entonces la familia, el linaje y la nobleza de la sangre, y fue una característica moral que definía las expectativas de comportamiento que se podían esperar de los individuos:

El honor podía ser asociado a cualidades personales como el carácter noble, la dignidad y la estima social o el reconocimiento dentro de una comunidad y, además, a los destinos espirituales, tanto individuales como colectivos. En cada localidad la definición del honor residía en criterios genéricos aceptados por la comunidad, como el de la sangre (parentesco consanguíneo), el valor, el oficio y la realización de determinadas funciones dentro de la comunidad e instituciones (Mantecón, 1998, p. 130).

Estos criterios se trasladaron a la Nueva España y se mantuvieron como pilar de su estratificación social hasta bien entrado el siglo XVIII. Aunque en América no se estableció una comunidad numerosa de individuos de alta nobleza, los españoles

ennoblecidos con títulos de hidalguía obtenidos por hazañas de conquista mantuvieron vigentes aquellos valores.

La nobleza fue reconocida también a los indios que tenían derecho a ella por herencia y por tanto, una pequeña parte de la población indígena pudo articularse en una élite dentro de su propio segmento social. Esto implicó que a los indígenas nobles se les concediera la posibilidad de mantener sus títulos, les llamaron comúnmente caciques y se dio crédito a su honor. En las Leyes de Indias quedó asentado el derecho de los caciques a reclamar su linaje noble: “Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad caciques y señores de pueblos y porque después de su conversión a nuestra Santa Fe Católica, es justo que conserven sus derechos y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición [...]” (*Recopilación...I*, 1681, L.VI, T.VIII).

La población indígena, en todo caso, pronto fue asimilada como un estrato socioétnico claramente definido y en detrimento de su propia diversidad. Fue la formación de una población de talante muy heterogéneo la que implicó los ajustes de legislación mayores en busca de mantener restringidos los límites entre los diversos estratos sociales: “Estas nociones [honor, legitimidad, limpieza de sangre] pasaron a América con los conquistadores y colonos aplicándose en sus instituciones y cuerpos, pero adquirieron un carácter racial más fuerte por estar las Indias salpicadas de incipientes sociedades multirraciales” (Castillo, 2001, p. 30).

Ciertamente, los contextos favorecedores del mestizaje entre la población del Nuevo Mundo hicieron inestable el modelo inicial que se planteó para las Indias. Los valores que dieron significado a la estratificación, honor, limpieza de sangre, legitimidad, etc., se conjugaron en la noción de *calidad*, fundamental en las relaciones sociales, prácticas jurídicas y gobierno de la Nueva España. Los contenidos de lo que se entendió entonces por calidad en Europa, referían la posición relativa del vasallo frente a su rey, pero en América, la calidad ligó diversos elementos que posicionaron a los individuos en un escaño social más específico.

La noción de calidad fue amplísima y permitió su empleo como herramienta para abrir huecos en la estructura social; con el tiempo, convirtió el sistema de estratificación en una estructura voluble, negociable. Para Robert McCaa, el término de calidad fue abarcador de una variada serie de condiciones: “Normalmente expresado en términos raciales (por ejemplo, indio, mestizo, español), en muchos casos, era una impresión incluyente que reflejaba la propia reputación como un todo. Color, ocupación y riqueza podrían influir en la *calidad*, al igual que la limpieza de sangre, el honor, la integridad, e incluso su lugar de origen” (McCaa, 1984, pp. 477-478).

En el mismo tenor, Pilar Gonzalbo afirma que la noción de calidad, “engloba consideraciones de raza, dinero, ocupación y respetabilidad individual y familiar” (Gonzalbo, 1998, p. 13). Ambos autores han hecho énfasis en la capacidad aglutinante de muy diversos caracteres sociales y culturales significados bajo el término de calidad. En efecto, se constata en los estudios de la sociedad novohispana que la calidad fungió como distintivo del lugar que cada individuo tenía en la sociedad, no determinado por su posición económica exclusivamente.

Las variadas denominaciones de calidad dieron cuenta del discurso que soportó al orden social y sus vías de control. La traducción de este discurso en prácticas de segregación, implicó a los no europeos la admisión, de buena gana o no, de su lugar en el universo como *otros*. Esta otredad significó a su vez relaciones jerárquicas materializadas en la distinción de instituciones, espacios y representaciones de la apariencia. La adscripción a una denominación de calidad como mestizo, negro, mulato o coyote, mostró a las personas: “como cuerpos anómalos, forzados a presentarse y representarse por sus rasgos físicos” (López, 2008, p. 290).

La distinción de las fisionomías fue indivisible de la diferenciación en las inclinaciones morales. Inclusive la puesta en duda de la cualidad humana de algunos individuos en las posturas más radicales, exigía una serie de condiciones cuyos inconsistentes criterios de evaluación dieron pie a múltiples vejaciones. De un ser humano genérico y propiamente dicho se exigía como mínimo que demostrara vivir en policía, congregado y trabajando por un sustento (Osorio, 2002, p. 278). En este tenor, la reputación fue un factor particularmente relevante cuando se trató de mestizos, negros y mulatos. Se daba por hecho que los mestizos no conservaban su sangre pura y se asumía que la mayoría era producto de relaciones ilegítimas que deshonraban a las familias. Por su parte, negros y sus descendientes arrastraban la infamia de su esclavitud, aún siendo libres.

Sobre esta base, en el modelo de gobierno de las Indias se consignó a los sujetos de sangres mezcladas, a los negros y sus descendientes, al lugar más hondo en el orden social. La “mala casta” o “mala raza” de negros y fromestizos se relacionó con la incapacidad de ser honorables o dignos, justificación y signo de la condición esclava. En su *Política indiana*, Juan de Solórzano argumentó que:

Los mulatos, aunque también por la misma razón, se comprenden en el nombre general de mestizos, tomaron este particular cuando son hijos de negra i hombre blanco o al revés, por tenerle esta mezcla por más fea y extraordinaria, i dar a entender con tal nombre que se compara a la naturaleza del mulo [...] porque lo más ordinario es que nacen de adulterio o

de otros ilícitos i unibles ayuntamientos, porque pocos Españoles de hora hay, que se casen con indias o negras, el qual defecto de los naturales les hace infames, por lo menos infamia facto, según la más común opinión de graves autores i sobre él cae la mancha del color vario i otros vicios que suelen ser como naturales i manados en la leche [...] (Solórzano, 1658, L. II, C. XXX).

Así las cosas, para los españoles que trataban algún grave asunto jurídico fue regular la necesidad de presentar una “probanza de pureza de sangre” que diera fe de que su linaje no estaba manchado con la mezcla de malas castas (Castillo, 2001, p. 43). La calidad, que al final del siglo XVIII devendría en la noción de casta, fue pues de innegable trascendencia en el orden jurídico, político y social novohispano. En la calidad se concentraron “el poder jurídico del privilegio y el poder social del honor” (Traslosheros, 1994, p. 63).

En la legislación indiana, la segregación se tradujo primeramente en las disposiciones referidas a la separación residencial de indios, españoles, mestizos y mulatos: “Que en pueblos de indios no vivan españoles, negros, mestizos y mulatos” (VI-III-21) “aunque hayan comprado tierras en sus pueblos” (VI-III-23) y “que los negros de los encomenderos no tengan comunicación con los indios” (VI-IX-15) (Mörner, 1969, pp. 389-391). En primera instancia se buscaba proteger a los indios de los abusos atribuidos a los sujetos de otras calidades. La aprehensión hacia negros y mulatos se justificaba en el temor a que los indios fueran “contagiados” de vicios por aquéllos, sin embargo, existía posiblemente un temor por parte de las autoridades a que el carácter sedicioso atribuido como natural a los negros, provocara la insubordinación de los indios (Camba, 2008, p. 60).

Por otro lado, se establecieron normas para salvaguardar el honor y el linaje de las familias, desconfiando de aquellas formadas por miembros de distinta calidad: “la Iglesia ha repugnado siempre casar voluntades notablemente desiguales en calidad: que tales casamientos son causa de pecados, desórdenes y escándalos graves, y que semejantes vínculos son por lo común vínculos de iniquidad” (cit. en Ortega, 1994, p. 33).

Además de las leyes de separación residencial y la reglamentación eclesiástica sobre matrimonios, se limitaron los oficios y grados que mestizos, negros y mulatos podían ejercer. Todos los espacios de autoridad estaban negados para uno y otro grupo, aunque los mestizos estuvieron apenas un poco más favorecidos que los negros y los mulatos, por ejemplo, las restricciones en torno a los cargos eclesiásticos: “ningún mestizo o cuarterón de indio, no tenga la pretensión de ser

ordenado sacerdote, y aquél que ya lo esté, no pueda pretender tener una parroquia porque no le sea autorizado postularse para un cargo superior” (cit. en Castillo, 2001, p. 35). En este sentido, negros y mulatos pudieron habitar los conventos en su mayoría como criados, algunos de ellos ordenados sólo como frailes legos, es decir, sin el ministerio sacerdotal.

En cuanto a los oficios la distinción fue bien marcada. Los gremios de oficios considerados de trabajo fino permitieron a mestizos como maestros cuando negros y mulatos estaban vetados incluso como aprendices. En los talleres de trabajos manuales menos valorados, mestizos, negros y mulatos podían ser oficiales y maestros (Castillo, 2001, p. 36). Sumado a lo anterior, la distinción se reguló por medio de prohibiciones tales como el uso de caballos, la portación de armas y las reuniones en público, además de establecer códigos de vestimenta para cada estrato social.

El esquema jurídico hasta aquí descrito en sus aspectos generales, tuvo por objeto el control de los distintos grupos sociales de la Nueva España al descansar sobre el paradigma del orden social deseable en una república cristiana. Sin embargo, la rigidez de las leyes y su profunda contradicción con las realidades concretas que buscaba normar, terminaron por hacer este modelo inoperante, inestable y altamente susceptible de negociación.

## PRÁCTICAS JURÍDICAS, NEGOCIACIÓN Y FLEXIBILIDAD DE LOS LÍMITES

El modelo de orden social, las leyes y prácticas jurídicas que determinaban los privilegios de los individuos de acuerdo a su calidad, se traducían en gestos y actitudes cotidianas cuya función era evidenciar los elementos de la diferenciación (color de piel, vestido, etc.), esta impronta jurídica traducida en elementos observables en un plano superficial, jugó al final en contra de la estructura que se pretendía perpetuar.

Mediante el empleo de la misma lógica, los individuos y colectivos en situaciones desfavorables buscaron cambiar su “apariencia jurídica” para acceder a mejoras significativas. Esta manipulación de los elementos de la distinción para la solvencia de intereses apunta a la capacidad de negociación de los sujetos que se vienen tratando, la cual se dio por las mismas vías planteadas por el modelo, a saber, las leyes y las pautas morales, la apelación a la tradición jurídica y religiosa. Este conjunto de apropiaciones y negociaciones puede considerarse con justicia, como contenido de una cultura política indiana.

Podría ponerse en duda que la manipulación de elementos jurídicos para acceder a mejores condiciones sociales se pueda concebir estrictamente como estrategia, en el sentido de que quizá, exija una clara conciencia colectiva o un explícito deseo de subvertir las normas. Aunque hubo muchos casos de este tipo en la Nueva España, la mayoría de estas negociaciones se llevaba a cabo en contextos menos conflictivos. Sin embargo, el “trabajo hormiga” de cada pequeño grupo o incluso de cada individuo de cada pueblo, ciudad y villa, que encontró el modo de apelar a la ley que segregaba para aminorar las afectaciones de esta misma segregación, sumó cambios significativos a la estructura que una y otra vez se veía forzada a flexibilizar su rigor formal.

Por ejemplo, si en 1578 las Leyes de Indias prohibían de manera estricta que los mestizos pudieran tener el cargo de cacique en los pueblos de indios, para mediados del siglo XVII, se reportaban al menos 30 mestizos reconocidos como caciques en el centro de la Nueva España y para el siglo XVIII, la participación de mestizos en las elecciones de cabildos indígenas estaba plenamente incorporada a la legislación (Castillo, 2001, p. 29).

De este modo, la manipulación de la calidad fue un muy discreto pero consistente ariete que ensanchó los límites impuestos por la ley. De entre todos los elementos que se pusieron en condición de negociación, la calidad fue central. Ya se han establecido arriba la multitud de niveles y aspectos que la distinción de calidad tocaba en la sociedad novohispana. Queda entonces por revisar de qué modo la calidad se podía negociar, y cuáles eran los beneficios específicos que se perseguían al modificarla.

## CRUZAR LA “BARRERA DEL COLOR”

Fue Gonzalo Aguirre en su clásico trabajo sobre la población negra quien llamó “cruce de la barrera del color” (Aguirre, 1944) al conjunto de estrategias que los sujetos novohispanos pusieron en práctica para cambiar su calidad y mejorar sus condiciones sociales. Particularmente, estas estrategias se emplearon mediante la cuidadosa selección de la calidad en situaciones que iban desde la elección del cónyuge, de padrinos de boda y bautizo, el sacerdote que registraba a los infantes, el tiempo adecuado para formalizar el matrimonio, entre otras.

La paternidad y el vínculo matrimonial tan estrictamente regulado por la Iglesia, se convirtió en un terreno recurrido para conseguir el cruce de la barrera del color.

Richard Boyer ha llamado al conjunto de premeditaciones sobre las conveniencias asociadas al vínculo matrimonial “la política del matrimonio” (Boyer, 2006, p. 278). El matrimonio como origen o principio fundamental de la familia, quedó superado por numerosas prácticas heterodoxas que implicaron también lazos parentales y relaciones estrechas en el ámbito doméstico. En este sentido, María Elisa Velázquez apunta que:

Los grupos como los de origen africano, sobre todo aquellos libres hasta cierto punto distantes de la educación formal, los prejuicios y las normas morales de las clases privilegiadas, desarrollaron formas familiares y de parentesco alternas a las establecidas y regidas por sus propios valores culturales, acordes con sus necesidades de convivencia, solidaridad y afecto (Velázquez, 2006, p. 230).

Los investigadores de la historia de la familia en México, han señalado una notoria transformación de las formas de relacionarse mediante el vínculo familiar y en las concepciones del matrimonio hacia el siglo XVIII. Según los estudios (Ortega, 1999) los requisitos para el sacramento matrimonial se vuelven más restrictivos y por otra parte, la población indígena y española parece estar más dispuesta a celebrar matrimonios con individuos de otros grupos sociales.

La relación de estas dos variables no es casual, si pensamos que la restricción y el espíritu fiscalizador y moralizante son inherentes a las disposiciones de la Corona borbónica. Por otra parte, la sociedad novohispana parecía, ante los ojos de la autoridad, estar envuelta en el desorden, el cual se tradujo en una seria dificultad de control de los grupos sociales, por lo que el discurso de las autoridades devino en una cruzada de refuerzo de las divisiones sociales que querían hacer prevalecer, y en advertir los peligros que se derivarían de la convivencia cada vez más estrecha entre los grupos de población.

Considerando las diversas adaptaciones, formas variables de relaciones parentales y de convivencia doméstica, Pilar Gonzalo propone que en el periodo colonial se fue estableciendo un “nuevo orden familiar” (Gonzalbo, 1998, p. 293). Me parece que el concepto llama bien la atención sobre las diferencias en las afectaciones mutuas entre las leyes, el discurso y las prácticas. En la Nueva España se pueden observar una serie de relaciones de convivencia doméstica que podrían entenderse como familias. La idea tradicional de la familia en aquella época se enfrentó a las adaptaciones que hubo que hacer al incorporar y “corregir” las prácticas matrimoniales indígenas previas a la conquista. Este asunto, sobre todo el que competía a la

posibilidad de la poligamia entre los indios prehispánicos desató amplios debates (Ortega, 1999, p. 21).

Por otra parte, el matrimonio entre esclavos no estaba restringido por las leyes que de antiguo aplicaban en Europa y en un principio pasaron así al Nuevo Mundo.<sup>2</sup> Pero el número y situación de esclavos en América fue muy distinto y bien pronto se restringieron algunas de esas libertades. En las Antillas se derogaron estas leyes en 1526 debido a que el matrimonio y liberación de esclavos afectaba las actividades económicas y el control sobre la población. Más tarde, en 1538 esta prohibición también pasaría a Nueva España (Cortés, 1999, p. 57).

Al analizar las disposiciones doctrinales, hay sin embargo que diferenciar entre la doctrina y las prácticas, así como la desigual aplicación de estos principios atendiendo, en efecto, a las diferencias sociales marcadas por la calidad. Para comenzar, habría que subrayar que el matrimonio implicaba distintos beneficios según el grupo social. Para los españoles, éste representaba la salvaguarda del honor y el amor (Seed, 1991, p. 87). Al parecer, para los indígenas tuvo un fin mayormente práctico como asiento de la subsistencia, el patrimonio y la progenie. Y, para negros y mulatos, libres o esclavos, pudo ser una herramienta eficaz para mejorar sus condiciones. Ello no significa que el matrimonio se haya buscado sólo para efectos de supervivencia social en detrimento de los aspectos afectivos; sin embargo, es notorio que sobre todo entre la población negra y mulata, fue una decisión con implicaciones bien prácticas.

Por lo general, los varones negros y mulatos esclavizados buscaron formalizar sus vínculos con mujeres libres para exentar a su progenie de la esclavitud. Las mujeres esclavas eligieron asimismo a cónyuges mestizos o indios, quienes permitían borrar el signo de la infamia a sus hijos y mejorar la percepción social sobre su propia honorabilidad. Los varones negros y mulatos libres preferían parejas indias y de este modo podían incorporarse a la vida de las repúblicas y gozar de algunos beneficios. Hay que puntualizar que estas relaciones se refieren a la formalización del matrimonio, y no quedan exentas las parejas de vincularse —como lo hacían con regularidad— con otras personas en relaciones ilegítimas. En este sentido, es el hecho de la formalización del vínculo el que reporta los beneficios sociales que se buscaban. Por ejemplo, muchas mujeres negras y mulatas libres evadían la formalización del matrimonio pero aceptaban de buena gana la maternidad cuando era producto de relaciones informales con españoles o mestizos casados; de este

<sup>2</sup> Particularmente las Leyes de las Siete Partidas, que señalaban que el siervo que se casara con una persona libre, quedaba libre (véase Vilar, 2000, p. 189)

modo, aunque los hijos no eran reconocidos legítimamente podían ser bautizados como mestizos.<sup>3</sup>

Las relaciones extramatrimoniales, el amancebamiento, el concubinato, el abuso de esclavas y los encuentros sexuales casuales son de especial interés para el seguimiento de las alternativas para cruzar la barrera del color. Ya Jonathan Israel subrayaba que la variada, gradual y ambiguamente definida población mixta “o sea, la que en la sociedad mexicana del siglo XVI era calificada como tal, crecía y se desarrollan al margen de la república española y a la sombra de los negros” (Israel, 1999, p. 71).

Por otra parte, el ingreso a una familia o el reconocimiento dentro de una, podría recorrer otras vías, más allá del reconocimiento legítimo, posibilitando el establecimiento de vínculos y asignación a un grupo de calidad de padres a hijos mediante el padrinzgo. Además, queda constancia de que la calidad en el bautizo sumaba a la simple apariencia, una buena serie de factores negociables. Vigilar cuidadosamente la calidad que se registraba en las partidas bautismales fue otra estrategia para modificar la condición social.

Los sacerdotes encargados de los registros tuvieron el poder de asignar la calidad de los niños. De esta manera, una madre esclava podía abandonar a su hijo en las puertas de la iglesia para que éste pudiera ser registrado como “de padres no conocidos”, lo que conseguía un “de calidad mestizo” en la partida de bautizo. O más allá, se podía acordar con el sacerdote mediante arreglos y favores, que los hijos de una pareja de negros se registraran como mulatos.

Estas estrategias se emplearon de manera individual, con efectos en la siguiente generación. No obstante, ésta no fue la única forma de traspasar la barrera del color. Un individuo pudo cambiar su propia asignación de calidad mediante un sutil manejo de los términos legales, adscribiéndose a una causa común con indios y mestizos, incluso, con españoles. Por otro lado, las alianzas entre estos grupos posibilitaron la apertura de espacios para modificar la afectación de las leyes de separación residencial.

<sup>3</sup> Estas tendencias y otros múltiples ejemplos en Castillo, 2001; Calvo, 1989; Ortega y otros, 1999; Lavrín, 1989; Pérez, 2014.

## ALIANZAS DE MESTIZOS, NEGROS Y MULATOS CON REPÚBLICAS DE INDIOS

En el ordenamiento social que he descrito hasta ahora, los indios, en su calidad de vasallos menores y sujetos de una legislación de corte paternalista, fueron un grupo social apetecible para los sectores más marginados, incluso para los mestizos. En particular, pertenecer a la comunidad indígena reportaba beneficios en torno a las prohibiciones sobre su explotación laboral, el usufructo de tierras de comunidad, y tasaciones especiales de tributos. Esto, además de que socialmente, los indios, si bien discriminados, no cargaban con los estigmas de la infamia de los grupos de sangre mezclada.

De este modo, mestizos, negros y mulatos localizaron problemas compartidos con los indígenas que les permitieron aliarse con ellos en los tribunales. Estas estrategias podían reportar sus beneficios. Por principio, la asimilación de la enorme experiencia de los indios en los tribunales, el empleo de las leyes que los protegían para acceder a recursos agrícolas, privilegios tributarios y defensa de intereses comunitarios frente a todo tipo de adversarios.<sup>4</sup> Y aunque las leyes prohibían la residencia de grupos distintos en los pueblos de indios, la inmediatez en la distancia de sus tierras, las de españoles y otros habitantes de las villas confrontó por lo regular a unos grupos con otros. Las constantes denuncias de invasión de linderos y acotamiento de las aguas produjeron una nutrida estela de causas en todos los tribunales novohispanos.

Fue práctica de los pueblos de indios arrendar sus tierras de comunidad a mestizos, negros y mulatos. Esta situación abría la posibilidad de que, al promover una causa, los individuos de calidades no indias agregaran demandas específicas a las peticiones de los indios. Hasta aquí, se puede ver el beneficio de las alianzas, pero queda aún por ver cómo podían cambiarse las calidades en esta clase de procedimientos. Para transformar la denominación de calidad por la que un individuo era conocido, pequeños colectivos de mestizos, negros y mulatos con intereses en causas indígenas omitían aclarar su denominación en los procesos. De este modo, al emitirse las resoluciones estos grupos se hacían abarcar indistintamente como naturales y, en algunos casos, de plano como indios de la misma comunidad. Más tarde, estos mestizos, negros o mulatos promovían sus causas individuales presentándose como indios y respaldando esta adscripción de calidad en los privilegios que habían obtenido en causas aliadas.

<sup>4</sup> El caso de los indígenas tlaxcaltecas y sus privilegios es especialmente ilustrativo (véase Martínez, 1993)

Al revisar la documentación disponible para los siglos XVII y XVIII en la Nueva España, se puede observar que salvo en las regiones costeras, la generalidad fue que negros, mulatos y otras mezclas de ascendencia africana no hicieron un esfuerzo por representarse como tales, al subrayar o elegir aspectos identitarios referidos a su color o procedencia étnica. Lo que si se observa es lo contrario, negros y mulatos hicieron todo lo posible, por convivencia, matrimonio, alianzas y estrategias legales, para cambiar o matizar la impresión de “mala casta” que recaía sobre su calidad.

Un ejemplo ilustrativo se ha visto en investigaciones sobre el real de minas de San Luis Potosí, donde un colectivo de sujetos de distintas calidades aprovecharon su cercanía con las repúblicas de indios tlaxcaltecas asentadas en la región. Apoyándose en su cohabitación con indios sin comunidad, solicitaron reconocimiento como república de las tierras que ocupaban hasta entonces. Se argumentó inmemorialidad de la ocupación y consiguieron con ello el reconocimiento de su pueblo y la atribución de un fundo legal (Pérez, 2008). No obstante, estas prácticas eran también conocidas de sus opositores, que se dedicaron a demostrar que los beneficiarios del fundo no eran indios sino “mulatos y otras castas”. La estrategia no siempre funcionaba, pero fue recurrida más de una vez. En San Luis Potosí, Juan Albino García, un rancharo de calidad “coyote” que se presentaba como apoderado legal en varios litigios del rancho de la Soledad, fue transformando de a poco su adscripción de calidad en el transcurrir de diversos procesos que promovió. En 1735 se presentó como “natural de”, omitiendo su calidad “coyote”. Años más tarde, al aliarse con indios de república en algunos pleitos, Albino García consiguió que en la documentación se le registrara como “indio natural de”. Sutilmente, su calidad cambió (Pérez, 2008, p. 79).

## “LO POLÍTICO” Y “LA CULTURA POLÍTICA”

Las cuestiones aquí esbozadas surgen de los cuestionamientos que algunos colegas me plantearon acerca de la pertinencia de observar las estrategias arriba expuestas como manifestaciones de cultura política. Al parecer, recaen sólo en el ámbito de lo político, pero están faltas de premeditación y efectos conscientes y colectivos. La objeción mayor que se me impuso fue que estos fenómenos son de carácter privado e individual.

Por principio, me parece que la distinción entre “lo político” y “la cultura política” materializa precisamente la concepción de unas relaciones sociales que

distinguen sus afectaciones en dos campos bien definidos de lo público y lo privado. El espacio que he dedicado a describir los valores que fundamentaron la administración y el orden en los reinos de Hispanoamérica muestran que las fronteras entre estos opuestos se vieron trascendidas por las prácticas muy a menudo.

La elección de un cónyuge o quién sería el padrino que bautizara un infante son en efecto decisiones individuales, del vivir cotidiano de los sujetos, pero no necesariamente se excluyen dentro de la privacidad. Las fronteras entre lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, el ámbito familiar y el gubernamental, se relajan hasta desdibujarse porque cada decisión individual, al menos en lo que toca a la distinción de calidad, aún movida por intereses afectivos, cotidianos y personales, sumó a la transformación de la percepción social de los individuos, su legitimidad y sus privilegios. Más allá, las fuentes que nutrían estas posibilidades de negociar la calidad, estaban asentadas en la tradición jurídica y en la administración práctica de gobierno sobre las ciudades, pueblos y villas. Estas acciones, aunque individuales, fueron conscientes y cambiaron el entorno social inmediato, tanto como las leyes imperantes en todo el conjunto de los reinos.

La noción de cultura política vino a proporcionar elementos muy necesarios para poder asir fenómenos políticos de fuerte talante cultural. Agregó a las variables de análisis elementos que se habían dejado fuera. Particularmente, la fuerte incidencia de los valores tradicionales y la manera en que se “infiltran” en el discurso político, ideológico y en sus prácticas. En un contexto donde el orden universal, la *ecumene* y sus manifestaciones gubernamentales y jurídicas, la obtención de una mejora individual como en los ejemplos aquí descritos, recogen la impronta de valores que posibilitan el empleo de estrategias que afectan al conjunto todo de las relaciones sociales frente a la autoridad.

Cada individuo que modificó su valor social y estamento, cambió las prácticas de las autoridades de tal modo que la suma de estas individualidades empujó la virtual alteración del modelo planteado en las leyes. El asunto, no obstante, va más allá de la suma de acciones individuales. Habría que observar de forma crítica la concepción de la historiografía tradicional, de que la acción política implica necesariamente colectivos corporativizados. El universo novohispano tuvo un fuerte carácter corporativo, pero no hay que confundir las corporaciones novohispanas con una observación de corte racial, que equipara los grupos sociales a grupos étnicos cerrados y homogéneos. Me parece fundamental subrayarlo. Para entender el carácter de la acción colectiva novohispana frente a los valores de la autoridad, se debe incorporar la noción de comunidad y deben observarse los puntos de

coincidencia en las relaciones de los grupos antes que en su caracterización formal como etnias o corporativos.

Las acciones individuales y colectivas que los vasallos novohispanos articularon frente al modelo segregacional de la Corona, muestran claramente una tradición tramada con hilos obtenidos de talentos culturales diversos. Cada acción individual o colectiva nutrió una tradición en su sentido más llano, el de *tra dictio*, acumulación, experiencia, un fenómeno colectivo, en esencia. Los valores de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo necesario y lo contingente, afectaron toda acción reguladora desde el gobierno o reivindicativa desde la perspectiva de los vasallos. Estos valores, apropiados, resignificados y puestos en práctica lograron incidencia efectiva en el gobierno de las Indias y forman buena parte del contenido de la cultura política de los vasallos de la Nueva España.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. ([1944] 1989). *La población negra en México, estudio etnohistórico, 1519-1800*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (2010). El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico religioso. En P. Roche (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 41-64). Madrid, España: Centro de Estudios Ramón Ateces.
- BAKER, K. M. (2006). El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa. *Ayer* (62), 89-110.
- BOYER, R. (1989). Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio. En A. Lavrín (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII* (pp. 271-308). Distrito Federal, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo.
- CAMBA LUDLOW, U. (2008). *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias. Conductas y representaciones en negros y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII*. Distrito Federal, México: El Colegio de México.
- CAÑEQUE, A. (2001). Cultura vicerregia y Estado Colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España. *Historia Mexicana*, 51(1), 5-57.
- CARLÉ, M. C. (2001). *La sociedad hispanomedieval*. Tomo II: *Sus estructuras*. Barcelona, España: Gedisa.
- CASTILLO PALMA, N. A. (2001). *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india*. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés.

- CASTRO GUTIÉRREZ, F. (1996). *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CORTÉS JÁCOME, M. E. (1999). Los ardides de los amos: Manipulación e interferencia en la vida conyugal de sus esclavos, siglos XVI-XVII. En *Del dicho al hecho, transgresiones y pautas culturales en la Nueva España* (pp. 57-76). Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FORTE, R. y Silva, N. (coords.) (2006). *Cultura política en América, variaciones regionales y temporales*. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- FORTE, R. y Silva, N. (coords.) (2009). *Tradicón y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- GARCÍA PÉREZ, R. (2003). Modernidad en el Antiguo Régimen: El problema del Estado (o el Estado como problema). *Memoria y Civilización*, 6, 43-96.
- GARRIGA, C. (2004). Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. *Istor, Revista de Historia Internacional* (16), 2-21.
- GONZALBO, P. (1998). *Familia y orden colonial*. Distrito Federal, México: El Colegio de México.
- ISRAEL, J. (199). *Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial, 1610-1670*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- LEMPÉRIÈRE, A. (2013). *Entre Dios y el rey: La república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- LEVAGGI, A. (2001). República de Indios y República de Españoles en los reinos de Indias. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (23), 419-428.
- LÓPEZ, C. (2008). Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas. En F. Gorbach y C. López (eds.). *Saberes locales: ensayos sobre la historia de la ciencia en América Latina* (pp. 289-342). Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- MCCAA, R. (1984). Calidad. Class and Marriage in Colonial Mexico. *HAHR*, 64(3), 477-501.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. (1998). Cultura política popular, honor y arbitraje en los conflictos en la Cantabria rural del Antiguo Régimen. *Historia Agraria* (16), 121-151.
- MARTÍNEZ BARACS, A. (1993). Colonizaciones tlaxcaltecas. *Historia Mexicana*, 43(2), 195-250.
- MÖRNER, M. (1969). Análisis crítico de un grupo de leyes indianas. *Revista de Historia* (8), 389-402.

- ORTEGA NORIEGA, S. (1994). La misión jesuítica como institución disciplinaria, 1610-1720. En *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología*. Vol. 1 (pp. 171-180). Hermosillo, Sonora: Universidad de Sonora.
- ORTEGA NORIEGA, S. (1999). Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la colonia. En *Del dicho al hecho, transgresiones y pautas culturales en la Nueva España* (pp. 15-38). Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- OSORIO, L. (2004). Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada. *Revista de Historia Crítica*, 27 (enero-junio), 277-298.
- PÉREZ NAVARRO, M. (2008). *Litigios y tumultos, cultura política en el Cerro de San Pedro y los ranchos de la Soledad, 1760-1767*. (Tesis de Maestría). El Colegio de San Luis. San Luis Potosí, México.
- PIETSCHMANN, H. (1993). El desarrollo estatal de Hispanoamérica: Enfoques metodológicos. *Chronica Nova* (21), 469-492.
- Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de Autoridades*. Recuperado de <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1996/diccionario-de-autoridades>
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (1681). Tomo I. Impresión de Julián de Paredes. Recuperado de [https://books.google.com.mx/books?id=x28DAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=falsehttps://books.google.com.mx/books?id=x28DAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0-v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=x28DAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=falsehttps://books.google.com.mx/books?id=x28DAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0-v=onepage&q&f=false)
- SILVA PRADA, N. (2007). *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. Distrito Federal, México: El Colegio de México.
- SOLÓRZANO FERREIRA, J. de (1658). *Política indiana*. Libro II. Impreso por Rodrigo Díaz de la Carrera. Recuperado de <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3552/11/politica-indianab-sacada-en-lengua-castellana-de-los-dostomos-del-derecho-i-gouierno-municipal-de-las-indias-occidentales-que-escribio-en-la-latina-don-ian-desolorzano-pereira-c-por-el-mesmo-autor-diuidida-en-seis-libros-anadidas-muchas-cosas-que-no-están-en-los-tomos-latinos-i-el-libro-sexto-con-dos-indices/>

- TRASLOSHEROS, J. E. (1994). Estratificación social en la Nueva España en el siglo XVII. *Relaciones*, 15(59), 45-64. Recuperado de <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/059/JorgeE.Traslosheros.pdf>
- VELÁZQUEZ, M. E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VILAR VILAR, E. (2000). La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano. En B. Ares (coord.). *Negros, mulatos y zambaigos, derroteros africanos en los mundos ibéricos* (pp. 189-206). Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VITORIA, F. de ([1529] 1974). *Relecciones del Estado de los indios y del derecho de la guerra*. Distrito Federal, México: Porrúa.