

*Iván Darío Vargas Roncancio**

En torno a la construcción de la identidad indígena a través del discurso jurídico colonial

Testamentos indígenas del siglo XVI y XVII en Santa Fe de Bogotá

RESUMEN

Este ensayo busca mostrar cómo una fracción del discurso jurídico colonial considerado como discurso del poder, a saber, los testamentos indígenas de los siglos XVI-XVII en Santafé de Bogotá, agencia una construcción del indígena colonial como un *novohispano*: cristiano, ladino, sujeto de derecho y hacendado. Esa construcción de la subjetividad indígena es indispensable para el mantenimiento del orden colonial, que erige al indígena en vocero del poder contra sí mismo, mostrándose de este modo la naturaleza ideológica del poder colonial.

Palabras clave: Construcción discursiva de la identidad, indígena, discurso jurídico, testamentos indígenas.

ABSTRACT

This essay aims to show how indigenous legal testaments from the 16th to the 17th centuries in *Santafé de Bogotá* generate a construction of the colonial "Indian" as *novohispano*: Christian, *ladino*, a subject of law and a property owner. I argue that this construction of colonial indigenous subjectivity is on the one hand necessary for the maintenance of a colonial order that deploys indigenous people as spokespersons of a power that works against them, and on the other hand evidences the ideological nature of colonial power itself.

Keywords: discursive construction of identity, indigenous, legal discourse, indigenous testaments.

* Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Grupo COPAL, adscrito a UNIJUS, Universidad Nacional. Correo: ivargasroncancio@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

En el estudio de Edmundo O'Gorman titulado *La invención de América*, se muestra cómo *América* da nombre a una *ficción geográfica* instituida a través del discurso colonial-geográfico europeo de los siglos XV y XVI. Parafraseando a este autor el *indígena americano* sería una *ficción subjetiva* del discurso colonial europeo, en sus vertientes jurídica y literaria (Mignolo: 1995 y Restrepo: 1999).

En este trabajo quiero referirme a una fracción del discurso jurídico colonial y su influencia en la formación de la identidad indígena colonial en Santa Fe de Bogotá. Para tal fin, haré uso de algunos de los testamentos indígenas allí producidos durante los siglos XVI-XVII, documentos recopilados por el historiador colombiano Pablo Rodríguez (Rodríguez: 2002).

Las *secuencias discursivas* presentes en dichos testamentos, en tanto documentos solemnes con efectos jurídicos, revelan la *invención* de un “nuevo tipo” de sujeto, la existencia de una red de significantes endosada y finalmente impuesta, a los *grupos indígenas* del *nuevo territorio*. La experiencia colonizadora hasta entonces, contaba ya varias décadas, y la lengua castellana junto con la religión cristiana resultaron eficaces mecanismos de dominación.

El Imperio Español había expedido las Leyes de Indias y restringido la institución de la encomienda, consciente de las nefastas consecuencias que para la explotación colonial, implicaba el vertiginoso descenso demográfico de las comunidades de “indígenas”, y la consecuente necesidad teórico-práctica de su protección y evangelización.

La invención del *indígena colonial* a través de la norma escrita¹, se inscribe en el marco de las relaciones de dominación colonial: *la existencia del indígena* es quizá un *producto* de dichas relaciones. En los testamentos se muestra claramente como el indígena tenía *capacidad* para celebrar contratos, pudiendo leerse dicha *capacidad*, como la necesaria *invención* de un hombre “libre”, con el fin legitimar el pago de tributos como fuente de riqueza del imperio, pues los esclavos no pagan tributos.

¹ Van Dijk (2000, Vol. I) distingue entre discurso oral y discurso escrito –conversación y texto, como los objetos de estudio de este enfoque multidisciplinario denominado: estudios del discurso.

En el libro *La invención de América*, O’Gorman muestra que el mismo mecanismo discursivo que creó América, operó para crear al indígena americano. Después de aludir a este mecanismo, expondré brevemente la estructura del testamento indígena: los testamentos tienen una estructura básica con pocas variaciones entre sí, una narración que inicia con una referencia al poder católico, y la afiliación del testador a sus instituciones (iglesia, cofradía) y mandatos, seguida de una parte expositiva y otra declarativa, para rematar con un apartado que recoge los datos de suscripción del testamento y las firmas del sus intervinientes. Una vez trazada la estructura testamentaria, me referiré al discurso como acción: los testamentos de indígenas son leídos aquí, como una fracción del discurso jurídico colonial. En una tercera parte, presentaré algunos elementos de contexto, en particular, el sistema de la encomienda y el III Concilio Provincial de México, con el fin de enmarcar históricamente estos documentos². Acto seguido me concentraré en delinear las figuras del escribano y el indígena testador, mostrando sus funciones dentro del *aparato* colonial. Allí mismo, intentaré exponer de qué manera el *testamento* constituye un ejemplo de la forma en la cual la *escritura* en ciertos casos, representa una forma de dominación colonial, anotando que aquella es igualmente reapropiada por el indígena. Finalizaré con algunas conclusiones.

1. “LA INVENCION DE AMÉRICA” Y LA INVENCION DEL INDÍGENA AMERICANO

Fue el discurso geográfico (la invención geográfica) atado al pensamiento científico dominante en Europa hacia finales del siglo XV, lo que permitió ‘constituir’, ‘inventar’ siguiendo a O’ Gorman, la ficción geo-cultural llamada América³.

El ser de las cosas estaría directamente relacionado con el sentido que les atribuimos, pero siempre “dentro de un marco total de significación de la realidad”, así por ejemplo, considerar “América” (o mejor, aquella entidad geográfica así nombrada por Europa) como la cuarta península de Asia, constituiría un error, ya que por obra de un mecanismo discursivo que dividió la masa terrícola en continentes independientes, hoy imaginamos el territorio “americano” como una masa territorial independiente: en tiempos de Colón

² Debo mencionar que este análisis muestra apenas un ejemplo de la forma en que podría abordarse el documento testamentario indígena (siglos XVI-XVII), en la región *cundi-boyacense*, en tanto discurso colonial.

³ “Un existente puede estar dotado de distintos modos de ser, sucesiva o coexistentemente según sean los sujetos para quienes ese existente es algo” (O’ gorman, 1958: 35). Más adelante nos dirá “...así, dentro de la visión geocéntrica del universo, el Sol y la luna son planetas porque tal es el sentido que tienen para esa imagen de la realidad aunque, por idéntica razón, el Sol es una estrella y la Luna es un satélite para la idea heliocéntrica del cosmos, bien que, en uno y otro caso, ambos son cuerpos celestes, lo que sin embargo dentro de un concepto mítico del mundo, no son sino dioses” (34).

considerar “América” como parte de Asia, corresponde a un sentido enmarcado en el discurso geográfico⁴ de la Europa de los siglos XV y XVI.

América sería una invención de la subjetividad europea del siglo XV, y por lo tanto la expresión “Colón descubrió casualmente América”⁵, puede ser considerada *falsa*, ya que es el resultado de un desarrollo hermenéutico condicionado por la idea de que América sería “algo” desde siempre y para todos. Del mismo modo *el indígena* es el resultado de una invención, ya no del discurso geográfico de la época, sino de los discursos histórico-antropológico y jurídico europeos en aquella época.

Los conceptos de “indígena americano” y “cultura americana”, parten de esa ficción geo-histórica llamada América, y al igual que ésta, entrañan un profundo anacronismo, pues con estos nombres, se intenta subsumir las diversas *civilizaciones* que florecieron en estas tierras que hoy son América, mucho antes de la atribución de dicho ser (89-90).

El término *indígena* es claramente la manera Europea de comprender a los habitantes de este continente en un contexto de dominación colonial. Dicho término develaría la antropología cristiana propia de la cultura europea, que distancia al hombre de la naturaleza y lo divide “en cuerpo y alma”.

2. PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE SUBJETIVIDADES

2.1. Estructura del texto testamentario

Con lo anterior en mente, el testamento presenta un preámbulo que incluye una invocación divina a modo de encabezado, sigue con unas cláusulas

⁴ En tiempos de Colón, se tenía una imagen del mundo que incluía los siguiente elementos: “1. Vigencia del sistema geocéntrico del universo. La Tierra, inmóvil, esférica, ocupa el centro del gran globo cómico. 2. Se conoce aproximadamente el tamaño de la esfera terrestre; pero se trata de una cuestión abierta en que caben opiniones muy diversas. 3. La Tierra entera no se concibe como domicilio natural del hombre: en ella se aloja, ocupando principalmente el hemisferio norte, una porción de la superficie, la Ecumene, descubierta por las aguas, es decir, hablando con propiedad, el ‘mundo’ conocido, habitable y habitado, cuyos linderos geográficos se postulan teóricamente como los de una gigantesca isla, pero que no se conocen de hecho. 4. Es así que se admite, en principio la existencia de otras tierras desconocidas, posiblemente habitables y aún habitadas, que constituyen técnicamente ‘otros mundos’ alojados en el globo terrestre, pero respecto a los cuales, en pureza, nada tienen que ver la ciencia geográfica. Representan una mera posibilidad parecida a lo que ahora significan para nosotros ‘otros mundo’ interplanetarios o estelares...” (O’ Gorman, 1958: 21) entre otros.

⁵ “El proyecto de Colón es de una dórica simplicidad: proponía cruzar el Atlántico en dirección de occidente para alcanzar, desde España, los litorales extremos de Asia...Colón destacó dos particularidades como premisas que hacían posible, a su vez, la realización del viaje. A. Le concedía al continente asiático una extensión inusitada de longitud. B. Pensaba que la esfera terrestre era exageradamente más pequeña de lo admitido por los cálculos habituales más conservadores. La consecuencia de estos dos supuestos es obvia: mientras más larga Asia y más pequeña la circunferencia terrestre, más breve la distancia oceánica que tendría que salvarse” (O’ Gorman, 1958: 27).

expositivas y otras dispositivo-declarativas, y finaliza con un *escatocolo* que contiene los datos de localización del documento y validación de la escritura (suscripción del otorgante, testigos y escribano). Los siguientes son algunos ejemplos de estos elementos estructurales.

Es común observar en los (I) *preámbulos* testamentarios, una constante referencia al poder religioso-católico, mediante expresiones tales como:

- (i) “*In dei nomine* amen... Nuestro Señor Dios fue servido de me dar, creyendo como creo en la Santísima Trinidad, Padre E hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero y en todo lo que tiene y cree la Santa Madre Iglesia de Roma...”⁶. O:
- (ii) “En nombre de la Santísima Trinidad, Padre y Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas y un solo [Dios verdadero, que vive y reina p[or siempre] y para siempre amen...”. Testamento de Juan, Indígena de Engativa (Rodríguez, 2002: 30).

Luego de dicho preámbulo, que reafirma la fe del testador, el testamento presenta unas (II) *cláusulas expositivas*, que constituyen referencias al estado de salud, situación psíquica o volitiva idónea para el otorgamiento del testamento, con una nueva referencia a las divinidades cristianas (Rojas, Rea y Medina, 1999: 35):

- (i) “...sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo, Juan Navarro, indígena cristiano y casado, natural de la ciudad de Tunja, estando enfermo del cuerpo y sano de la voluntad y en mi buen juicio y entendimiento natural que...”. Testamento de Juan Navarro, indígena de Tunja (Rodríguez, 2002: 30).
- (ii) “...estando enferma del cuerpo y sana de la voluntad y en mi buen seso juicio y entendimiento natural tal cual *Dios Nuestro Señor fue servido de me le dar, creyendo como firmemente creo en la Santísima Trinidad...*”. Testamento de Elvia Rodríguez, india de Tunja (Rodríguez, 2002: 52).

En (III) las *cláusulas dispositivo-declarativas*, el testador a) encomienda su alma, determina el destino que se le debe dar a su cuerpo (mortaja, sepultura, lugar de entierro...), el numero de misas ordinarias y perpetuas; b) realiza la declaración de deudas, nombre de los deudores cantidades y conceptos; c) su estado civil; d) existencia de dotes; e) aspectos

⁶ Testamento de Juan Navarro, indígena de Tunja, A.G.N. Not. 1, Tomo 4, fols. 215r-216v. 1567. Estos testamentos fueron recopilados por el historiador colombiano Pablo Rodríguez. En adelante los citaremos como aparece en su libro *Testamento Indígenas de Santafé de Bogota Siglos XVI-XVII*. Ejemplo: Rodríguez, 2002: 25, o bien como Testamento No. xx.

relativos a los hijos; f) declaraciones profesionales, de negocios o de tipo económico; g) nombramiento de legatarios, albaceas tutores y curadores; h) designación de herederos y i) revocación del testamento (Rojas, Rea y Medina, 1999: 36). A continuación, presentamos algunos ejemplos de estas disposiciones:

a) *Encomendar el alma:*

Primeramente, mando mi anima a Dios Nuestro Señor que la crío y la redimió con su preciosa sangre, y el cuerpo a la tierra de donde fue formado. Iten mando que mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia Mayor desta ciudad, en la parte que a mis albaceas pareciere...y por la dicha mi sepultura paguen mis albaceas la limosna acostumbrada... Testamento de Isabel de Figueredo, india de Santafé (Rodríguez, 2002: 73).

b) *Deudas, nombre de los deudores, cantidades y conceptos:*

“Iten declaro que Juan Romero me debe una manta nueva de seis maures que vale y me costo cuatro pesos de oro corriente”. Testamento de Juan de Quintanilla, indígena de Ramiriqui (Rodríguez, 2002: 101).

c) *Estado civil:*

“Declaro que soy legítimamente casado con Pedro, indígena ladino, natural del pueblo de Usaquen”. Testamento de Beatriz, india de Turmequé (Rodríguez, 2002: 104).

...

f) *Declaraciones profesionales, de negocios o de tipo económico:*

“Mando a las mandas forzosas dos tomines, con que las parto de mis bienes. Mando que se de a Juan Chizyocha, mi hermano, la labranza de Tena sin el platanal que este ha de ser para mis hijos...”. Testamento de Alonso, indígena de Bojacá (Rodríguez, 2002: 163).

...

i) *Revocación del testamento:*

“Y con esto revoca, anula y da por ninguno los dichos testamentos para que no valgan por tales y solo se guarde, cumpla y ejecute lo aquí contenido...”. Testamento de Pablo indígena de Lenguazaque (Rodríguez, 2003: 167).

El testamento finaliza con un (IV) *escatocolo*, en el cual aparecen entre otros, los datos de localización del testamento, y la firma de sus intervinientes:

...becho en Santa fe, a tres de abril de mil y seiscientos y treinta y tres años, y el presente escribano doy fe conozco el otorgante que no firmó por no saber, firmó por el un testigo que fueron Pedro Catalán, Francisco García, Mateo Cabecera de Fontibon... y doy fe de no haber podido hallar testigos españoles por haber sido el otorgamiento en los últimos solares de esta parroquia. Testamento de Melchor Botonero, indígena de Fontibon (Rodríguez, 2002: 219).

Esta estructura básica formal del testamento indígena, resume las *agencias* que intervienen en la construcción de su identidad. En primer lugar, se trata de un documento *escrito*, oportunamente se aludirá a las tensiones y complementariedades entre la letra y la escritura –en tanto mecanismos de dominación colonial, responsables de la fabricación de una memoria totalmente mediada por sus formas de dominación– y la pintura y la oralidad –mecanismos fundamentalmente pre-coloniales para fijar la memoria.

En segundo lugar el texto está redactado en primera persona, lo que haría pensar en un indígena *alfabetizado*, que declara *voluntariamente* su filiación religiosa, y dispone *voluntariamente* sobre su cuerpo y bienes. Sin embargo por regla general, los indígenas testadores no sabían ni leer ni escribir (el código alfabético), de modo que el documento era validado normativamente a través de la *firma* de un interviniente (por ejemplo el encomendero) a quien el indígena *rogaba* dicha suscripción. Finalmente su *última voluntad* era reducida a la forma testamentaria. Todo esto requiere de la absoluta mediación de un escribano, quien era un agente de la Corona.

En tercer lugar, el documento declara que el testador indígena es *cristiano* y *ladina*. Estos dos elementos igualmente son constitutivos de su identidad. El testador indígena es asimilado completamente al español cristiano-devoto y *castellanizado*.

Las disposiciones sobre su patrimonio, hacen del indígena colonial un *sujeto* con *capacidad económica*. Todo esto hace pensar, que la construcción discursiva de la identidad indígena, no se limitó a la imagen del salvaje, del “otro”⁷.

En lo que sigue se presentarán algunos elementos de análisis para reflexionar en torno a la construcción de la identidad indígena desde el *discurso testamentario*, construcción que dicho sea de paso, reduce al *indígena* a la mismidad occidental.

⁷ Adelante, al referimos a la práctica de los sacramentos entre los indígenas, reforzaremos esta idea.

2.2. El discurso como interacción en la sociedad: algunos aspectos del discurso testamentario en torno a la construcción de la identidad indígena

El discurso puede ser definido de manera escueta como un modo de uso del lenguaje, un suceso de la comunicación (Van Dijk: 2000, Vol. 1), en el que los participantes del discurso, además de comunicar ideas, interactúan⁸.

Por otro lado, el testamento indígena es un discurso textual, un texto, y a través de aquel, los participantes del discurso constituyen su entorno⁹. El discurso dentro de éste enfoque, estaría formado por una *serie de acciones* que los sujetos ejecutan *estableciendo* de ese modo realidad: la construcción de las identidades coloniales, en particular, la identidad indígena, hace parte de dicha *interacción performativa*.

Esta identidad de los participantes del discurso no es anterior a su creación, no está predefinida. Antes bien, dentro de la red de actos que forman las interacciones de los participantes del discurso, aquella es definida: los participantes no llegan al discurso con una identidad delimitada que permita diferenciar con claridad, la naturaleza de sus roles, antes bien, aquellos, en el acto mismo de ejecutarse, estarían reproduciendo a sus actores. De ahí la importancia de apelar a elementos *externos* al discurso, en este caso *el testamento indígena*, para poder apreciar los marcos discursivos a los que se integra (Vg. las instituciones del derecho imperial), esto es, los diversos contextos coloniales dentro y a través de los cuales, tienen lugar las relaciones de los participantes en el discurso, quienes, como se ha dicho, *son constituidos dentro de él como sus productos*¹⁰.

⁸ El discurso puede ser analizado en por lo menos tres niveles: (i) el primero es un nivel lingüístico. En este nivel se examina como se usa el lenguaje. Un segundo nivel (ii) es el cognitivo. Aquí interesa mirar como los participantes del discurso comunican sus creencias, y si el primero es del dominio de la lingüística, este otro lo es de la psicología. (iii) Un tercer nivel de análisis (dominio de las ciencias sociales) consiste en el estudio de las interacciones que se suceden en el marco del discurso. Aquí éste es entendido como acción y no como una sucesión de enunciados lingüísticos o una red de creencias.

⁹ “Con cada nuevo paso que damos en el camino de la definición y el análisis del discurso, encontramos estructuras cada vez más alejadas de la esfera tradicional de la lingüística. De hecho ingresamos ahora en un ámbito más próximo al de las ciencias sociales: el de la acción y la interacción. Esto es, los discursos no solo consisten en sonidos o imágenes, y en formas abstractas de oraciones (sintaxis) o estructuras complejas de sentido local o global y formas esquemáticas. También es posible describirlos en términos de las acciones sociales que llevan a cabo los usuarios del lenguaje cuando se comunican entre sí en situaciones sociales dentro de la sociedad y la cultura en general” (Van Dijk, 2000: vol. 1, 38).

¹⁰ “No solo las características del contexto influyen sobre el discurso; lo inverso también es cierto: el discurso puede asimismo definir o modificar las características del contexto” (Van Dijk, 2000: vol. 1, 45).

El testamento indígena es discurso, en la medida en que en él asistimos a un modo en el cual el lenguaje es usado con el fin de reproducir las identidades sobre cuyo trabajo se sostiene el edificio colonial. El lenguaje es entonces usado con fines de dominación.

El testamento puede ser leído como una serie de *acciones*, en la medida en que los *enunciados que lo conforman así como su fuerza normativa*, en efecto están agenciando la producción de un sujeto colonial. Se recordará que el testamento es una fracción del discurso jurídico colonial, y en tanto parte del Derecho Imperial, propicia un desplazamiento de las formas de autorregulación de la vida social de las comunidades sometidas.

Las *acciones* a diferencia de los hechos naturales requieren de la participación de agentes, asimismo, las acciones significan algo, son significativas o en otros términos, son objeto de significación.

Estas *acciones discursivas* contribuyen con la construcción del campo de lo real-social si dicha actividad discursiva tiene consecuencias sociales reales (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 27-30). La eficacia performativa del discurso testamentario, tiene que ver con el hecho de que el testamento constituye un *documento legal*, que adquiere una dimensión *discursiva* a través de sus efectos: el documento en primer lugar existe (rubrica del testador y los testigos), es válido ante la Corona (mediante el trabajo del escribano-agente), declara (“yo Juan indio ladino...creyendo como creo en la Santa Madre Iglesia...”) y dispone (“mando cobrar a Juan, 3 reales que me debe...”), entre otras acciones.

El discurso jurídico colonial es en términos generales, un modo del lenguaje colonial (Mignolo: 1995): el testamento como una fracción de dicho discurso legal, sería entonces el poder colonial en *acto*, operando a través del *texto*¹¹.

¹¹ “La censura (que agencia el derecho) para ser lícita y la única posible, debe ser conferida a otros que hayan tomado el poder de los padres, el derecho de mirada sobre nosotros, conferido no al analista, sino a los doctores cuya ciencia es la ley” (Kozicki: 1982). El lenguaje que emplea el discurso jurídico es un lenguaje dogmático, que no puede tolerar el desplazamiento interpretativo: “la función de las dogmáticas en las ciencias sociales ha sido producir las palabras tranquilizadoras, hablar como se debe y mantener cuidadosamente protegido aquello que no puede ser dicho, y que no debe ser dicho” (Entelman, 1982: 82). “La función dogmática es la que manipulando el deseo de saber ejerce poder para asegurar la producción, circulación y reproducción de un sistema de escritos de la verdad. Estos escritos, son producidos para asegurar que los mensajes de autoridad lleguen a sus destinatarios. Se trata ni más ni menos que (de) instituir a los humanos entre estos...” (Entelman, 1982: 28). *Efectivamente en occidente instituir es escribir. En las instituciones la verdad esta instituida por un texto. La historia jurídica aparece así como un encadenamiento de textos de verdades... ¿Qué es un texto? Un texto no es un soporte de la información. Para que un texto funcione es necesario creer en él... el origen de los textos es la cuestión de la legitimidad, la proveniencia de aquello que gobierna un sistema y se pone en texto... quien pueda hablar en nombre del padre. Esta cuestión de la legitimidad (del poder) convoca la cuestión de la falsedad ¿Quién nos dice la verdad?, la autoridad (31).*

*El testamento, en tanto discurso/acción contribuye con esa institución de lo real/social (orden colonial), dicho de otro modo, el testamento es una instancia del poder colonial en acto, un acto que apunta a la conformación de las identidades coloniales¹²: el indígena ladino¹³/cristiano/sujeto de derecho. Pero: ¿Cómo es que el texto legal, la letra testamentaria, llega a tener efectos de realidad? Podemos responder a esta pregunta, diciendo que la letra es eficaz, en tanto es *obedecida*, acatada dentro de un marco de significación de la realidad que podemos denominar *mentalidad colonialista*. Dicha obediencia a las disposiciones del texto, se encontraría respaldada por la coacción ejercida a través de los poderes coloniales (iglesia, lengua, aparato burocrático etc.) bien sea directamente mediante la fuerza explícita (el castigo corporal), o a través de la interiorización de dicha coacción (de ahí que en buena parte de los testamentos se disponga la realización de misas para la salvación del alma del testador). Podemos decir que la eficacia del testamento indígena entendido como un modo del discurso colonial, se debe a su *obediencia*, a su cumplimiento, y que lo cumplen quienes creen en su valor normativo: la suscripción del testamento da fe de dicha creencia (“...sano de la voluntad y en mi buen juicio y entendimiento natural que...”. Testamento de Juan Navarro, indígena de Tunja (Rodríguez, 2002: 30). De ese modo el testamento dice *algo* acerca de quien lo firma, bien sea el indígena testador (cuando quiera que sepa escribir) o el encomendero que firma a su ruego (como ocurre en buena parte de los casos).*

Cuando el discurso testamentario colonial habla de un indígena cristiano, que asiste a sus ritos, hace parte de una cofradía¹⁴, transmite sus bienes a los

¹² “Pablo Rodríguez ha hecho... un sintético inventario de la mayor parte de los problemas que se podría investigar a partir de este conjunto documental. Desde la demografía hasta la historia cultural, pasando por los problemas del parentesco, la familia, la penetración de la propiedad privada y la fluidez de las nuevas formas de estratificación social, hasta la asimilación de los nuevos modelos culturales que se imponen a la ya estabilizada sociedad colonial, sin dejar de lado los problemas de la penetración de escritura... o los problemas referidos a las relaciones con la iglesia y la participación en de los indígenas en las cofradías. Pero aun más... Rodríguez insiste... no solo en los campos de trabajo que se abren a partir de cuerpos documentales como los que ha reunido y presenta, sino también en los elementos de síntesis histórica y de comprobación de afirmaciones que se pueden realizar a partir de estos testamentos, es decir no solo las nuevas direcciones de investigación que son posibles, sino también aquello que con cierto grado de validez puede seguir afirmándose sobre la sociedad colonial, por ejemplo acerca del mestizaje, de las formas de solidaridad indígena, de las relaciones interraciales *del propio avance del proceso de evangelización ya en el siglo XVII y de la constitución de nuevas identidades a partir de las parroquias, de las cofradías y de la propia vida de 'barrio', para el caso de quienes eran 'naturales y estantes' de Santafé* (el subrayado es nuestro) (Renan Silva, 2004: 335-336).

¹³ “*Ladino*: indígena que había aprendido la lengua castellana. Probablemente se sumaba a esta cualidad el que era cristiano y había aprendido algunas maneras peninsulares” (Rodríguez, 2002: 324).

¹⁴ “*Cofradía*: congregaciones o hermandades que formaban los devotos, con autorización obispal, para ejercitar obras espirituales y piadosas en homenaje a un santo o santa. Las cofradías tuvieron una difusión excepcional en toda Iberoamérica, fueron étnicas, de oficios y de nación. Algunas además de mayordomo tenían una junta de administración” (Rodríguez, 2002: 323).

herederos, dispone el cobro de sus créditos, entre otros actos, el discurso/acción testamentario perfila la identidad del testador, y en esa medida lo constituye como tal: indígena testador ladino, cristiano y comerciante.

Esta producción discursiva de sujetos, o mejor de relaciones subjetivas contribuye asimismo con la producción de un orden social fundamentado en premisas como: el individualismo y la propiedad privada; el monoteísmo (la persecución de la “idolatría”) y la monogamia (matrimonio); la escritura como el hogar de la verdad y el conocimiento, y el derecho como fuente de la autoridad legítima.

Al estudiar la formación discursiva del indígena testador no se quiere descuidar la estructura social dentro de la cual se inscribe esa acción social *discursiva*. Antes bien, la subjetivación europeizante del “nativo” a través del discurso/acción en el caso de los testamentos y muchos otros documentos jurídicos¹⁵, es una condición sin la cual dicho orden colonial¹⁶ sería impensable¹⁷.

Pero, ¿Cómo podríamos comprobar en el testamento la existencia de dicho mecanismo de subjetivación? Los testamentos en la medida en que son *texto*, muestran enunciados lingüísticos, algunos de los cuales persisten en todos los documentos formando series y secuencias¹⁸. Bajo el enfoque del discurso como acción, el texto testamentario muestra secuencias de *actos* o *acciones*¹⁹ que relacionadas entre sí, producen el efecto de realidad que denominamos sujeto indígena colonial. En los testamentos de indígenas, se puede notar la presencia de dichas secuencias, en particular:

- (I) Secuencia del dualismo antropológico
- (II) Secuencia del lenguaje
- (III) Secuencia de la religión.

¹⁵ Por ejemplo los concilios provinciales, en particular el III Concilio Provincial de México de 1585, o la cedula real de 1500.

¹⁶ El orden colonial podría ser definido a grandes rasgos como una compleja red de relaciones de poder en lo cultural, lo económico y lo político, caracterizada por la explotación privada y oficial de la mano de obra indígena y negra, y con el respaldo del aparato institucional-normativo peninsular, como conjunto de dispositivos de legitimación de dichas relaciones.

¹⁷ Como dice Juan de Castellanos en sus *Elegías de Varones Ilustres de Indias*: “faltos los naturales, las faltas han de ser universales, porque donde ellos faltan, falta renta, y donde falta renta, falta todo” (Paz Y Melia, 1886: 325, citado por Retrepo: 1999).

¹⁸ “La utilización discursiva del lenguaje no consiste solamente en una serie ordenada de palabras, cláusulas, oraciones y proposiciones, sino también en *secuencias* de actos mutuamente relacionados” (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 21).

¹⁹ La pregunta que aquí surge es ¿Cómo un *enunciado lingüístico* puede ser considerado un *acto*? En términos generales respondemos que el enunciado se vuelve acto en la medida en que supone un participante que al decirlo, le da vida.

SECUENCIAS	SUBPRODUCTOS	ELEMENTOS DE CONTEXTO	PRODUCTO
SECUENCIA I: "sano del alma, enfermo del cuerpo"	Indígena Cristiano (TESTAMENTOS 1, 2, 3,... 32, 43,...)	EVANGELIZACIÓN	INDÍGENA COLONIAL
SECUENCIA II: "yo Juan, indígena ladino..."	Indígena Ladino (TESTAMENTOS 2, 4, 5, 6... 8...)	ACULTURACIÓN, TRANSCULTURACIÓN E HIBRIDEZ.	
SECUENCIA III: "mando cobrar a xxx, x pesos de oro que me debe...". "Declaro que tengo xxx que valdrá xxx pesos...". "declaro que yo di prestado a una india..."	Indígena Comerciante (TESTAMENTOS 1-91)	PROPIEDAD PRIVADA (Derechos reales, derecho personales)	
SECUENCIA X: "....."	Indígena xxxxx (TESTAMENTOS X, Y...)		

Otro elemento que permite distinguir este efecto, es el *orden y jerarquía* de las proposiciones: en primer lugar, los testamentos inician con algunas referencias a la religión católica ('Santa Iglesia Católica', 'Santísima Trinidad' etc.). Estos enunciados dotan al discurso de una *potencia performativa* de la fe del testador, al convertirse en verdaderos actos de subjetivación del indígena como *cristiano*.

En segundo lugar (ver Rojas, Rea y Medina, 1999: 34-38) el hecho de que exista un modelo que los testamentos reproducen de manera sucesiva, un *formato solemne* que guía la labor del escribano²⁰ en la redacción del testamento e, integrado por un preámbulo religioso, unas disposiciones testamentarias para la salvación del alma –pago de misas etc.–, un inventario de bienes, entre otros, muestra la existencia de una jerarquía de los enunciados que parece replicar aquella existente en el orden social (el elemento religioso en la cima del orden social) en la que Dios es la fuente de autoridad legítima actuando a través de sus representantes: la iglesia Católica.

Cuando el indígena consigna su *última voluntad* de forma *solemne* en un documento redactado por un escribano español, se hace vivo el poder social

²⁰ Dicho escribano era por lo general español, aunque en algunas regiones del imperio tales como Mesoamérica, existieron escribanos indígenas en pueblos de indígenas: ver Guajardo-Fajardo, 1995: 225-229.

del colonizador como *control*²¹, en este caso, *control de la voz y la memoria del colonizado*, pero no solo eso. El grupo colonizador hace que el indígena actúe como él desea, y es precisamente en la fijación y reproducción de aquel acto indiferenciado (si se lo compara con el acto testamentario de un español) que consiste en declarar de forma solemne la última voluntad del testador indígena (lo cual además constituye un control sobre los actos de la vida anteriores a la muerte); en esa adopción de una acción “culturalmente ajena”²² que se hace ver y sentir como propia, cuando el poder está actuando a través del discurso .

Sin embargo, debe anotarse que este tipo de documentos fue objeto de una reapropiación semántica por parte de los indígenas: en los albores de la colonia, el testamento indígena cuando menos en México, hizo parte de los *títulos primordiales* (Gruzinski, 1991: 104-148). La reapropiación semántica a la que nos referimos consistió en la defensa de la propiedad indígena de la tierra a través del testamento entendido como un título de propiedad. Esta defensa opera a través del marco de referencia jurídico-imperial, que ocupa el lugar del poder. De este modo, la acción de testar genera un efecto de realidad a contrapelo del efecto general de dominación que ya se ha identificado.

Asimismo, los elementos de *voluntad y capacidad* están delineados en el testamento, definiendo al indígena como sujeto de derecho²³. El indígena es jurídicamente instituido ya no como salvaje (lo que sería predicable en los albores de la conquista), sino como *novobispano* (un ‘nuevo español’, libre y vasallo del Rey), es decir, son proyectados en él, los elementos que definen la identidad del colonizador y de ese modo, es reducido a la *mismidad* occidental²⁴.

En los testamentos igualmente se destacan *las voces* empleadas para referirse al testador (indígena, Don, *casado con*, de la *encomienda de*, etc.): ellas también cumplen una función indicativo-performativa dentro del texto:

²¹ “El concepto explicativo que utilizamos para definir el poder social es el de control. Un grupo tiene poder sobre otro si tiene alguna forma de control sobre ese otro grupo. Más específicamente un control de este tipo puede aplicarse a las acciones de (los miembros de) el otro grupo: controlamos a los otros si podemos hacer que actúen como deseamos (o impedir que actúen con contra nuestra)” (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 40).

²² Aquí queremos despojarnos de cualquier purismo culturalista, ya que no afirmamos que las culturas existan en un estado puro.

²³ “...al producir el discurso en situaciones sociales, los usuarios del lenguaje (en nuestro caso los testadores, escribanos y testigos firmantes) construyen y exhiben activamente esos roles e identidades (indígenas, españoles, amigos, enemigos)” (Van Dijk, 2000: Vol.2, 22).

²⁴ Sin embargo, esta afirmación merece una revisión, sobre todo si se tiene en cuenta que existieron procesos de reapropiación de los elementos ‘españoles’, y persistencia de elementos ‘indígenas’.

Voces	Testamentos (Nº. y página)
Francisca, Elvira, Inés...Juan, Alonso... (La mayoría de ellos sin apellido).	Todos los testadores tienen nombres latino-Cristianos.
Don (Generalmente caciques, corresponde a un título asignado al poseedor de tierras)	No. 17, p. 79; No. 68, p. 228; No. 74, p. 254; No. 89, p. 294; No. 90, p. 299).
Ladino	Todos los testamentos consultados
Cristiano	Todos los testamentos consultados
"Fui casada con Juan Bautista Castillejo" o "viuda de..." (subrayas nuestras)	No. 90, p. 299; No. 89, p. 294...
"Indígena gobernador"	No. 87, p. 285...
"indígena ...de la <i>encomienda</i> del capitán..."	No. 74, p. 245; No. 75, p. 252...

Figura 2

Al margen del testamento, el análisis social del discurso define el texto y el habla como situados: describe el discurso como algo que ocurre o se realiza en una situación social (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 32), que se denomina contexto²⁵. En términos generales, el contexto estaría definido por el conjunto de las relaciones coloniales que afectan al sujeto indígena entre ellas, las formas e instituciones económicas dentro de las que se desarrolla su trabajo, tales como la *encomienda*. Si bien el discurso es producido en un contexto, a su vez aquel, es producido por el discurso. Este desplazamiento de doble vía parece fundirlos (texto y contexto) en una sola cosa, y, si bien los participantes del discurso podrían ser considerados en su conjunto como un elemento contextual, aquellos son *producidos* discursivamente, siendo precisamente su acción la que define su identidad. Dicho de otro modo, el discurso produce su propio contexto, a la vez que el contexto produce sus discursos²⁶.

CONTEXTO _____ DISCURSO _____ CONTEXTO

Conjunto de relaciones coloniales _____ Testamento _____ Conjunto de relaciones coloniales

Participantes _____ Testamento _____ Participantes

²⁵ Contexto: "estructura de todas las propiedades de la situación social que son pertinentes para la producción o recepción del discurso" (Van Dijk: 2000, vol. 1, 45). El discurso asimismo puede ser hablado (conversaciones) o escrito (textos). En suma, el análisis del discurso estudia la conversación y el texto en contexto.

²⁶ "De esta forma en el análisis social del discurso también encontramos que la realidad social puede estar constituida y ser analizada en cualquier punto desde un nivel de descripción mas micro hasta un o mas macro" (Van Dijk: 2000, 26).

Por otra parte, las acciones que el testamento agencia pueden ser de muchos tipos y *jerarquías*, dependiendo de la función que cumplen dentro del texto.

Tipos

Cuando el testamento dice “mando cobrar a Juan tres pesos de oro que me debe...”, se puede afirmar que la acción es de naturaleza *dispositiva* (mando cobrar...). Así, el efecto de realidad será el pago de dicha suma a los herederos del testador. Si el texto enuncia: “sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo Isabel, india ladina y cristiana, natural de Tunja...”, la acción puede ser leída como una estrategia del poder del colonizar a través del escribano (a la par imagen del poder imperial y del poder de la escritura sobre la oralidad) quien al capturar la voz del indígena en la *jaula* testamentaria, agencia una representación de aquel como cristiano y ladino. En este caso la acción cumple una función *representativa*.

En “Declaro que soy legítimamente casado con Pedro, indígena ladino, natural del pueblo de Usaquen”. Testamento de Beatriz, india de Turmequé (Rodríguez, 2002: 104), la acción se encuentra *validando* un modo de constituir la familia, etc.

Jerarquía

En este punto, es preciso fijarse en la trayectoria de la narración, y el tipo de significados que privilegia, en suma, al “orden del discurso” según una *cronología semántica*. Se destaca en primer lugar el *elemento religioso (espiritual, trascendente)* a través de expresiones tales como “En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de la santísima siempre virgen María...” en el encabezado del testamento. A esta fórmula religiosa, siguen generalmente expresiones tales como: “yo, Elvira Marín, india ladina y cristiana...”. Más adelante, el testador dispone acciones para la salvación de su alma

Primeramente encomiendo mi anima a Dios Nuestro Señor...que mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia del Monasterio del Señor San Francisco desta ciudad, en la parte y lugar que a mis albaceas pareciere y se pague por ello de mis bienes lo acostumbrado...que el día de mi enterramiento...se diga por mi anima en la Iglesia Mayo desta ciudad una misa de réquiem cantad y tres rezadas y se pague de mis bienes la limosna acostumbrada (Rodríguez: 2002).

Solo después de las imágenes religiosas que evocan estas expresiones, el testador hace un inventario de sus bienes (*elemento corporal, terrenal, finito*), y dispone sobre su destino. Finalmente se menciona el nombre de los testigos y se firma a ruego en la mayoría de los casos (*elemento formal*).

Funciones

La función general²⁷ del discurso bajo examen es la de reproducir un sistema de relaciones sociales basado en la explotación de la mano de obra indígena. El discurso cumple una función *económica*, en tanto fortalece la propiedad individual como concepción privilegiada dentro del sistema de representaciones sociales (la herencia es una forma de transmitir la propiedad individual a los familiares del causante) y en tanto factor de jerarquía y movilidad social.

Cumple también una función *cultural* ya que confina la palabra socialmente válida al texto escrito, a la forma documental, es decir que muestra una tensión entre dos fuerzas: la oralidad y la escritura, no solo como soportes del saber, sino como mecanismos sociales que condicionan su producción. Del mismo modo ocurre con la idea del indígena ladino.

Cumple asimismo una función *ideológica* al reproducir sujetos que se rigen por un específico entramado de representaciones sociales: colonial, paternalista, individualista, cristiano.

El mecanismo de esta función ideológica consiste en la captura de la voz del indígena dentro del estrecho marco documental: por un juego del lenguaje que consiste en hacer uso de la voz del oprimido para afirmar el poder del opresor, el testamento hace decir al indígena: "...esta es mi voluntad única y solemne" (Testamentos No(s). 22, 23, 54, entre otros) ejercitando el poder sin hacer uso de la violencia explícita.

Una vez más ¿en qué consisten específicamente esos mecanismos de producción discursiva de la subjetividad indígena colonial, y como aquellos podrían ser fijados en los testamentos?

En primer lugar, el discurso es acción y toda acción es intencional. Por otro lado, existen diversos tipos de acciones que se ejercen desde el discurso o mejor, diferentes tipos de acciones discursivas y, finalmente, el testamento en tanto discurso jurídico, es acción que produce sujetos.

Las acciones testamentarias entendidas como mecanismos de subjetivación o reducción identitaria, realizan un *encubrimiento* (de creencias, valores y prácticas), ya que cuando el texto no dice, dice lo que oculta.

²⁷ "...(E)l estudio del discurso como acción puede concentrarse en los detalles interactivos del texto escrito, pero además puede adoptar una perspectiva más amplia y poner en evidencia las funciones sociales, políticas o culturales del discurso dentro de las instituciones, los grupos o la sociedad y la cultura en general" (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 25).

Son asimismo, acciones de *representación* (de los componentes de la subjetividad) del testador indígena como cristiano, ladino y comerciante.

De *disposición* de actos *postmortem* (pagar a 'Juan', cobrar a 'Juan', pagar limosna para la salvación del alma etc. (Testamentos No. 16, 34, entre otros) que delimitan los componentes de voluntad y capacidad, tan caros al derecho occidental (aquí opera en estricto sentido una construcción del indígena como sujeto de derecho). De *control administrativo* a través del inventario de los bienes del testador (dispositivo de control oficial), indicándose con ello que el indígena se somete a la autoridad real (indígena 'vasallo del rey'), entre otras.

Todas estas cuestiones remiten directamente al problema del poder²⁸. Se dice que el derecho es un discurso del poder: luego de significar el discurso como acción, el derecho es el *poder actuante*. Debe ahora *descubrirse* en el discurso testamentario la operatividad del poder colonial, o *el poder colonial en acto*, pero ¿en qué consiste el poder colonial? Aquí simplemente se ofrece una definición subordinada al objetivo de la investigación: un conjunto de relaciones conflictivas entre dos grupos sociales (colonizadores y colonizados) que consiste en el ejercicio de un control del grupo dominante sobre múltiples esferas de la vida social del grupo dominado, basándose dicho control en una *representación* del grupo dominado como *naturalmente inferior* (moral y culturalmente hablando) y la consecuente explotación de su trabajo, con el fin general de reproducir un orden social que asegura las condiciones de dominación sin límites (temporales o materiales) del grupo que coloniza, como premisa necesaria de su sistema de vida.

Este poder colonial originalmente basado en el uso de la fuerza, logra reproducirse gracias a la acción del discurso jurídico (y mucho otros –el discurso religioso/monoteísta/cristiano–), que al producir subjetividades, asegura que el orden se mantenga vivo (testar, participar en una cofradía, ir a misa, trabajar para el encomendero etc.). Aquí es cuando el poder cumple una función *ideológica*: ya no es más de naturaleza coercitiva (uso de la violencia física directa) sino que logra emplazar una serie de representaciones que se vuelven *acto* dentro de los escenarios micro de la vida social (el individuo –subjetivación–, la familia, la vida de barrio): en lugar de controlar directamente las actividades de los otros mediante la fuerza física, se controla la base mental de las acciones (las representaciones), esto es, las intenciones o propósitos de las personas (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 41).

²⁸ "El tipo de poder en el que nos concentraremos es el poder social, definido como una relación específica entre grupos sociales o instituciones. Es decir, ignoramos aquí las diversas formas de poder personal entre individuos a menos que esté basado en la pertenencia a un grupo" (Van Dijk, 2000: Vol. 2, 40).

El acto de testar realiza una localización intencional del mecanismo de la propiedad privada e individual de bienes, ya que uno de sus modos de transmisión (por causa de muerte), adueña a unos (lo miembros de la familia) con exclusión de los demás (los miembros de la comunidad). Esto claramente choca con una visión que no admite la apropiación (de la tierra, por ejemplo) ni mucho menos la transmisión privada de la tierra a la familia: sabemos que para los indígenas la tierra es *inapropiable*, o mejor, constituye un principio vital, y no una *cosa* transmisible.

Cuando el indígena eleva a escritura su última voluntad, *parece consentir* el desplazamiento de ese principio vital de no apropiación de la tierra, y es justamente allí cuando el poder colonial actúa como dispositivo ideológico, y el discurso jurídico funge como vehículo del poder, porque se ‘apropia’ de la voz del indígena al fijarla en una *textura documental*, única fuente de validez.

Este mecanismo de control mediante la *sujeción* de la voz se hace patente en enunciados tales como: “Dios padre...yo indígena ladino” (Rodríguez: 2002) etc.

En el siguiente apartado, se harán algunas referencias al contexto dentro del cual opera este discurso, tratando de marcar algunas tensiones acerca del estatus legal del indígena, para lo cual, se aludirá al III Concilio Provincial de México de 1585, en donde de manera clara, se muestra la posición de la iglesia española frente al indígena americano.

3. ELEMENTOS DE CONTEXTO. TESTAMENTOS INDÍGENAS Y DISCURSO JURÍDICO SOBRE EL INDÍGENA EN LA COLONIA (S. XVI-XVII)

*Dos caminos se abren aquí. El primero es ver como los diferentes grupos indígenas (es importante también resaltar la no homogeneidad de estos grupos) se definen a sí mismos antes y después de la conquista (un proceso cultural e histórico, no biológico ni natural). **El segundo constituye aquel sujeto que es producido por el aparato colonial a través de sus diversos campos discursivos (legal, literario, económico, etc.) en el proceso del ejercicio del poder colonial.** Adicionalmente, estos dos aspectos crean un espacio intermedio, un intersticio colectivo, en el cual se define y afirma el sujeto colonial, al mismo tiempo que está siendo interpelado y definido por el aparato colonial/estatal*
(Los subrayados son nuestros)

(Lloyd, 1994: 221-238).

Aquí, se ha escogido el segundo camino: averiguar la constitución de la subjetividad indígena colonial a través del campo discursivo del derecho.

En un trabajo de Luís Fernando Restrepo titulado *Un Nuevo Reino Imaginado: las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos*, se puede encontrar un análisis similar sobre la construcción de la subjetividad indígena con base en el análisis de algunos apartados de ese texto “literario”.

Para el autor esta obra no es un simple discurso literario sin ninguna incidencia en la construcción del poder colonial. Por el contrario produce un profundo efecto de realidad. El punto de partida del autor es el llamado ‘giro lingüístico’: el lenguaje no cumple simplemente una función indicativo/descriptiva de la realidad, la constituye, es decir, cumple una función institucional. Esa especie de “magia” de la palabra es la que produce la realidad.

Para Restrepo, el indígena que construyen las *Elegías* es el “salvaje”. Aquí considero que el indígena que contribuyen a construir los testamentos es el “vasallo” (González, 1984 (2005): 11-69), lo cual supone un desplazamiento del punto de vista del colonizador sobre su naturaleza, hacia el punto de vista del evangelizador cristiano: “el indígena es un ser humano”, pero como ocurre con los menores de edad, requiere de la tutela del “Estado” y la “Iglesia”, de una “protección especial”.

Considerar al indígena como vasallo del rey, según González (2005, 20), es incompatible con su *naturalización* como esclavo, y tempranamente, con la expedición de una Cédula Real (año 1500), se reconoce jurídicamente la humanidad del indígena. El trabajo de aquel era fuente de riqueza para la Corona, y se le debía liberar con el fin de que este pudiese pagarle tributo, pues no tributan las cosas sino las personas.

Las enfermedades, el trabajo forzado (en la época *febril* de la institución de la encomienda) entre otros factores, incidieron en el descenso de la población indígena y alertaron a la corona sobre la necesidad de su protección legal. Fue así como se expidieron las Leyes Nuevas de 1542: para limitar el poder de los encomenderos, tasar los tributos y centralizar las comunidades *naturales* de los indígenas, en función de las necesidades de control del imperio. Asimismo, se crea la mita (trabajo temporal en minas) y se eliminan los servicios personales. A la larga se puede ver que la liberación del indígena fue la respuesta jurídica de la corona frente al exagerado poder de los encomenderos, y el vertiginoso descenso de la población indígena, fenómenos que ponían en riesgo el orden colonial. De este modo se van comprendiendo las razones que motivaron la institución del indígena como *novohispano*.

A estas transformaciones normativas, precedieron debates *académicos* como el sostenido en pleno siglo XVI por Bartolomé de las Casas y Jinés de Sepúlveda frente a la legitimidad de la guerra contra los “nativos”. La tesis de la humanización del indígena, redundó en su legislación: “En suma, todas

estas medidas son presentadas como medidas protectoras de los indígenas pero en el fondo implican una explotación más controlada por el Estado” (Restrepo, 1999: 96)

Como ya se mencionó, al margen de la construcción del indígena como salvaje e incivilizado, es posible apreciar en los testamentos, el modo como el indígena es construido no como el *otro absoluto*, la alteridad del colonizador, sino como una extensión de su propia identidad (“yo indígena ladino” Esta frase se repite en casi todos los testamentos).

Acaso en los albores de la conquista de “América”, el indígena pueda ser visto como “salvaje”, pero como premisa del nuevo orden colonial, esta imagen varía: las cuestiones de identidad no pueden ser vistas de manera a-histórica, pues la construcción de la identidad indígena, no es un proceso concluido²⁹.

En los orígenes de la colonia, la identidad indígena se aparta de la imagen del salvaje, precisamente para consolidar ese nuevo orden. Era necesario un hombre libre, cristiano, ladino, en suma, *un indígena colonial, una identidad para los nuevos tiempos*.

La identidad indígena es una *polifonía* y, siguiendo a Stuart Hall, un proceso de múltiples aristas: cada una responde a una particular escena de la historia. La identidad es posicional y estratégica: hoy podría ser definida por elementos de tradición pero al mismo tiempo, por la lucha política colectiva, en particular frente a la defensa y recuperación de las tierras.

El indígena era asimilado al menor de edad. Se justificaba de ese modo la implantación de medidas paternalistas que a la postre significaron su sometimiento en condiciones reguladas. Queda la siguiente pregunta: ¿de qué manera se explican estas transformaciones de la identidad indígena a lo largo de un *continuum* temporal, sobre el cual es superpuesta una maraña de “hechos” dados por ciertos?

La anterior pregunta intenta ser respondida por Gruzinski (1991). Este autor cuestiona ciertos dualismos *encubridores* tales como: salvaje/civilizado, oralidad/escritura, entre otros. El autor abandona la idea según la cual en la conquista y posterior colonización de estos territorios, los nativos sufrieron en todo caso un proceso de aculturación, o mejor, que nunca se dio transacción alguna de orden cultural, que desencadenara dinámicas de resignificación y reapropiación de los más diversos fenómenos culturales (como la escritura

²⁹ El discurso académico sobre la historia, se servirá de nuevas definiciones, en la medida en que transita por los diferentes periodos en que es organizada.

en el caso indígena) por parte de cada uno de los dos grandes grupos en disputa (españoles e indígenas), que al final del día, afectaran sus propios sistemas de representación y acción social, generando lo que podríamos llamar fenómenos de *entrecruzamiento cultural* con alguna incidencia en las respectivas identidades coloniales. En síntesis, que la conquista en todo caso hubiera significado una total eliminación de lo viejo (representado en el mundo indígena pre-colombino) y un emplazamiento de lo nuevo (representado en el mundo occidental cristiano).

Al referirse a la pintura y la escritura del siglo XVI en el hoy territorio mexicano, Gruzinski nos muestra las zonas intermedias: los códices náhuatl ya en épocas muy tempranas de la conquista, mostraban una reapropiación de elementos escriturarios, una convivencia de dos formas de expresión aparentemente antagónicas: el *glifo* y el *grafo*. Asimismo, al referirse a los títulos primordiales identifica la persistencia de elementos de oralidad y pictografía, que conviven con elementos estrictamente *escriturarios*. A través de estos dos ejemplos se refuta la tesis de la aculturación, y encontramos interesantes recursos explicativos sobre la naturaleza de la identidad indígena colonial.

El `giro lingüístico en el mundo de las ciencias sociales, postula que la “vida social se percibe como algo organizado en términos de símbolos, signos y significados que han de comprenderse para entender la organización de determinada cultura” (Restrepo: 1999, 14), de ahí que para comprender los elementos que definen las identidades, como medula de la cultura, sea necesario acudir a las *texturas* que recogen esos símbolos, tales como los códices, los títulos, los testamentos, las leyes entre otros:

“...estando como estoy enferma del **cuerpo** y sana de la **voluntad** y en mi buen juicio y memoria natural...”
 Testamento de Isabel, India de Vélez, No. 32, p.122.
 (los resaltados son nuestros) (Rodríguez: 2002)

Figura 3

Así, la referencia al cuerpo *enfermo* y la voluntad *sana*, reproduce la antropología dualista del cristianismo (marcando un elemento de la *nueva* identidad india –colonial, cristiana–) según la cual, el alma es la que dirige al cuerpo, y es este componente del ser humano, el que debe ser salvado, porque el cuerpo es perecedero, mortal, finito, y el alma, imperecedera, infinita e inmortal.

Se impone una referencia al contexto normativo que en sus orígenes, desarrolla esta concepción dualista del ser humano. En lo que sigue se intentará mostrar una breve evolución legislativa sobre el indígena, seguida de algunas referencias al sistema de la encomienda.

A partir de la Real Cédula de 1500 se proscriben "...las actividades esclavistas de Colon. En virtud de esta Cedula, los indígenas pasaban a ser considerados jurídicamente como vasallos libres de la Corona" (Restrepo, 1999: 90), no obstante, se permitió la esclavización de los indígenas cautivos en *justa guerra* bajo el requerimiento, un documento legal que justificaba la colonización española, obligando a los indígenas a someterse a la corona. "Las Leyes Nuevas (1542), modificaron parcialmente este derecho de esclavización, restringiéndolo a los indígenas Caribes, los Araucanos y los Mindianos, quienes eran rebeldes siempre a la dominación española" (Ost Capdequi, 1957: 27).

Esta legislación se aplicaría en el Nuevo Reino durante el siglo XVI y XVII (extremos temporales de nuestros testamentos indígenas) contra grupos indígenas como los Panches, los Pijao o los Carare... es decir, esta legislación se aplicó contra cualquier grupo que se opusiera a la expansión castellana. El resto de la población indígena fue equiparada (nótese aquí la referencia a la identidad) jurídicamente a los rústicos o menores del viejo derecho castellano, es decir, aquellas personas que requerían tutela o protección legal (Ost Capdequi; 1957: 28).

3.1.1. El Concilio Provincial de México de 1895: el indígena como hombre y cristiano

La iglesia tenía ya fijada a finales del siglo XVI, una posición frente al indígena. Tal es el caso del III Concilio Provincial de México de 1585.

La idea que del indígena novohispano se habían formado los obispos, puede ser presentada en dos partes: (1) El *indígena-hombre*: esto indica que no obstante el reconocimiento oficial de su *condición humana*, el indígena es de poca capacidad intelectual y moral, y por lo tanto, debe ser adoctrinado en el catecismo. Para tal fin, el III Concilio Provincial Mexicano de 1585 disponía la unificación de los catecismos para toda la provincia, siendo el catecismo único traducido a las lenguas de indígenas más comunes y necesarias³⁰.

El Concilio hacía notar por otro lado, la suma facilidad con la que los indígenas olvidan lo que se les ha enseñado (la doctrina cristiana) y manda reforzar la empresa evangelizadora.

Asimismo, la Iglesia sostenía que el indígena era tímido y pusilánime: "...de éstas insuficiencias indígenas síguese necesariamente que necesiten una protección especial" (Llaguno, 1963: 118). Dicha protección consistiría en el refrenamiento de los

³⁰ En dicho Concilio abundan expresiones tales como "la multitud de gente ruda"; "yndios y las demás personas de poca capacidad"; "salvo si por la rudeza y poca capacidad" etc.

...abusos que son gravosos e injustos a los naturales y contra los que no pueden defenderse...varios abusos podrían agruparse en un capítulo que llamaríamos del mantenimiento de los curas y religiosos, sobre el cual se tuvo una consulta. El Concilio legisla lo necesario para evitar las vejaciones que, so pretexto del mantenimiento, hacían los mismos eclesiásticos a los indefensos indígenas. Se manda, por ejemplo, renovando a la letra, lo ordenado ya en 1555, que “los curas no lleven ni pidan a los yndios otro salario alguno o comida mas de lo que les estuviere señalado o tassado...” y que no tengan mas de dos caballos, “por evitar el gasta y trabajo que los yndios abrían de pasar en sustentarlos si fuesen en mas número”.

Como medida proteccionista debían suprimirse las llamadas oblaciones (ofrendas) “voluntarias”, que se *obligaba* hacer a los indígenas en las misas, divinos oficios, entierros y fiestas de las adoraciones de los pueblos, bajo graves amenazas pecuniarias (Llaguno, 1963: 119).

En materia testamentaria el Concilio reconocía que

...con frecuencia se viola el derecho a testar que tienen los indígenas, no cumpliendo, por ejemplo, las mandas y obras pías que dejan en sus testamentos, o el que la mujer e hijos del difunto tienen cuando (éste)...no dejó testamento... de donde proviene la pobreza y desamparo en que no pocas veces quedan (Llaguno, 1963: 120).

Según esto, para la Iglesia la pobreza del indígena no estaría ligada a los hechos de la conquista, tales como la explotación de su trabajo, sino a un vacío normativo en materia de sanción por el incumplimiento de las disposiciones testamentarias o en ausencia de testamento, del no pago de la herencia a los familiares.

El Concilio como “remedio” a la *pobreza* del indígena ordena que se respeten las últimas voluntades de los naturales conforme a derecho, “...y prohíbe a los curas tomar cosa alguna de sus haciendas” (Llaguno, 1963: 120). Precisamente en este punto, y solo por citar un ejemplo, el texto normativo cumple una función *institucional* al señalar que el indígena posee un patrimonio deseado por los curas que lo evangelizan. El indígena de ese modo es reducido a un personaje ingenuo, incapaz de defenderse, hacendado y asediado por el poder religioso.

El indígena también es allí construido como *asalariado*: el Concilio ordena que se pague un salario justo al indígena por sus servicios a los curas evangelizadores:

Y porque se ha visto que los curas, así seculares como regulares, no pagan ningún salario a los indígena s que ocupan en su servicio y

en el de sus casas y monasterios, declara el Concilio que “los dichos ministros an (sic) estado y están obligados a pagar a los yndios lo que justamente merecen por su servicio y ocupación” y que tienen obligación de restituir por lo pasado, y que de aquí adelante paguen (Llaguno, 1963: 120-121).

Sintetizando, el Concilio se basa en las siguientes premisas: (i) el indígena es hombre, pero incapaz, pobre, desamparado y débil, (ii) de donde se sigue que el Estado y la Iglesia tienen el deber de protegerlo. (iii) Dicha protección debe ser jurídica: restringiendo los abusos de los curas evangelizadores contra el trabajo y `hacienda` del indígena. (iv) Lo curioso del asunto es que el Concilio no parece ocuparse de las posibles sanciones contra los abusos de los curas.

Pero el Concilio además de construir al indígena como un hombre *incapaz*, lo construye como un (2) *indígena-neófito* es decir, un recién convertido a la fe católica. En este punto se proponía implantar una igualdad de trato entre los españoles y los indígenas (desde luego una igualdad formal), en lo tocante a la repartición de los sacramentos: el indígena así como el español, debe ser bautizado, puede casarse con la “...absoluta libertad...para contraerlo o para escoger con quien casarse” (Llaguno, 1963: 123). Pero esa igualdad se pierde al llegar a la ordenación sacerdotal, acaso porque al mismo tiempo, se le consideraba incapaz e intelectualmente débil.

El indígena es entonces asimilado al español cristiano mediante la protección de su derecho a recibir en igualdad de condiciones los sacramentos de la iglesia (salvo la orden sacerdotal). Esta asimilación normativa prefigura la realidad una vez más, al establecer la `igualdad` entre españoles e indígenas. La construcción del indígena como la *mismidad* española (hombre libre, *cristiano*, vasallo del rey) representó la consolidación del orden colonial, de la misma forma en que el impulso homogeneizador de las identidades nativas antes de la conquista, redujo las diversidades culturales precolombinas a la racista categoría de *salvaje*.

Aquí se ve como la identidad indígena es definida a través de un criterio eminentemente religioso-monoteísta, ya que dicho discurso ocupa el asiento del poder colonial y es el poder en acto el que define las identidades.

3.1.2. La encomienda en la Nueva Granada

Por otro lado, bajo el sistema de la encomienda³¹ o repartimiento, un grupo de familias de indígenas era sometido a la autoridad de un encomendero

³¹ Encomienda: “Institución principal de la primera sociedad colonial. Con ella la Corona buscó gratificar a los colonizadores la empresa americana. Consistía en la asignación de un pueblo o un

español. Este se encontraba jurídicamente obligado a proteger a los indígenas y financiar su instrucción religiosa. Mediante la encomienda éste adquiría el derecho de beneficiarse con los servicios personales de los indígenas y a exigir de los mismos, el pago de tributos (Ost Capdequi, 1957: 29; Restrepo, 1999: 91).

En el Nuevo Reino, los españoles se valieron de la organización política de las comunidades chibchas para implementar la encomienda. En la época de la conquista, los chibchas estaban organizados en dos confederaciones correspondientes a las regiones de Bogotá y Tunja, cada una regida por un Zipa... (Restrepo, 1999: 90).

Durante la colonización, las encomiendas eran repartidas a discreción del caudillo, recompensando con éstas el desempeño de sus subalternos en las campañas militares, siguiendo sin embargo, la jerarquía militar: entre mayor sea el grado militar, mayor la encomienda. Los encomenderos disfrutaron de un gran poder en la sociedad neogranadina ya que tenían el monopolio de la mayor fuente de ingreso de este periodo de la colonización, el tributo indígena (Restrepo, 1999: 92-93).

En términos generales, los encomenderos llegaron a ocupar una posición similar a la nobleza en España. Aunque diferían en el campo económico debido a sus múltiples impuestos y restricciones en las Indias. Los encomenderos tenían privilegios ante la ley, además de privilegios políticos y económicos, sin embargo, tanto poder puso en alerta a la Corona que normativamente, les impuso ciertas restricciones, sobre todo frente a los indígenas:

los privilegios de éstos primeros colonizadores (mas tarde encomenderos) son mermados considerablemente, por varios factores, entre ellos, las tendencias centralizadoras de la Corona, la creciente inmigración española y la catástrofe demográfica indígena (Restrepo, 1999: 94).

En síntesis, se reducen los privilegios de los encomenderos, debido a una disputa de poder con la Corona. El rey controlaba la vida del imperio en América a través de sus oficiales (intendentes, corregidores, *escribanos*) presentes en las distintas provincias, manteniéndose de ese modo informado, hasta del mas pequeño detalle. Para lograr una administración más eficaz, la corona dispuso la realización de las famosas *Relaciones Geográficas* y de

grupo de pueblos indígenas bajo la tutela de un encomendero, a quien debían servirle y pagarle tributos. Debido a los abusos de los encomenderos y a la disminución de la población indígena se prohibió que los encomenderos incursionaran en las parcialidades indias, y los tributos fueron tasados individualmente" (Rodríguez, 2002: 324).

un censo en 1591, con el fin de indagar sobre la población, los recursos y la capacidad física del imperio. Este control de los encomenderos se logró entre otras, a través de la figura del *corregidor* (González: 1992):

mediante el sistema de los corregidores se desmantelaba el monopolio de la mano de obra indígena del que gozaban los encomenderos y se ponía a disposición de los particulares (no encomenderos) a través de la figura de la mita (el trabajo en minas), el concertaje (contrato para labores varias) y el alquiler general o mita urbana (Villamarín, 1972: 159).

Tal parece que la historia de la legislación sobre indígenas, es la historia de su sometimiento en condiciones controladas.

Junto con las tendencias centralizadoras de la Corona, y el flujo continuo de inmigración española, la catástrofe demográfica indígena diezmó considerablemente la capacidad económica de los encomenderos. Tras la repartición del saqueo del oro y las esmeraldas chibchas, el tributo indígena y su mano de obra se contaba entre las mayores fuentes de ingreso económico en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI, es decir que el indígena empieza a cobrar importancia cuando ciertas fuentes naturales de riqueza se ven reducidas. Durante este siglo la población indígena del territorio hoy ocupado por Colombia se redujo a un 10%. De aproximadamente unos cuatro o cinco millones de indígenas existentes antes de la conquista se pasó a unos trescientos mil a principios del siglo XVII. El éxito de la colonización cultural, se debió entre otras, a la reducción de la resistencia que se le hubiese podido oponer a esta corriente colonizadora. Algunas de las causas de esta catástrofe demográfica fueron las nuevas enfermedades traídas por los colonizadores (Restrepo, 1999: 105).

El escandaloso descenso³² en la población indígena “neogranadina” aunado a la importancia económica de su tributo y por lo tanto de su trabajo, alertaron a la Corona, como ya se mencionó acerca de la importancia de protegerlos, no por un sentimiento *humanitario* basado en una premisa de igualdad, sino

³² Una de las causas de la alta mortalidad indígena, ha sido atribuida al trabajo en las minas. Aunque hubo una alta mortandad en las minas, el número de indígenas que trabajaron en ellas era muy bajo. Otro factor que contribuyó a la catástrofe demográfica fue la caída de la tasa de natalidad, algo que de hecho está indirectamente relacionado con el trabajo en las minas: Jaramillo Uribe en un trabajo sobre la población indígena, expone que la institución de la mita –trabajo en las minas durante un el periodo de un año– y el desplazamiento forzado de indígenas a las estancias y los centros urbanos, desorganizaron considerablemente la sociedad indígena desintegrando de este modo la familia y las comunidad indígenas. En otras palabras, los desplazamientos forzados alteraban el marco institucional en que se realizaba la vida social y la relación sexual base de la actividad reproductora de la sociedad (Restrepo, 1999: 106).

por una pura motivación económica³³. Se recordará que el encomendero, tenía la obligación legal de proteger a los indígenas y asumir los gastos de su evangelización, es decir, debía gastar en el cuidado de los *esclavos*. Debido a la reducción de su capacidad económica, la liberación del indígena cae como anillo al dedo en la medida en que la libertad, supone la autodeterminación. Este fenómeno a la vez que *miserabiliza* al indígena, contribuye enormemente al desarrollo de la economía colonial, basada en el tributo indígena, y por lo tanto, en su trabajo. Como lo señala Margarita González (González, 1984 (2005): 20):

La condición de esclavo y la posesión de un patrimonio eran incompatibles y por tanto se vio la necesidad de afirmar con renovada acentuación la libertad jurídica del indígena o, lo que venía a ser entonces lo mismo, su condición de tributario del rey.

Asimismo, el dramático descenso de la población indígena exigió por parte de la Corona un “uso racional y eficiente del trabajo indígena”. De ese modo, eliminó el servicio personal y fijó tasas para el tributo indígena. Esta política proteccionista contemplada desde las Leyes Nuevas de 1542 explica la construcción de un indígena libre y vasallo del rey, como ya se dijo, “la dominación a través de la actitud paternalista de la Corona, no se elimina sino que se regula” (Restrepo, 1999: 107).

En el próximo apartado, se delinearán las figuras del escribano y el indígena testador, mostrando sus funciones dentro del *aparato* colonial. Igualmente, se intenta exponer cómo el *testamento* constituye un ejemplo de la forma en que la *escritura* representa una forma de dominación colonial, anotando que aquella es también reapropiada de diversas formas por parte del indígena.

4. EL ESCRIBANO Y EL INDÍGENA

4.1. Escribano: agente burocrático

Una de las funciones del escribano de la Corona, consistía en realizar un control de los bienes de los difuntos, entre ellos los indígenas. Es claro que aquí el testamento redactado por el escribano, al hacer un inventario de los bienes del difunto constituye una valiosa fuente de información para el poder central, fungiendo de ese modo como un dispositivo de control del patrimonio de los súbditos. El testamento sería algo así como una “declaración de renta”,

³³ Max Weber expone las posibles relaciones entre la formalización del derecho occidental y el desarrollo del sistema económico capitalista: la flexibilización de antiguas formas de representación del orden social, basadas en la jerarquía y en los privilegios de clase, ceden paso a retórica de la libertad (entre ellas la económica), exigiendo de parte del derecho la formalización (reducción a un texto normativo) del principio contractual.

que servía por igual a la cofradía, la iglesia y el Estado (Guajardo-Fajardo: 1995, 208).

El escribano parecía desempeñar funciones policivas, ya que vigilaba el cumplimiento de las disposiciones testamentarias:

No olvidemos tampoco las veces en que dejaban de cumplirse las mandas pías (misericordiosas) impuestas por el testador confiando en sus herederos y tenedores. En estas ocasiones, la justicia, el regidor y el escribano del Concejo (de Indias) debían mostrar el testamento al obispo de la isla o provincia para que el fuera quien se encargara de hacerlo cumplir (Guajardo-Fajardo: 1995, 211).

En 1550 se creó el Juzgado de Bienes de Difuntos³⁴: un tribunal especial abierto en cada una de las Audiencias de Indias para conocer todas las cuestiones surgidas en relación con los testamentos, y además, para controlar a los escribanos³⁵.

En los pueblos de indígenas, existían dos tipos de escribanos: los españoles de pueblos de indígenas, y los *escribanos indígenas* de esos pueblos: “En aquellos territorios en que permaneció la población autóctona los españoles se propusieron para su mejor defensa y organización, reunir a los indígenas en poblados” (222), generando un desgarramiento fundamental en las estructuras socio-culturales de dichos pueblos.

Esa *desterritorialización* de los pueblos con fines de control administrativo, es uno de los rasgos distintivos de la organización colonial. La escribanía pública se pliega a ese conjunto de estrategias de control de la población dominada, pues el escribano es uno de los agentes de ese control oficial de los indígenas, al registrar los *difuntos* y sus patrimonios, con fines *normativos* (en el sentido de normalización). Ese simple inventario de bienes también redundaba en un control de la vida, ya que al inventariar el patrimonio de los testadores indígenas (la tierra, por ejemplo), se *documenta* un modo de vida, una experiencia comunitaria.

³⁴ “Y entendiéndose que por dar los expresados Jueces (los Oidores encargados de tales bienes) Comisión a hombres particulares ante diferentes escribanos había (sic) sucedido perderse cantidad de dichos bienes así por no ser abonados los dichos Comisarios, como por no tener noticia de ellas los sucesores que les tomaban las cuentas de lo que avían (sic) cobrado, si así se quedaban con ello, estuviesen adbertidos (sic) de ordenar precisamente que las tales comisione no se diesen sino ante el Escribano de los dichos bienes de difuntos, y quedase en la dicha Caja (sic) traslado de las Comisiones, para lo qual procediesen con mucho cuidado”. (Según Cédula de 3 de julio de 1578, nombrada por Ost Capdequi, en sus *Estudios de Historia del Derecho Español en las Indias*, pp. 308-309. De igual manera, aparte citado por Guajardo-Fajardo: 1995, 214).

³⁵ Tal parece que existía un sistema de control mutuo entre los diferentes estamentos del poder colonial, una especie de burocracia auto-vigilada, que ya prefiguraba al moderno Estado-Nación como entidad auto-productiva del poder, como una suerte de organismo “vivo”.

Se sabe de escribanos españoles en villas españolas indianas, ante los que acudían los indígenas para *autorizar* determinados documentos. Tal debía ser el caso de los testamentos: la fuerza normativa de dichos documentos dependía de la intervención de un escribano de la Corona. La validez de un documento indígena, quedaba supeditada a la rubrica notarial, quien otorgaba fe pública de su contenido.

Resulta interesante ver que los escribanos tenían una marcada tendencia

...a crear situaciones conflictivas entre los indígenas, para poder beneficiarse de los derechos que reportaban sus actuaciones judiciales, lo cual suponía para el nativo la permanencia de largos periodos de tiempo ante los tribunales, sin motivos que lo justificaran, arruinándose por ello la mayoría de las veces. (223) ¿no es esto demasiado familiar, 500 años después?

Frente a lo anterior, desde los mismos orígenes de la fundación de los pueblos de indígenas en tierras “americanas” y del establecimiento de sus autoridades, se legisló sobre la aparición de escribanos indígenas en esos poblados. Tal parece que ya en ciertos poblados existían escribanos indígenas, sobre todo en Mesoamérica (los *tlacuilos*) y el mundo inca (los *quipocamayos*). Estos nombramientos de escribanos indígenas, obedecieron entre otras razones, a la importancia que suponía la intervención de un funcionario para dar validez a los documentos, en circunstancias históricas en las que el texto escrito, ocupaba el lugar de la *verdad*. Por otro lado, la permanencia de estos indígenas en sus cargos de escribanos³⁶, respondió al fracaso que supuso en muchas comunidades el escribano español especializado en temas de indígenas, como más arriba se intentó mostrar.

El *tlacuilo* era un funcionario, que aunque no poseía la fe publica, conocía la práctica de la redacción de contratos, de la relación de hechos y los conocimientos legales indispensables para la elaboración de documentos y el asesoramiento de las partes en los más variados negocios, dejaba constancia

³⁶ “Eran estos (los tlacuilos) elegidos por el Cabildo, dándose la peculiaridad en Tlaxcala de ser designados por los Gobernadores de las cuatro cabeceras de dicha provincia, y en un principio tan solo hacían sus documentos en escritura jeroglífica indígena” (Guajardo-Fajardo: 1995, 226). En sus orígenes la escritura jeroglífica de los documentos, representaba la persistencia de elementos tradicionales dentro de la vida cultural de los pueblos indígenas, pero con la avanzada de diversas formas de colonialismo al que fueron sometidos estos pueblos, aquella practica desapareció. Hay que aclarar, que los nombramientos de los cargos públicos en estos pueblos de indígena s se hacían por votación de los regidores. Con la firma de cada uno de ellos y la del escribano, presentaban la elección realizada ante el Corregidos, que a su vez era el encargado de enviarla al Virrey o al Presidente de la Audiencia para que la confirmase (226).

de todo ello por medio de signos ideográficos y pinturas, recogiendo esta información en códigos³⁷:

para el tlacuilo, que tiene que dar en pocos signos lo esencia de un hecho, natural es que el símbolo se reduzca a lo mínimo. Y que el traductor alfabeto, cuando no balla más que los hechos, con nombres de lugares o personas, no haga más que transcribir en la más escueta forma sus datos. Pero aún en esta sequedad cabe belleza literaria. La misma sencillez, la majestad y severidad con que la noticia se interpreta están a veces en armonía con la patética realidad expresada y no deja de tener un estremecimiento en las líneas que encierran el dato frío (en Guajardo-Fajardo: 1995, 226).

En determinados casos al escribano indígena le fue otorgada la función de dar categoría de escritura pública, a los testamentos y compraventas. Así pareció ocurrir en Guatemala a juzgar por unos testamentos encontrados en San Miguel de Petapa, otorgados ante el Escribano del Cabildo, en la primera mitad del siglo XVI. Lo mismo ocurrió en el Perú: en numerosas ocasiones se formularon testamentos y compraventas ante el Escribano del Cabildo de indígenas (227).

Sintetizando, españoles o indígenas, los escribanos eran agentes de la autoridad real que cumplían la importante función de fijar para ella, la memoria *documental* de la vida social en las indias, con el fin general de controlar a sus habitantes.

4.2. El indígena: captura de la voz y representaciones del cuerpo en los testamentos

4.2.1. Voz

Las proposiciones consignadas en los testamentos, al disponer de forma solemne la realización de conductas, deben su existencia a la siguiente ficción: el *sujeto de derecho*, quien al decir el mandato (puesto que tiene voluntad y es capaz), dice el poder, es decir le da vida. Por obra de la mediación de la autoridad de la palabra solemne (en este caso representada por el escribano de la corona –agente–), la voluntad del testador cobra existencia válida ante la mirada del soberano: de este modo la autoridad de la palabra solemne, esto es, la rúbrica del escribano, y la voz *interceptada* del testador, conjuntamente

³⁷ Existe un documento conservado en el Códice Mendocino conocido como *Mapa de Tributos o Cordillera de los Pueblos que antes de la conquista pagaban tributo al emperador Moctezuma, y en que especie y cantidad*, elaborado por un Tlacuilo. De estos códigos confeccionados por Tlacuilos existen unos quinientos de los cuales 16 pertenecen a la época prehispánica (Pérez Fernández Del Castillo, *Historia de la Escribanía en Nueva España y el Notario en México*, México, 1983, p. 491).

operan la subjetivación del indígena como *vocero del poder*; es decir, como *sujeto colonial*: el indígena *presta* su voz para reproducir las imágenes del poder, sus enunciados-realizadores, o mejor, el poder se sirve de su voz, es decir, *realiza* su sometimiento mediante la reproducción de un orden (textual-real) que lo envuelve y penetra, sin que para ello sea necesario convertirlo en víctima de la violencia explícita. De hecho el poder combina esas dos estrategias: la violencia directa y la violencia simbólica.

El hecho de que el indígena sea convertido en vocero del poder (es decir, vocero de su propio sometimiento) convierte al discurso jurídico-testamentario, en discurso del poder: el indígena es de este modo sometido a sus reglas de enunciación-producción de la realidad social, y convertido en el agente que las sostiene. La pregunta que surge inmediatamente: ¿Puede el indígena *hablar*³⁸ sin la mediación del derecho, produciendo de este modo su propia realidad? ¿Es la mediación del poder, esto es, la captura de su voz, la marca distintiva de su identidad?

La mediación entre la voluntad y la acción, esa bisagra de la forma testamentaria, requiere del motor de una identidad constituida a través de canales institucionales como el derecho. Las representaciones identitarias del indígena en la época colonial, se someten a las instituciones político-económicas y a su vez éstas, se ven soportadas gracias al *ejercicio* de dichas representaciones (por ejemplo, testar).

4.2.2. El cuerpo, la imagen y la escritura

*El ejercicio del poder colonial requiere de otro.
El discurso colonial lo produce.*

(Restrepo: 1999, 126-127).

El ejercicio del poder colonial no requiere de otro, sino del *mismo* y el discurso colonial lo produce. La actividad reproductiva del discurso consiste en igualar las identidades (europea e indígena) a tal punto que la identidad indígena se defina por los rasgos de la identidad europea (idioma, religión, prácticas de todo tipo), pues de ese modo no solo se legitima el poder (en su forma ideológica) ya que se crea la sensación de un consenso, sino que se reproduce la estructura básica del orden colonial. La creación de *otro*, se justificaba en la conquista, como premisa justificativa de la guerra justa. ¡En la colonia, se trata de la ordenación sacerdotal del hijo del cacique, como marca de prestigio!, es decir, lo *mismo* de la cristiandad.

³⁸ Se alude a la pregunta de Spivak "Can the subaltern speak?".

La imagen del indígena ladino (típica de la colonia) se diferencia de la imagen del indígena bárbaro (típica de la conquista): en tiempos de la colonia histórica, y como condición de su establecimiento, el indígena es equiparado jurídicamente al español (igualdad en la repartición de los sacramentos, libertad jurídica): acaso el indígena es el imperfecto reflejo de la imagen del colonizador en el espejo de la cultura. Dicho reflejo es perfectible, de ahí, la idea de civilizar al indígena.

La representación occidental del indígena como salvaje respalda lo que se podría denominar, la *retórica de la alteridad*: es justamente la existencia de otro distinto a mí (existencia por vía de la representación) lo que permite definir mi identidad como algo establecido, definido y sin impurezas. Al difuminar la diferencia, es decir, al simplificar el impacto de la retórica de la alteridad, se *des-esencializa* la identidad, y de ese modo, se la vincula con el *poder*.

Detrás de la *retórica de la alteridad* se esconde el pensamiento dicotómico defendido en occidente. Cuestionarla, es cuestionar las bases de la epistemología europea que se fundamenta en la existencia del dualismo sujeto/objeto: sujeto cognoscente y objeto de conocimiento.

La representación del indígena como el *otro* absoluto del colonizador, dentro de un juego en el cual el lugar del “yo” es el lugar del “civilizado”, y el lugar del otro el del “salvaje”, desvía la atención en un sentido: el orden colonial sería impensable sin la asimilación del indígena dentro de los patrones culturales del colonizador europeo.

Hablar del otro es postularlo como diferente; postular que hay dos términos A y B, y que A no es B. Por ejemplo, que hay griegos y no griegos. Pero las diferencias solo adquiere importancia cuando A y B son parte de un mismo sistema... indígenas y españoles son parte de un mismo sistema. No hay A sin B (Restrepo: 1999, 128).

La anterior afirmación desde el punto de vista lógico es válida, pero no desde el punto de vista histórico. La base del poder colonial no fue la definición de las diferencias existentes entre estos dos grupos sociales, sino su asimilación, su reducción dentro de un solo patrón identitario definido por el poder, pues no de otro modo se asegura la reproducción del orden.

El cuerpo es la fuente primordial de realidad: “El cuerpo es un locus propicio para la inscripción del sentido... el cuerpo... pone en relieve los límites mismos del lenguaje” (128-129). En los testamentos de indígenas, se observa como el cuerpo es inscrito en el estrecho marco del dualismo cristiano-cartesiano: sobre él *recaen* significantes de sufrimiento, enfermedad, dolor y muerte. Lo

anterior se puede apreciar en casi todos los testamentos consultados a través del persistente enunciado “enfermo del cuerpo, sano del alma”. Asimismo, el alma, hogar de la voluntad y el buen juicio, es sana, inmortal, e imperecedera, y es la que dirige el cuerpo, de la misma manera que el sujeto de conocimiento controla su objeto de estudio.

CUERPO	ALMA
“Estando enferma en la cama de la enfermedad...” (Testamento de Magdalena, india de Santafé, No. 33, p. 125).	“...y en mi buen juicio natural y creyendo como creo en el ministerio de la Santísima Trinidad...” (Testamento de Magdalena, india de Santafé, No. 33, p. 125).
“...mando que mi cuerpo sea enterrado en la iglesia del dicho pueblo de Duitama...” (Testamento de Elvira, india, cacica de Duitama, No. 57, p. 194).	“...y asimismo se digan cincuenta misas rezadas por mi alma y las de mis difuntos...” (Testamento de Elvira, india, cacica de Duitama, No. 57, p. 194).
“...estando enferma del cuerpo...” (Testamento de Elvira Rodríguez, india de Tunja, No. 10, p. 52)	“...y con mi juicio que Dios fue servido de darme...Encomiendo mi ánima a Dios Nuestro señor, que la crió...” (Testamento de Melchor Botonero, indígena de Fontibón, No. 64, p. 217).

Similares construcciones discursivas de un cuerpo (carne, instinto, emociones) regido por el alma (razón –en singular–), son identificadas por Restrepo:

El asunto central es el posible conflicto entre el bien individual (el amor) y el bien colectivo (la guerra) asumiendo que la esfera racional debe prevalecer sobre la esfera emocional, un presupuesto que se encuentra en el pensamiento occidental desde Platón (137).

En síntesis, la construcción discursiva del indígena en los albores de la colonia a través de los testamentos, supone el triunfo de una antropología dualista. Otras visiones consideran que la voluntad del individuo es presa de múltiples condicionamientos (el poder de los espíritus, las fuerzas de la naturaleza, la comunidad, los ancestros): es la visión de un ser humano que se reconoce dentro de una conciencia colectiva sólida, regida por el cosmos³⁹, en suma, de una concepción unitaria del ser.

³⁹ El *tonalli* es “...la fuerza que lo obliga (al niño que se bautiza) en lo individual al cosmos y le da vigor, calor y valentía, al tiempo que permite su crecimiento. Si el *tonalli* correspondiente al día del nacimiento es fausto, el baño tiene lugar al punto; si no, se le aplaza para una fecha menos desfavorable. Entre tanto, el niño es puesto bajo la protección del fuego del hogar, cuya irradiación y cuya fuerza recibe. Henos aquí remitidos al concepto nahua del tiempo de los cielos y del cosmos que veía en cada día y a cada momento la confluencia en la superficie terrestre de fuerzas y de influencias divinas cuya naturaleza había que identificar y cuyos peligros, en ocasiones era preciso contrarrestar” (Grizinski: 1991, 157. Ver asimismo página 172: “La desviación de un

Gruzinski (45) se pregunta: “¿Habrá algún nexo entre la transformación de la representación corporal y de la persona humana y la introducción, mediante el rodeo de la evangelización de una concepción enteramente distinta del ser?”.

Dicho paso consiste en el tránsito conflictivo de un modelo de representación basado en lo pictográfico (en el mundo precolombino) a uno basado en la escritura alfabética, que supone la introducción de un nuevo modo de pensar la realidad que sin duda incide en las concepciones del ser.

Los antiguos nahuas hacían del hombre la conjunción de tres entidades vitales autónomas situadas en la cabeza, el corazón y el hígado. Cada uno de éstos, guardaba estrecha correspondencia con los tres niveles superpuestos del mundo, y podía en ciertas condiciones abandonar la parte del cuerpo que le servía de receptáculo. En cambio, la dicotomía cristiana del alma y del cuerpo no sólo ponía en tela de juicio la unidad de la persona sino que también procedía de un discurso que favorecía la singularidad y la autonomía de cada ser ante la divinidad (45).

Aquí se vuelve explícita la diferencia entre estas dos concepciones del ser: una que lo segmentada en dos entidades (alma y cuerpo), y la otra, que defiende su unidad. Los testamentos reafirmaron esa segmentación a través del documento escrito como único lugar de la verdad, y de los enunciados que dividen al hombre en cuerpo y alma.

Más adelante Gruzinski se preguntará: ¿será preciso creer que, cuando esbozaba personajes menos estereotipados y exentos del hieratismo (solemnidad, grandeza) antiguo, el *tlacuilo* (al que mas arriba nos referimos) colonial expresaba una relación distinta con el cuerpo y con la persona, donde se conjugaban la predicación de los misioneros y la iconografía del renacimiento? A través de la pregunta éste autor parece decirnos que el colonialismo permeó las formas de representación indígena de la realidad a través de los códices, de tal manera que se puede apreciar una conjunción entre la expresión pictórica (significativa en los códices mesoamericanos) y la expresión “piadosa” de la iconografía renacentista (surcada de principio a fin por el cristianismo y por lo tanto, por el dualismo del ser al que ya nos referimos), desencadenando un efecto de sentido en el que una vez mas, a través del vehículo expresivo de los indígenas (el pictograma), el poder reproduce su imagen fundamental

solo individuo, puede poner en peligro la unidad doméstica o la de todo el grupo”). Sin duda, la idea de una vida regida eminentemente por la voluntad individual, quedaría del todo desdibujada frente al indígena. Frente a esto, podemos mostrar algunas imágenes de la persona, una indígena “...centrada en la sumisión a las fuerzas ambivalentes de lo divino”, la otra cristiana “...basada en la libre elección del creyente” (209).

de un individuo segmentado en cuerpo y alma y, por lo tanto, desligado de la divinidad y el cosmos (tesis de la unidad del ser).

Por otro lado, los testamentos indígenas, ejemplo de la escritura alfabética, si bien no implican un desplazamiento definitivo de antiguas formas de representación fundamentadas en lo pictórico⁴⁰ privilegian la función comunicativa y dispositiva frente a la función vital-cosmológica que implica el ejercicio de la expresión pictórica: los glifos no solo representan o indican cosas, sino que están directamente incorporados en la realidad cumpliendo una función de equilibrio cósmico. Tal es el caso de los sacrificios aztecas.

Según puede verse, los testamentos son una instancia de una totalidad regida por las reglas del pensamiento occidental, individualista y voluntarista. Actualizan una forma de saber, que se extiende hacia el pasado greco-latino, basado en la omnipotencia de la razón. Los testamentos son una fracción del discurso colonial que no admiten ni alegoría ni ambigüedad alguna, privilegian el mensaje directo, el mandato claro y definitivo, de ahí que resulten funcionales al poder.

Quiero transcribir un apartado del texto de Gruzinski, que da clara cuenta de esta tensión entre lo pictográfico y lo escriturario, y cómo la “traducción” escrita del lenguaje pictórico, degeneró en una pérdida de sustancia:

La sustitución de la expresión pictográfica por la escritura alfabética, fue mucho más que un simple asunto de traducción o de transcripción. Mientras que los cantares y los huehuehtlahtolli se podían fijar fácilmente en caracteres latinos –cierto es que a costa de una cristalización y una cristianización de la tradición oral–, el proceso de poner las “pinturas” por escrito, nos parece que tuvo un alcance mucho más decisivo, aunque a primera vista pase inadvertido. Recordemos que las “pinturas” poseen una dimensión específica en cuanto dependen, tanto de lo perceptivo como de lo conceptual. ¿No era el tlacuilo “un poseedor de muchos colores, un colorista, un dibujante de sombras, un hacedor de pies, un hacedor de caras”? Haciendo intervenir relaciones de forma, de colores, valiéndose del espacio, ofreciendo modos de lectura y enfoque múltiples, las “pinturas” manifiestan una especificidad intuitiva e inmediatamente perceptible, pero en parte verbalizable, su “iconocidad”, para usar el lenguaje de los semiólogos. Las “pinturas” son tanto imágenes como textos y palabras no podrían ofrecer el equivalente de una imagen. En otras palabras, parecería que la explotación escrita de la información pictográfica,

⁴⁰ “Con toda seguridad sería falso imaginar que la escritura latina suplantó de inmediato la expresión pictográfica” (Gruzinski: 1991, 53).

implicó obligatoriamente una pérdida de sustancia, pérdida tanto más preocupante cuanto que resultaba irremediable y no era verbalizable. Esa pérdida rebasaba el campo de las categorías intelectuales o estéticas para derivar de los fundamentos implícitos de toda representación de la realidad. Concernía a los principios de selección y codificación de los elementos pertinentes del entorno. Es probable que en ella se toque los sedimentos más profundos, y menos explorados de una cultura, incluso aquellos que, no hechos nunca explícitos ni puestos nunca en tela de juicio, fundamentan la singularidad de una configuración cultural (Gruzinski: 1991, 60).

La escritura fue sin duda el instrumento de un sometimiento generalizado ante las exigencias de la sociedad colonial. Las autoridades españolas concedían un valor legal a los testimonios elaborados con pictogramas, pero era necesario acompañarlos con glosas en las lenguas indianas o en español. La comunicación con la burocracia necesitaba la práctica de la escritura para poder consolidarse (Ver Gruzinski: 1991, 62).

Si bien es cierto que la escritura favoreció el desarrollo de la vida burocrática del imperio, también lo es que fue reapropiada por algunas comunidades indígenas para los más diversos fines:

Memoria y fuente de información, instrumento de defensa puesto al servicio de la comunidad... Vale decir que en esta segunda mitad del siglo XVII, modestas comunidades indígenas usaban la escritura con un sentido agudo de sus múltiples empleos, asignándole la conservación, la transmisión y la demostración de la información⁴¹ (Gruzinski: 1991, 107).

Igualmente frente a la defensa de la tierra los indígenas se apropiaron de la “retórica administrativa” (107) para garantizar su defensa y protección.

Específicamente frente a los testamentos este autor resalta que derivan tanto del “procedimiento administrativo como del actor espiritual” (108), y es que constituyen una confluencia de diferentes vertientes del poder colonial, el derecho y la religión:

Los títulos⁴² de San Bartolomé Capubuac se presentan como una sucesión de testamentos que se apartan de la forma tradicional, pero

⁴¹ Algunas palabras ilustrarían esta idea de multiplicidad en las relaciones indo-hispánicas: apropiación, reapropiación, superposición, eliminación, imitación, hibridización, mestizaje, sincretismo, armonización, homogeneización, encubrimiento, armonización, conservación, yuxtaposición, entre otras.

⁴² Los llamados *Títulos Primordiales* constituían en general un testimonio histórico de los indígenas: servían a la conservación de la memoria ancestral, y como mecanismo de protección de los territorios. Son *altepe amatl* o Libro de los pueblos.

conservan varias de sus cláusulas y sobre todo la intervención del narrador en primera persona (“...yo Juan indígena ladino, enfermo del alma y sano del cuerpo”). La elección del modelo testamentario personaliza el discurso, agregándole al parecer un toque raro de subjetividad y de emoción...La introducción de la práctica testamentaria y de la confesión auricular, la difusión de la propiedad privada y del asalariado, sembraron en el largo plazo fermentos de un individualismo casi sin precedente antes de la conquista (Gruzinski: 1991, 108, 155).

Paradójicamente, ciertos testamentos indígenas en México que se sirven de la voz “colectiva”, tienen un tono de protesta:

Acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos ¿Qué hemos de hacer, hijos? Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla a ver si así no nos matan... (Texto original en náhuatl escrito por un indígena alrededor del año 1551).

Muchos problemas y tensiones poden ser identificados en el análisis de los testamentos indígenas: la defensa implícita de una concepción del ser que lo divide en dos segmentos diferenciados, en donde el *segmento espiritual* inscrito en el registro de lo inmortal, puro e imperecedero, se superpone al *segmento corporal*, a su vez inscrito en el registro de las emociones, la naturaleza salvaje y la carne enferma y perecedera (“estando enfermo del cuerpo, y en mi sana y recta voluntad”); la defensa de la escritura alfabética como hogar de la verdad, de la familia conyugal como el espacio de producción de subjetividad (“Luisa, india casada con Pedro...”); la afiliación a la Iglesia Católica, la utilización del Castellano, el trafico de bienes materiales sobre la base de una unidad de cambio de valor universal (“mando cobrar a Pedro 3 reales que me debe de una camisa que le hice”), entre muchos otros. Por lo pronto, finalizo las siguientes anotaciones.

5. ANOTACIONES FINALES

El testamento indígena puede ser visto como una fracción del discurso jurídico colonial. Quise enfocarme en la construcción de la subjetividad indígena colonial, a partir de algunos de estos testamentos.

En los testamentos es posible encontrar dos tipos de información: una información directa que se refiere al contenido del testamento (preámbulo religioso, mandas religiosas para la salvación del alma, mandas civiles sobre el patrimonio, etc.), y una información indirecta, que exige una lectura

entrelíneas. Es en esa lectura entrelíneas donde se puede hallar información valiosa acerca de la construcción de la identidad indígena, o mejor, este tipo de lectura, exige un ejercicio activo de creación, ya que ningún testamento dirá: para el derecho colonial, el indígena es un reflejo perfectible del europeo en América, indispensable para mantener el orden colonial.

Los testamentos aquí son vistos como un conjunto de *verdaderos* actos que agencian la construcción del indígena cristiano, ladino, obediente de la ley, hacendado, en suma, de un novohispano en “América”. Esta imagen del indígena novohispano, en los albores de la colonia, contrasta con la imagen del indígena “salvaje”, funcional en tiempos de la conquista. De este modo, se quiso mostrar cómo la identidad responde a un marco de poder, cumpliendo la función general de reproducirlo, y cómo el ejercicio del poder colonial más que la construcción de un *otro*, exigió la eliminación de las diferencias, su reducción a la *mismidad* europea.

Una lectura indirecta de este tipo, requiere de una reconstrucción (cuando menos parcial) del contexto que enmarca el discurso jurídico testamentario. Intenté realizar ese ejercicio al referirme al sistema de la encomienda, y a la legislación sobre indígenas, en particular, el III Concilio Provincial de México de 1585 que explícitamente nos habla de un indígena *neófito*.

Similar ejercicio de análisis podría realizarse con otro tipo de documentos jurídicos de la época. Sin embargo, fueron escogidos los testamentos indígenas del siglo XVI-XVII en Santafé de Bogotá, debido a su capacidad de reflejar una concepción dualista del hombre, típica del sistema cristiano y algunas cuestiones de orden cultural, que implicaron el “encuentro” de los dos mundos (el mundo de los naturales de este territorio hoy llamado América, y el mundo Europeo), a saber, el choque entre la pictografía y escritura alfabética. Además en los testamentos, se evidencia una construcción del cuerpo *indígena* como cuerpo sufriente, insano, mortal, percedero, y del alma inmortal (imagen de la razón), como la que controla y dirige el cuerpo; al mismo tiempo, estos documentos muestran la forma en la que opera la *captura* de la voz del testador indígena, para convertirlo en ‘agente’ del poder colonial, es decir, en agente de su propio sometimiento. Allí se destacó la función ideológica del poder.

Esa antropología dualista que evidencian los testamentos, es una premisa del derecho occidental al encarnar el principio de subjetivación, indispensable para reproducir las instituciones jurídicas como imágenes de la autoridad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Entelman, Ricardo, “Aportes a la Formación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso”, en *El discurso Jurídico: Perspectiva Psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Ed. Hachette, ed. 1, Buenos Aires, 1982.
- González, Margarita, *Ensayos de Historia Colonial Colombiana*, Ed. Nomos, Bogotá, 2005.
- , *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, Ancora Editores, Bogotá, 1992.
- Gruzinski, Serge, *La Colonización de lo Imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVII*, Ed. Fondo de Cultura Económica, ed. 1 (en español), México, 1991.
- Guajardo-Fajardo, María de los Ángeles, *Escribanos en Indias durante la primera mitad del siglo XVI*, Tomo 1, Colegios Notariales de España, Madrid, 1995.
- Haring, C.H., *The Spanish Empire in America*, Ed. Harbinger, Nueva York, 1963.
- Kozicki, Enrique, “Discurso jurídico y discurso psicoanalítico: el derecho como texto sin sujeto”, en *El discurso Jurídico: Perspectiva Psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Ed. Hachette, ed. 1, Buenos Aires, 1982.
- Llaguno, José, *La personalidad jurídica del indígena y el III Concilio Provincial Mexicano*, Ed. Porrúa, México, 1963.
- Lloyd, D., “Ethnic Cultures, minority discourse and State”, en *Colonial Discourse. Postcolonial Theory*, Ed. Francis Barker et al, Manchester, 1994.
- Mignolo, Walter, *The darker side of the Renaissance*, The University of Michigan Press, 1995.
- O’ Gorman, Edmundo, *La Invención de América*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Ost Capdequi, *El Estado Español en las Indias*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Pérez Fernández Del Castillo, *Historia De La Escribanía En Nueva España Y El Notario En México*, México, 1983.

- Restrepo, Luís Fernando, *Un Nuevo Reino Imaginado: Elegías de Varones Ilustres de Juan de Castellanos*, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.
- Rodríguez, Pablo (Editor), *Testamentos de Indígenas de Santafé de Bogotá Siglos XVII-XVII*, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, ed. 1, Bogotá, 2002.
- Rodríguez, Pablo, “*Testamento y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*”, Boletín Cultural y Bibliográfico, Banco de la República, Vol. 31, No. 27, Bogotá, 1994. (Disponible en Internet www.banrep.gov.co/blaa).
- Rojas, Teresa; Rea, Elsa y Medina, Constantino (editores), *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos*, Vol. 1 (Testamentos en castellano del siglo XVI y en náhuatl y castellano de Ocotelucu de los siglos XVI y XVII, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, ed. 1, México, 1999).
- Silva Renan (Reseña), “*Pablo Rodríguez Jiménez (Edición y Prólogo), Testamentos Indígenas de Bogotá Siglos XVI-XVII*”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, No. 31, Bogotá, 2004.
- Teubner, Gunther (Editor), *Juridification of social spheres*, Walter de Gruyter, Berlin, 1987.
- Van Dijk, Teun (Compilador y autor), *Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, Vol. 1 y 2 (*El discurso como interacción social*), Ed. Gedisa, Barcelona, 2000.
- Villamarin, Juan, *Encomenderos and Indians in the formation of colonial society in the Sabana de Bogotá, Colombia 1530 to 1740*, Diss. Brandeis University, 1972.