



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

IUS TUTELAE:
TLAXCALTECAS FRENTE AL *CONTRATO COLONIAL* EN LA
AMÉRICA HISPANA

TESIS
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA
DANIEL MONTAÑEZ PICO

TUTORA PRINCIPAL

DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO
CENTRO DE INVESTIGACIONES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG
CENTRO DE INVESTIGACIONES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, UNAM

DR. SERGIO UGALDE QUINTANA
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, UNAM

DR. RAMÓN GROSGUÉL
UNIVERSIDAD DE BERKELEY

DR. GUNTHER DIETZ
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

MÉXICO D.F., DICIEMBRE, 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



“Tutor cristiano en las Américas”
Agustín Vento, 2015

Al pueblo de México

“Se ve pues, que el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos”

Ricardo Flores Magón

AGRADECIMIENTOS

Al pueblo de México, cuyas luchas sostienen la dignidad en su territorio y posibilitan que, aún hoy en día, contemos, entre muchas cosas, con becas para estudiar y hacer trabajos como este. También por haberme acogido con tanto cariño desde hace ya 5 años.

A los pueblos y movimientos de nuestra América, cuya persistencia en su lucha por la vida no deja de contagiarnos para soñar, habitar y practicar la dignidad colectiva, la salud, la amistad y el amor en cada día.

A mi madre, la mejor de las consejeras, por mostrarme la importancia de lo cotidiano, por acompañarme siempre y, en general, por todo.

A mi abuela Lina que, aunque quizás no lo sepa, me enseña con su magia, espontaneidad y modo de habitar el mundo muchísimas cosas de infinito valor para la vida.

A Silvia, gran luchadora, amiga y compañera que respira autenticidad y honestidad, por acompañarme y llenar de sonrisas el camino de la vida, este trabajo también es suyo.

A mis tíos Agus y Toni, por insistir en ser como son de la manera más natural, por su cálida visita a México, y por la portada tan linda y profunda que me regalaron para este trabajo.

A mi tutora, la Dra. Ana Luisa Guerrero, que, después de escribir este trabajo, ya no puedo concebirla como “tutora”, sino como amiga y compañera. Por acompañar con cariño, fiel y honestamente, mi formación como latinoamericanista y la construcción de este trabajo, con el tesón, profesionalidad y humor necesarios para que se concluyera en el tiempo y con la profundidad precisa de nuestros anhelos.

A Horacio Cerutti y Sandra Escutia, tejedores de sueños por nuestra América, por guiarme en ideas fundamentales en este trabajo, por ser un gusto trabajar cada día a su lado y, en definitiva, por persistir en ser un tipazo y una tipaza, algo que cada vez abunda menos en el

mundo académico.

A Ramón Grosfoguel, por seguir siendo tan buen amigo después de tantos años, por su apoyo en este y en tantos trabajos, por ser un infatigable perseguidor de sueños colectivos vinculados a profundos cambios.

A Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés, por apoyarme y recibirme con todo el cariño en la primera y más difícil etapa de mi vida en México, por su infatigable trabajo activista e intelectual por la educación desde nuestros pueblos.

Al Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, el mejor posgrado del mundo, a sus profesores y profesoras, les debo un gran y fundamental vuelco en mi vida y pensamiento. En especial a Sergio Ugalde por apoyarme en la lectura, corrección y sugerencias para este trabajo.

A lo mejor de la maestría: la banda. Ellos y ellas saben quienes son. De lo mejor a nivel intelectual y humano que he podido encontrar en la vida. Muy especialmente a quienes lograron materializar la experiencia del seminario autogestivo “Latinoamericanistas leyendo el Capital”, la Revista la Guadaña, el curso de verano con niños y niñas del Colmich y la cooperativa del Centro Cultural La Atómica, donde la palabra y el verbo se hicieron acción en el hacer, la única dimensión del pensamiento que merece realmente la pena, y eso es un acontecimiento que sucede cada 300 años en sintonía con la alineación planetaria.

A mi querida gente de Colombia, tierra de luchas, amores, bailes y amistades sin fin, Andrés, Cindy, Camilo, Wilson, Yamile, Nasly y tantos y tantas más con quienes caminamos y seguimos caminando, tejiendo y soñando por la vida. Muy en especial a mi maestro y amigo Víctor Manuel Ávila Pacheco, quien me mostró que no todo ha de ser diálogo y que existe una potencia teórica y práctica en el conflicto y el silencio, con quien siempre puedo soñar y llorar de nuevo.

A Bolivia, el Tahuantinsuyo, donde pude conectar con los Andes y la tierra de una forma infinita a través de su linda gente y sus más altos sueños políticos, sociales y cosmológicos. Raúl Prada, Jorge Viaña, Eliana, Paula, Felipe Quispe, los y las indianistas de Achacachi y toda la gente que me mostró la dignidad de un pueblo que sabe vivir con alegría y amor hacia sus memorias colectivas.

A los compas meepha de la montaña de Guerrero, Lenin, Dante, Julián y demás compañeros y compañeras de sus rumbos, grandes maestros del pensamiento y la acción de nuestra región y grandes amigos y compañeros de lucha. Lo mismo puedo decir de mis compas de casa, oaxaqueños zoque, Josefa y Raúl, quienes cada día me muestran la pasión por su territorio y la lucha por pensarlo y defenderlo.

A los peregrinos y peregrinas de los caminos del desierto de Wirikuta, con quienes tejimos profundas enseñanzas e hilos que resisten y constituyen la base de una actitud colectiva y apasionada por la vida, los pueblos, los territorios y sus recuerdos y memorias.

A la escuela granadina, los y las Guindilla Bunda, quienes pese al tiempo y la distancia permanecen en el corazón y el actuar de cada día de forma incondicional.

“Las Sociedades tienden a un *modo de existir* muí diferente del que han tenido, i del que se pretende que
tengan.

Los hombres de estos últimos tiempos-
escarmentados que han pasado en tentativas inútiles-
desengañados de la aparente conveniencia que presentan los Sistemas conocidos-
cansados de oír i de leer elojios pomposos de cosas insignificantes, i a veces, de lo que no ha sucedido –
hartos de verse maltratar en nombre de DIOS! Del REI o de la PATRIA-
quieren vivir
SIN REYES i SIN CONGRESOS
no quieren tener
AMOS ni TUTORES
quieren ser dueños
de sus *personas*, de sus *bienes* i de su *voluntad*”

Sociedades Americanas, 1842

Simón Rodríguez

“La caridad es humillante porque se ejerce verticalmente y desde arriba; la solidaridad es horizontal e implica
respeto mutuo”

Eduardo Galeano

“Sólo el pueblo apoya y defiende al pueblo”

Coordinador Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC, Guerrero, México)

ÍNDICE:

Introducción ... 1

1ª Parte: COACCIÓN

A. LA TESIS DEL *CONTRATO COLONIAL* EN LA AMÉRICA HISPANA

Introducción: contra el Contrato Social ... 9

1. El fundamento: naturaleza del derecho e instituciones indianas ... 17
 - 1.1 Un origen situado en el tiempo, los cuerpos y el espacio ... 19
 - 1.2 Una legitimación en la apropiación de un *espacio libre* ... 20
 - 1.3 Una inserción dependiente y tutelada ... 21
 - 1.4 Un carácter contradictorio y casuístico ... 22
 - 1.5 Un derecho colonial ... 26
 2. La materialidad: un pluralismo jurídico, político y social efectivo al orden ... 34
 - 2.1 Fagocitación y herencia ... 37
 - 2.2 Encomienda y latifundio ... 39
 - 2.3 Colonialismo interno y mestizaje colonial ... 42
 3. El encubrimiento: los orígenes del derecho internacional ... 46
 - 3.1 Primera teoría del Estado moderno ... 48
 - 3.2 Derecho natural y derecho de gentes ... 52
 - 3.3 Revolución universalista del derecho de gentes ... 53
- Conclusiones: contractualismo colonial y dominación pluralista ... 57

B. *IUS TUTELAE: FUNDAMENTOS DE LA DOMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS*

Introducción: pueblos sin religión ... 64

1. La concepción: invención, inferioridad y tutela ... 69
 - 1.1 Utopía ... 70
 - 1.2 Organicismo ... 75
 - 1.3 Evangelización ... 79
2. El debate: *think tank* de la Conquista ... 82
 - 2.1 Los que atacan ... 85
 - 2.2 Los que “defienden” ... 87
 - 2.3 Los que prevalecen ... 91
3. El vínculo: patriarcado y colonialismo ... 93
 - 3.1 Feminismos de Nuestra América ... 96
 - 3.2 Feminismos jurídicos ... 99
 - 3.3 La feminización política, social y jurídica de los pueblos indígenas ... 101

Conclusiones: *ius tutelae*, cuidar para dominar ... 112

Conclusiones de la primera parte ... 116

2ª Parte: ASTUCIA

**PINTAR LA PALABRA: ASTUCIA ANTROPÓFAGA DE TLAXCALTECAS
EN LA NUEVA ESPAÑA**

**Introducción: astucia y antropofagia frente a negociación, pactismo y resistencia ...
120**

1. *Model minority* ... 124

1.1 Acumulación de diferencias: nobleza indígena ... 125

1.2 Simbólicas y discursos de privilegios: perfectos vasallos ... 129

1.3 Acontecimientos y mitos de origen de los privilegios ... 132

2. Protegernos y ayudarnos: las embajadas tlaxcaltecas a Castilla ... 137

3. Pintar la palabra: pictóricas tlaxcaltecas coloniales ... 144

Conclusiones: *Tupí or not tupí, thats is the question* ... 148

A modo de conclusión general ... 151

Bibliografía ... 155

INTRODUCCIÓN

“Las páginas que aquí recojo adolecen seguramente de algunas deficiencias de información, a la luz de investigaciones posteriores, y ni siquiera aprovechan todos los datos disponibles en el día que fueron escritas.

Pero ni tenía objeto entretenerse en la reiteración de datos que transformara en investigación erudita lo que sólo pretende ser una sugestión sobre el sentido de los hechos, ni tenía objeto absorber las nuevas noticias si, como creo, la tesis principal se mantiene. Además, el que pretende decir siempre la última palabra, cuando la conversación no tiene fin, corre el riesgo de quedarse callado. Y, como aconsejaba Quintiliano, hay que resignarse alguna vez a dar por terminadas las obras”

(Reyes, A. 12: 1960)

Este es un texto escrito desde el presente para el presente y parte de una experiencia personal. No podría ser de otra forma. Cualquiera de los temas que abarca está empeñado en decirnos algo sobre lo que hoy somos y sobre lo que podemos hacer para cambiar el rumbo de nuestras vidas colectivas. Es un texto que no evade la guerra, se sitúa en ella, no pretende ser neutral ni erudito, tiene la clara vocación de dirigirse hacia la reapropiación de lo que nos ha sido arrebatado: la tierra, el agua, el fuego, la fuerza de trabajo, las emociones, creencias y hasta el amor y la amistad, en algunos casos, y tantas cosas más. Considero que para su lectura hay que tener en cuenta algunos datos y posicionamientos que expongo a continuación:

1. Las razones de la elección del tema:

En febrero de 2011 pisé México por primera vez para terminar la licenciatura en Antropología Social y Cultural que cursaba en la Universidad de Granada. Me enamoré de esta tierra y su gente y ya no me fui del país. El trabajo final de licenciatura se enfocó en estudiar junto a mis amigos los Defensores de las Comunidades Huastecas (Antonio, Rosalino y Apolinar) los límites y potencias de la educación popular en Derechos de los Pueblos, que ellos llevaban a cabo en comunidades de la huasteca veracruzana¹. Indagábamos, entre tantas cosas, en la posibilidad del uso crítico y estratégico del Derecho por parte de las comunidades, sobre todo del hoy tan reconocido “Derecho a la Consulta”, frente a la instalación en sus territorios de megaproyectos extractivos de recursos

¹ De la experiencia grabamos este pequeño documental: http://www.youtube.com/watch?v=B078_a3IZro

energéticos (minas, estaciones de petróleo, etc.). La lucha era verdaderamente compleja, porque el Estado presenta estos recursos como bienes públicos que han de explotarse en vías a un mejor desarrollo de la nación, por lo que la legitimación de su explotación está por encima de cualquier interés comunitario. Sin embargo, había y hay posibilidades de resistencia ante estas amenazas y prácticas de despojo, pues desde la conquista del continente las numerosas y variadas luchas de los pueblos habían ido consiguiendo ocupar espacios de las formas jurídicas occidentales como estrategia para reforzar sus autonomías frente a la colonización que hasta hoy día continúa sobre sus territorios y formas de vida. Por ello hoy existen herramientas de defensa como el *Convenio 169* de la OIT sobre pueblos indígenas o la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la ONU, entre tantas otras. Las conclusiones de aquel trabajo no fueron nada prometedoras. Esos espacios jurídicos ocupados se nos presentaron en gran medida como técnicas de cooptación, burocratización, procedimentalización y judicialización de los conflictos. Para los movimientos de la huasteca forma parte de lo que ellos denominan como *guerra de baja intensidad*. Una vieja historia: bajo ideas nacidas al calor de las luchas sociales, conceptos tales como “participación”, “consulta”, “consentimiento”, “autonomía”, “interculturalidad”, “biodiversidad”, etc., se instalaban y legitimaban de nuevo proyectos de despojo en los territorios de los pueblos y las comunidades. El Estado, lejos de desaparecer, participaba en esta tendencia ahora aliado con organismos de cooperación nacional e internacional, entre los más conocidos el FMI, el BM, el BID, etc.

Después de realizar este trabajo abandoné la antropología desde lo más profundo de mi ser. Sentía que la gran mayoría de sus proyectos de investigación, se presentaran lo más cercanos que quisieran a las luchas de las comunidades que estudiaban, seguían estableciendo –quizás de forma encubierta- una separación sustancial entre investigadores-investigados, entre sujetos y objetos de estudio. Sencillamente no quería vivir de escribir sobre los procesos de resistencia, prefería vivirlos, no quería traducir sus vivencias a los lenguajes de una academia que cada vez está más alejada de lo real y más cercana a la reproducción de la miseria material y espiritual del Capital. No quería contar secretos, no quería ser un policía encubierto que se aprovechaba de la buena voluntad y confianza que tenían los movimientos conmigo. No quería dar más datos al enemigo desde adentro de los

procesos. Como cuando no quieres aprovecharte de una confianza que te cuenta un buen amigo. Mis amigos no son objetos, son mis amigos. La amistad y el amor no son mercancías ni excedentes en manos de mercenarios y banqueros, su proceso nos pertenece. Hasta el día de hoy sigo disfrutando de la literatura antropológica la cual ha aportado conocimiento y herramientas de gran calidad para la comprensión y liberación de Nuestra América. Yo, sin embargo, prefiero militar y escribir desde otras trincheras, pues ese irreductible sesgo de separación, ese bache epistemológico que la antropología tiene desde su génesis como ciencia de dominación de lo exótico, es una contradicción con la que no consigo lidiar. Por ello, al entrar en la maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM me propuse investigar algo más histórico y filosófico: indagar en los orígenes de la disputa de fondo que nos habíamos encontrado en aquel trabajo con los Defensores de las Comunidades Huastecas para hacer más comprensibles los procesos de dominación en la actualidad. Mi punto de partida fue observar cómo numerosos reclamos sobre la autonomía territorial por parte de los movimientos indígenas, zapatistas incluidos, se basaban en la presentación de documentos jurídicos –títulos primordiales- de los siglos XVI, XVII y XVIII donde se reconocían mayores propiedades y posibilidades de decisión sobre los territorios para las comunidades. Paradójicamente, la llamada época colonial marcada por la “oscuridad feudal” y la “barbarie” podía parecer en un primer momento menos nociva para los pueblos indígenas y sus formas de vida que nuestra actual época de “luces”, “desarrollo”, “civilización”, “derechos humanos” e “independencias”.

2. El espíritu central del trabajo

2.1 “Intuición subversiva” - Este no es un trabajo erudito. Cuando uno se acerca a las fuentes e interpretaciones de la época de la América colonial hispana se encuentra con una gran cantidad de material para el que necesitaríamos más de una vida para poder trabajarlo con el rigor necesario para plantear auténticos “nuevos descubrimientos” científicos al respecto. Hemos tratado de trabajar con la intuición para seleccionar los trabajos considerados más adecuados, intentando conjugar tanto obras que profundizaran horizontes políticos de liberación de nuestros pueblos, como aquellas de gran calidad académica y centralidad para cada tema estudiado. La tarea no ha sido sencilla. Los grandes

especialistas en estos temas, muchos de los cuales son citados en el trabajo, han solido mantener posturas muy conservadores y apologéticas al respecto de la sociedad colonial americana. Mi idea no es plantear un manual más de Derecho Indiano, sino tratar de explicar la lógica jurídica histórica y filosófica que permeaba ese derecho en relación con la historia situada de la conquista del continente, para así tratar de comprender mejor el fondo de las disputas actuales dadas en todos los ámbitos del Derecho (privado, público, nacional, internacional, etc.). Se trataba de plantear una genealogía de los Derechos de los Pueblos Indígenas en América, donde el principio jurídico-filosófico organizador de la materia se me mostraba cada vez más bajo la forma de la *tutela*. Los pueblos indígenas de América se presentaban, de forma general, ante los ojos de los gobiernos occidentales, como pueblos infantiles que había que ayudar y encaminar hacia el verdadero saber, el verdadero dios, la verdadera altura civilizatoria, la razón universal, etc. Hasta podía ser justo hacerles la guerra en caso de que se negaran a esta generosa ayuda, a esa magnánima caridad.

2.2 “Sencillez a fuerza de complejidad” - Este no es un trabajo disciplinar. Despejar el núcleo del pensamiento sobre el origen de esta dominación concreta era mi objetivo. Para ello me he servido de la historia, la filosofía política, la economía política, el derecho y hasta el aporte de trabajos sociológicos y antropológicos. Aunque se le puedan encontrar disciplinas que yacen en el corazón de su método –como se puede decir de cualquier discurso–, más bien considero que las disciplinas han ido apareciendo a medida que han sido necesarias para explicar cada arista del problema que teníamos entre manos. La complejidad de este método ha radicado en la proliferación de cuestiones interconectadas: cada arista me llevaba a otra y cuanto más trabajaba más se ampliaba el arcoíris de posibilidades entrelazadas. Pero, paradójicamente, a mayor complejidad más se clarificaba la idea central: el paternalismo, exotismo y caridad que inspiraban la lógica contractual y pluralista que los hispanos imponían sobre los pueblos indígenas era funcional a un sistema político enfocado a extraer materias primas del continente para la construcción del capitalismo global. A una primera violencia conquistadora exterminadora le seguiría la sacralización de una violencia basada en el sometimiento general de la vida de los pueblos

expresado a través de un emergente “humanismo paternalista” que les imbuía en la resignación.

2.3 “Todas las llamas son parte de un mismo fuego” - Este no es un trabajo exotista. No estudio a los pueblos indígenas porque les considere algo aparte, culturas a salvaguardar y toda esa serie de retahílas que desde Sahagún hasta el indigenismo contemporáneo utilizan la caridad como modo de domesticación de sus formas sociales. Los llamados pueblos indígenas están ya entre nosotros y forman parte de nosotros, no hay un adentro y un afuera. Mi acercamiento a su problemática tiene que ver con mi amistad y trabajo político con varios de estos pueblos organizados, con sus anhelos, con una honestidad con lo real en la que compartimos un anhelo de verdad, de mundo y de nosotros. Esto no significa que no estime en gran medida todo el aprendizaje de sus filosofías y formas de vida, las cuales han impactado en mí, de forma determinante, para ser quien soy hoy en día².

3. Sobre el proceso de elaboración del trabajo

La primera parte de la tesis tiene la intención de plantear una interpretación del contexto en el que se estudiará el caso de la segunda parte: el periodo colonial americano. Está conformada por un conjunto de acercamientos a varias temáticas que consideramos pertinentes antes de sumergirnos en los códigos de la investigación sobre los casos concretos de las tensiones dadas entre los pueblos indígenas de América y sus conquistadores en el plano jurídico, filosófico y político. Así mismo es un posicionamiento teórico-político frente a los debates que se plantean en la producción académica y literaria sobre el contexto jurídico y político de la Colonia que hemos alcanzado a revisar y que tienen cercanía a las cuestiones que nos interesa resaltar en relación al posterior estudios de los casos. El estudio de caso de la segunda parte repensará, reactualizará y problematizará las conclusiones generadas en esta primera parte.

² En este sentido fue muy importante para mi la estancia en Bolivia en diciembre de 2014, dónde pude compartir unos días de utopía con largas y lindas charlas y comidas compartidas con los y las kataristas de Achacachi, en el lago Titicaca, y concretamente con uno de sus grandes líderes históricos, y ya gran amigo, Felipe Quispe Huanca.

Este estudio preliminar contiene reflexiones generadas sobre todo en relación al ámbito colonial de la Nueva España, aunque advierte similitudes con contextos de todo el continente y en especial con el virreinato del Perú, por lo que hemos considerado intitular el trabajo general en “la América hispana” en vez de en la Nueva España. La cercanía al ámbito de la Nueva España es estratégica, dado que los casos analizados en la segunda parte acontecen en dicho virreinato. Sin embargo, no podíamos dejar de tener una perspectiva continental en esta primera parte dado que el contexto de la conquista fue dado de esa forma. Así mismo incide especialmente en la cuestión jurídica, dado que el estudio de caso posterior será analizado desde el punto de vista del uso estratégico de la legislación hispano-indiana por parte de los pueblos indígenas.

Hemos dividido esta primera parte en dos grandes epígrafes. El primero tratará de delimitar que comprendemos por *contractualismo colonial*, examinando el periodo colonial en relación a los pueblos indígenas desde un punto de vista más “estructural”. En el segundo acuñaremos la concepción de *ius tutelae*, explorando la misma cuestión desde un punto de vista más “simbólico” o situado en la concepción del sujeto de los pueblos indígenas. La división es estratégica y solamente tiene la intención de presentar de forma más ordenada los diferentes debates, planteamientos e ideas, sin embargo forman parte de una unidad indisoluble y tienen una absoluta interrelación e interpenetración. La idea central de esta primera parte atraviesa todas las cuestiones analizadas. Esta idea se refiere a la existencia de un sistema de poder colonial que la civilización cristiana impone a los pueblos indígenas de América basado en la lógica jurídico-filosófica de la tutela y en un sistema político fundado en un pluralismo jurídico-político efectivo al orden.

La segunda parte indagará cómo ante este modo de coacción muchos pueblos indígenas tuvieron la astucia de usar sus ideas y métodos de dominio en su propio beneficio, “hablar la lengua del dominador para maldecirle” y sobrevivir hasta nuestros días. Se investiga el caso concreto relacionado con los tlaxcaltecas, que corresponden al uso estratégico de la diplomacia, el derecho y las simbólicas castellanas. Confiamos en que investigar estos modos de resistencia en el pasado es un sugerente modo de inspirar nuestras luchas en el presente, así como de recuperar nuestra historia, la memoria de nuestros pueblos,

planteando que la guerra por la liberación y la descolonización no siempre resulta en forma de confrontación abierta y tan visible.

4. Sobre el uso de las palabras

Se intenta en todo momento superar el machismo implícito en la lengua castellana donde el plural es asociado siempre a lo masculino. Si hay errores en este sentido, una disculpa. Así mismo a veces hablo en plural y a veces en singular. Cuando expongo ideas en singular suelen ser referidas a cuestiones más academicistas o ideas muy personales, para el caso de posicionamientos más políticos se usa el plural, porque siempre hay un nosotros detrás de la palabra. El uso del vocablo “indígenas” tiene sobre todo una razón explicativa relacionada con que es la forma –racista- que tenían de llamar los conquistadores a los pueblos autóctonos del continente y que es consagrada en los códigos de Derecho Indian. Seguimos utilizando el término como la categoría socio-económica que tenía y tiene el poder para referirse a los sujetos dominados de una forma característica basada en la tutela dentro de este sistema de dominio.

1ª Parte

COACCIÓN

“...de la Coacción nace la ASTUCIA.
Que sin Coacción, la Astucia no existiría,
porque no tendría objeto.
Animal *suelto* no piensa en *soltarse*.”

Sociedades Americanas

Simón Rodríguez

A. LA TESIS DEL *CONTRATO COLONIAL* EN LA AMÉRICA HISPANA



Fuente: <http://www.ecoagricultor.com>

Desde un posicionamiento crítico frente a la filosofía política del *Contrato Social*, planteamos que su concreción en América sólo pudo darse en forma de *Contrato Colonial*, esto es, un contrato que previamente necesitó, como condición de posibilidad, la conquista, genocidio, homogeneización e invención de su contraparte: los pueblos indígenas de América. Indagaremos en su expresión jurídica, política y material para desvelar su naturaleza como la de un “pluralismo jurídico y político efectivo al orden” organizado por una lógica tutelar que ha sobrevivido adaptándose a los diferentes cambios históricos hasta nuestros días.

contrato colonial=

lat. CONTRACTUS de CON = CUM = *conjunto, unión, convergencia*; & de TRACTUS = *arrastrar, mover, replegar*;

Unión de voluntades que implica *derechos y obligaciones para todas las partes* en la búsqueda de un *objetivo común*. Al menos desde la llamada edad media se usó en el ámbito cultural Mediterráneo para referirse al *origen de la grandes instituciones sociales* (ciudades, estados, etc.) Desde esta tradición *J.J. Rousseau* constituyó su famosa fórmula del *contrato social*.

+ *lat.* COLONIA (= gr. KOLONIA) de COLONUS = *labrador, habitante*; aplic. a territorio = *asentamiento establecido por personas foráneas*.

En relación a nuestra época, comprendida en sentido extenso como *modernidad*, también se ha concebido como un modo específico de imponer un *régimen de poder global* relacionado con la *intersección* –al menos- de *capitalismo, patriarcado y racismo*.

= CONTRATO COLONIAL = *movimiento, conjunto, convergencia, asentamiento, poder foráneo = legitimación conquista*.

Origen del sistema de poder social que se impuso en América desde su invención y conquista. Legitimación de la guerra y el sometimiento disfrazados de una supuesta convergencia entre partes, naturalización de la dominación de un poder foráneo en un supuesto pacto.

Deriv. *Pluralismo jurídico, político y social efectivo al orden*.

Introducción: contra el Contrato Social

“Las leyes se mantienen en crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad”

Michel de Montaigne

El Contrato Social no existe. Es la justificación del Estado moderno que niega la historia. Su legitimidad radica en la supuesta existencia de un pacto originario entre las personas y colectivos de diversa naturaleza que habitan bajo la circunscripción legal de los estados y sus gobernantes. El Contrato Social es un mito fundacional que se despliega bajo múltiples perspectivas que confluyen en abonar la discusión teórica acerca del origen de los estados. Esas diversas miradas constituyen el conjunto de la filosofía política moderna, es decir, de aquella filosofía política empeñada en legitimar teóricamente, en una historia abstracta e idealizada, las condiciones sociales de dominación existentes. Sin embargo no ha sido la única filosofía política posible, existiendo siempre a lo largo de la historia posturas que han desenmascarado este falso fundamento neutral y voluntarista de su autoridad.

La idea del pacto como origen del Estado ha sido muy estudiada y tiene una larga data. Se trata de uno de los grandes mitos de la modernidad que aun permea la mayoría de imaginarios de las personas, grupos y clases sociales que habitan los estados y que se puede resumir en esa gran mentira tan enunciada de “el Estado somos todos”. Esta idea, cuyos máximos exponentes según la historiografía clásica han sido Hobbes, Locke y Rousseau, encuentra antecedentes en la llamada Segunda Escolástica hispana o Escuela de Salamanca³ del S.XVI. Estos teóricos contribuirían a situar el pacto social en la voluntad de las personas que configuran un Estado y no sólo en el derecho natural o divino como hasta entonces la Escolástica seguidora de las ideas de Aristóteles interpretadas por Santo

³ La forma de caracterizar a esta serie de autores sigue aún en debate entre las denominaciones de “escuela”, “generación”, “grupo”, etc. (Rovira, M. C. 151: 2004). Utilizaremos en este texto la noción de “escuela” tomándolo en su acepción más débil, es decir, partiendo de la idea de que en la Universidad de Salamanca en el siglo XVI se gestaron y enseñaron una serie de perspectivas y debates teóricos bajo los códigos morales y lingüísticos de la escolástica que permearon la actividad intelectual de varios autores estuvieran y/o se formaran o no estrictamente en ese espacio. De esta forma abarcaremos bajo ese concepto la actividad intelectual tanto de autores que habitaban y gestaban su pensamiento en América como Bartolomé de las Casas, hasta un Francisco Suárez cuya actividad se realizó en varios centros intelectuales de Europa. Les une, por así decirlo, un horizonte, tanto temático como epistemológico, que se tratará de escudriñar en cierta medida en las líneas de este texto.

Tomás de Aquino había planteado. El profesor Mario Ruiz Sotelo nos recuerda el caso de Bartolomé de Las Casas:

“Afianzado (Las Casas) en la teoría consensualista y contractualista del origen del gobierno se pregunta, insinuando rechazo, cómo se piensa encontrar obediencia en los indios a un rey extraño sin antes haber celebrado un pacto de aceptación mutua, donde obviamente no puede mediar la violencia, en el que además se precisen los objetivos de gobierno, es decir, las razones por las cuales el pacto se firma. Dichas razones, huelga decirlo, deberían contener las ventajas contraídas para los gobernados a cambio de la aceptación del nuevo gobernante, el cual, se infiere, deberá ser aceptado y más, elegido, por la nueva población a la que pretende gobernar. No observa Las Casas aquí la posibilidad de un acuerdo cupular, sino de un pacto fundacional en el que deberían sentarse las bases para la conformación de una nueva comunidad política, en el cual, como antes vimos, tendría que haber una especie de elección popular por la que se legitimara la autoridad del nuevo monarca. El supuesto de que España o cualquier nación europea pretendiese tener derecho soberano sobre las Indias es considerado por fray Bartolomé el factor desencadenante del genocidio perpetrado en contra de sus habitantes” (Ruiz Sotelo, M. 180/181: 2010)

La profesora Ana Luisa Guerrero rastrea esta idea en el pensamiento de Francisco Suárez y nos comenta al respecto:

“El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta está mediado por el pacto, este concepto es el antecedente del que se observará en las teorías de Hobbes y de Locke, en el sentido de que sólo a través de éste se realiza la unión voluntaria de ceder el poder de toda la comunidad al gobernante; el pacto es la vía que da origen a la comunidad perfecta o sociedad política. El pacto tiene un mecanismo muy preciso en Suárez; puede ser de dos maneras: la primera es que por medio del pacto se crea al mismo tiempo la comunidad perfecta y la forma de gobierno; la segunda significación se refiere a que primero se construye la unión voluntaria y después se elige forma de gobierno, el pacto es anterior a toda forma de gobierno” (Guerrero, A. L. 103: 2014)

Parece incluso que esta idea era predominante en el mundo mediterráneo desde hacía siglos. El pensamiento político hispano del S.XVI contaba, entre otras, con importantes influencias del esplendor del pensamiento de las sociedades árabes durante la llamada

Edad Media. Es común encontrar análisis racistas que suelen señalar la influencia de la idea de *Yihad* en la génesis sobre las discusiones de la guerra justa y/o santa de la cristiandad⁴, en donde pareciera argumentarse que los peores postulados de la civilización cristiana tuvieran su origen en el contacto con las sociedades árabes y no en una propia historia de expansión y conquista de otros pueblos. Por el contrario, es más difícil encontrar trabajos que rescaten esta influencia en nudos indispensables del pensamiento político moderno occidental. Este sería el caso del rastreo de la idea de pacto social, por ejemplo, en el desarrollo de la filosofía y sociología de la historia que desarrollaron el andalusí Averroes en el S. XII y el tunecino Ibn Jaldún en el S. XIV. De esta forma situaríamos los orígenes de las teorías pactistas en el pensamiento hispano y árabe del mundo mediterráneo bajo medieval pese a que sus elaboraciones más conocidas provengan de escuelas inglesas (Hobbes y Locke) y francesas (Rousseau)⁵.

El pacto social plantearía, además del origen de la autoridad de los estados, una escisión frente a un supuesto momento anterior socialmente inferior. Esta cuestión se puede leer en la primera de las significaciones que Ana Luisa Guerrero nos señalaba anteriormente sobre el pensamiento de Francisco Suárez: “por medio del pacto se crea al mismo tiempo la comunidad perfecta y la forma de gobierno”. El pacto social implica siempre una evolución social. Ya no se trata solamente de que el pacto social se legitime porque fue un pacto voluntario, sino que implica además siempre un cambio positivo. Estas, el voluntarismo y el evolucionismo, serían las dos grandes falacias que señalaría Enrique

⁴ En este texto se asume la diferencia que Franz Hinkelammert siguiendo a Pablo Richard establece entre cristianismo –como conjunto de pensamientos y tradiciones religiosas vinculadas a la interpretación de la vida y mensaje de Jesucristo- y cristiandad –como ortodoxia imperial legitimada sobre la religión cristiana-. (véase Hinkelammert, Franz (1998) *El grito del sujeto*, Costa Rica: DEI, p. 162). Soy consciente de la potencia de cambio que suponen algunas de las propuestas enmarcadas en las teologías de la liberación cristianas y los movimientos cristianos de base en América Latina en la historia y hasta nuestros días.

⁵ Ya a finales del siglo XI el imam Al-Gazhalí, cuyas obras en el mundo árabe han sido históricamente las más leídas después del Corán (sobre todo su muy conocida “*Ihya' Ulum al-Din or Ihya'u Ulumiddin*”, trad. “El resurgimiento de las ciencias religiosas”), escribía sobre el “Contrato de Hermandad” donde establecía un marco de reglas para el funcionamiento de una buena sociedad. La base para su consecución, para entrar a formar parte de esa sociedad, de ese “contrato”, era convertirse en un buen “hermano”, por ello exclamaba: “quien trabaja como sabiduría y moral y se ha superado a si mismo es un hermano”. Por otro lado, la arabista, filósofa, feminista, poeta, epistemóloga, médico-cirujana e historiadora de las ideas Vera Yamuni Tabush, costarricense de origen libanés afincada en México, planteó que “en el Islam, al no tener una tradición formalmente autorizada por una Iglesia, el consenso de la mayoría puede ser tomado como criterio de verdad”. Véase: Al-Gazzali (2010) *El Contrato de Hermandad*, Madrid: Al-da'wa; & Yamuni Tabush, Vera (1965) “Filosofía y religión en el Islam” *Revista de la Universidad de México*, n° 2, pp. 12-14.

Dussel como núcleos teóricos del mito que sustenta la modernidad basado en la existencia de una cultura superior que ha de expandir sus formas sociales al resto de culturas en el mundo a cualquier precio bajo el halo bondadoso de la acción civilizadora⁶. Pero no nos adelantemos. Hay que aceptar que tanto la naturaleza voluntaria del pacto como su constitutivo carácter positivo tuvo diferentes expresiones en el pensamiento político moderno.

El debate se ha presentado clásicamente como la confrontación de las hipótesis planteadas en el pensamiento de Hobbes y más adelante en el de Rousseau⁷. En la primera propuesta el pacto social se formaría por la búsqueda voluntaria de protección en la figura de los príncipes por parte de los habitantes que viven en sociedades en “estado de naturaleza” en donde se da una guerra de todos contra todos. Los príncipes a cambio de brindar esta protección fungirían como gobernantes de la sociedad y construirían un Estado que tomaría la forma de un gran Leviatán que impediría ese “estado natural del hombre” e inauguraría la civilización entendida como el control del “homo homine lupus”. En esta propuesta el motor del pacto es el miedo. La segunda propuesta nos plantea una conformación del pacto en torno a la búsqueda voluntaria de una sociedad mejor. Frente a la anterior el estado de naturaleza del que se sale voluntariamente no se presenta como una guerra constante sino como un idealizado mundo rudimentario habitado por “buenos salvajes”. Las sociedades voluntariamente construidas en torno al pacto moldearían la naturaleza de sus habitantes, haciendo de la pedagogía un elemento fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad. Como se podrá deducir, Rousseau está más influido en este sentido por las ideas cercanas a un poder popular que vimos contenidas anteriormente en los pensadores de la Escuela de Salamanca, Bartolomé de Las Casas y Francisco Suárez. En esta propuesta el motor del pacto es el ansia de civilización y “mejora social”.

⁶ “Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo, sus dioses en nombre de un <dios extranjero> y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad (<mito civilizador> con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro” (Dussel, 68:1994)

⁷ El contractualismo es una fórmula pensada por numerosos/as autores/as desde diferentes perspectivas y disciplinas para pensar distintos aspectos de los orígenes del poder político y social a lo largo del tiempo en variados contextos. En este espacio sólo estamos interesados en esbozar una crítica a algunos aspectos de sus fundamentos basándonos en sus principales referentes.

Pese a que ambas hipótesis, y todas las demás variantes que fueron presentadas por multitud de autores y autoras hasta nuestra actualidad, siguen dentro de una idea abstracta de la historia donde el pacto tiene un origen mítico, pueden dar lugar a políticas concretas muy distantes entre sí. Siguiendo la lógica de Hobbes podríamos, por ejemplo, legitimar toda una serie de políticas securitarias que garantizarían el no retorno hacia el estado de naturaleza, es decir, la legitimidad del control violento sobre una población cuya naturaleza más profunda es supuestamente débil y violenta; por otro lado, siguiendo la lógica de Rousseau, se podría argumentar para la mejora social la implementación de políticas destinadas al mejoramiento de la educación y la emancipación del sujeto para dar pie a una sociedad civilizada. Para Hobbes el cambio y mejora vendrían de afuera (la institución) hacia dentro (los habitantes) y para Rousseau de adentro hacia fuera. Hasta el día de hoy el juego político de los estados bascula entre ambas líneas de pensamiento para fundamentar su autoridad y, en el caso de las colonias y los países dependientes, el paradigma de Hobbes sirve igualmente para aplacar y criminalizar los movimientos sociales y el de Rousseau para legitimar la continuidad de la conquista espiritual y la domesticación de las sociedades mediante instituciones como la escuela.

Karl Marx y Walter Benjamin serían dos de los críticos a esta idea abstracta del Contrato Social. Marx plantea en su crítica a la filosofía del estado en Hegel que este tipo de miradas idealistas niegan la historia y solamente se ocupan de definir y teorizar sobre el régimen interno que caracteriza los estados y no por la verdadera historia de su génesis que es la que le otorga naturaleza a su autoridad (Marx, K. 2010). Para él el origen de los estados, sobre todo el de Inglaterra que es el que estudia de forma pormenorizada, tuvo lugar en la acumulación de capital por parte de los príncipes y la burguesía mediante los métodos de la acumulación originaria (violencia y despojo) frente a la mayor parte de la población, quienes serían reducidos a meros individuos obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir (Marx, K. 1949:624).

El derecho, como derecho positivo, constituiría una gran fuerza de legitimación de esta acción estableciendo una ilusoria igualdad jurídica que ocultaría la existencia de las clases

sociales fruto del proceso de despojo dado en la génesis del Estado⁸. Para Benjamin esta violencia fundadora de los estados y su autoridad cobraría en el discurso del Contrato Social el carácter de mito, de derecho divino que instauro la posibilidad del monopolio de la violencia legítima ejercida por el Estado. Siguiendo este planteamiento, Jacques Derrida comentaría al respecto:

“Es lo que llamo lo místico. Tal como Benjamin la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *éris* o *pólemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho, es en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie” (Derrida, J. 93:1997).

De esta forma el Contrato Social sería desvelado como una ideología que sacraliza el Estado y que encubre tanto el papel de la lucha de clases en la conformación de los estados –no se trata de pactos voluntarios sino de imposiciones basadas en la violencia y el despojo- como de los propios momentos históricos que constituyeron los estados basados en revoluciones frente a supuestos “estados de naturaleza” que hacen emanar un derecho que oculta esta violencia fundadora y trata de contener su posible resurrección.

⁸ “El efecto de esta estrategia discursiva en que consiste lo moderno del derecho moderno, es la expropiación, al individuo, de su participación en la dirección de la sociedad, su conversión en ciudadano, y, por tanto, la creación de una entidad, ficticia, el Estado, cuyos puestos de comando quedan en manos de individuos funcionalmente diferenciados. Con ello, resulta, también, que se esfuma la responsabilidad de la clase dominante tras la mediación del derecho. Como el individuo explotado, devenido ciudadano, se ve obligado a dirigirse a funcionarios estatales para reclamar sus aspiraciones, devenidas éstas en derechos subjetivos, reconocidos o no, resulta que queda oculto un personaje central de este drama: la clase dominante. La cual, por ahora, y al calor de la ideología del fin de las ideologías, ha dejado de llamarse por su nombre verdadero: la burguesía. Un efecto, entonces, de esta estrategia discursiva, consiste en que los detentadores de la mayor parte de la riqueza social, no aparecen en escena. El discurso del derecho les permite el ocultamiento. Y la eficacia de esta estrategia, puede medirse en la dificultad con que los oprimidos identifican a sus verdaderos enemigos. El Estado siempre se les aparece como responsable inmediato; allí está, siempre, como valla entre las clases, como mediación entre compañeros y enemigos de sociedad civil. El discurso del derecho moderno, permite el ocultamiento del capitalista. El Estado es la coartada del capital” (Correas, Ó. 2003:284/285).

Pero no tenemos aquí elementos muy útiles para caracterizar nuestro caso americano. Esta serie de teorías, tanto las legitimadoras como las críticas, pensaron la naturaleza del Contrato Social desde la experiencia histórico-social de Europa. La falacia del Contrato Social ocultaba así la auténtica génesis de los estados europeos: una gran guerra contra sus comunidades durante los siglos de la llamada Edad Media, una conquista interna de los pueblos de Europa. Cercamientos a las tierras comunes, leyes de vagos y maleantes, caza de brujas, persecución de movimientos campesinos, paganos y heréticos, cruzadas frente a los pueblos no cristianos, etc., fueron algunos de los principales acontecimientos de la violencia fundadora de sus estados⁹. Pero esta falacia no podía ser sostenida en los territorios americanos conquistados y colonizados. Allí el supuesto Contrato Social se vería rápidamente desenmascarado al ser claramente impuesto a las poblaciones autóctonas por fuerzas externas de diferente matriz civilizatoria y no podría ser presentado de un modo creíble como el producto de las luchas y contradicciones “internas” entre los pueblos e instituciones dentro del universo cristiano. En la imposición del Contrato Social en América no se trataba tan solo de la anulación de ciertas prácticas, saberes y comunidades para la construcción de una supuesta sociedad mejor y más civilizada, sino que se trataba de la imposición de toda la lógica social, de una civilización –la cristiana- frente a otras.

1. El fundamento: sobre la naturaleza del derecho e instituciones indianas

“... ir en busca de creencias e ideas que, palpitando por debajo de la legislación, la jurisprudencia o la actividad judicial, dan sustento y confieren peculiaridad al orden jurídico hispano-indiano y estimulan su transformación” (Anzoátegui, T. 10: 1992)

Frente a la incapacidad de amoldar las teorías sobre el origen de los estados producidas en Europa para el caso de América diferentes autores y autoras americanas revitalizaron toda esta filosofía política desde sus propias realidades. Uno de ellos fue Servando Teresa de

⁹ Con *conquista interna de Europa* nos referimos a este conjunto de acontecimientos mencionados que en la crítica de la economía política se han resumido en la fórmula y concepto de “acumulación originaria”, sobre el que hoy existe una revitalización de su estudio y debate en relación al “neextractivismo” o “reprimarización” de la economía en América Latina. Se trató de una serie de procedimientos basados en la imposición de la guerra, la violencia generalizada y el despojo hacia los pueblos y comunidades del continente europeo, que sirvieron para aniquilar las bases materiales y simbólicas que permitían la producción y reproducción de sus formas de vida colectivas, logrando así implantar el sistema económico capitalista y su homóloga institución socio-política: el estado-nación moderno.

Mier, quien resignificó agudamente las teorías del Contrato Social europeas y les dio un carácter históricamente situado planteando que el Contrato Social en América fue el establecido en el Derecho Indiano durante el siglo XVI¹⁰.

“Yo estoy cierto, que los Mexicanos no comenzarían sus protestas contra su juramento á los reyes, sino por **la violación** que ellos hicieron en Bayona **del juramento celebrado con los conquistadores y pobladores de América** de no enajenarla en todo ni en la mas pequeña parte, como ya protestó en toda forma el día 23 de julio 1808 la ciudad de México por sí y el reyno como su metrópoli. El juramento con que se promete guardar un contrato sigue su naturaleza, y anulándose este por la falta de uno de los contratantes, aquel no subsiste mas. Ni vale decir que los reyes fueron forzados. ¿Lo fueron para la cesión de Stó. Domingo, la Luisiana, la Trinidad, &c. &c.? ¿Con que los vasallos no pueden abandonar á los reyes que juraron, só pena de traydores y de muerte infalible é ignominiosa, aunque ellos la reciban á millones entre nublados de pólvora y balas, y los reyes por solo una amenaza de muerte incierta pueden abandonarlos á un tirano, sin perder los derechos que los mismos pueblos les dieron, y no obstante los juramentos que mutuamente les prestaron? [...] examinaré después la bondad de la Constitución de las Cortes; pero como preveo que ella misma no ha de subsistir por esos mismos títulos de autoridad que ha tomado de Rousseau; como **considero el pacto social de este lo mismo que Voltaire quien lo llamaba contrato anti-social**, y como escribo en una nación que detesta como revolucionarios esos principios, que después de haberla ensangrentado á ella en tiempo de los Carlos, estrellaron la Francia, han perdido á Caracas, y precipitaron á todo reyno que se dexé seducir de aquel texido de sofismas, doradas con el brillo de la elocuencia encantadora del filósofo de Ginebra; recurro para **fixar el estado de la cuestión entre Españoles y Americanos á principios mas sólidos y absolutamente incontestables. Al pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España**, que mas claro no lo hizo jamás nación alguna ; y está autenticado en el mismo código de sus leyes. **Esta es nuestra magna carta**. Los reyes de España capitularon jurídica y solemnemente desde Colón con los conquistadores y descubridores, de América para que lo fuesen á su propia cuenta y riesgo, (prohibiéndose expresamente hacer algún descubrimiento navegación ni población á costa de la Real hacienda) y que por lo mismo quedasen señores de la tierra, con titulo de Marqueses los principales descubridores ó

¹⁰ Le debo a mi profesor Mario Ruiz Sotelo este descubrimiento que nos compartió en una de sus clases sobre ilustración y modernidad en América Latina.

pobladores,- recibiendo á los indígenas en encomienda vasallage ó feudo, á titulo de instruirlos en la religión; enseñarlos á vivir en policía, ampararlos y defenderlos de todo agravio é injuria: para lo qual se repartían entre los descubridores y pobladores según el rango de estos y la calidad de sus encomiendas, tributándoles también como antes á sus Señores -A que estos nuevos diesen nombres á la tierra, á su ciudad” (Teresa de Mier, S. 50/166-167: 1813, negritas mías)

Servando se preocupa por el origen del Contrato Social en América por el hecho de que está tratando de justificar el grito de independencia de México. Su lúcida interpretación del problema plantea, en vez de querer terminar con un antiguo régimen de jerarquías medievales piramidales y estamentales (como planteaban los que seguían las doctrinas liberales iluministas), la justa causa de rebelión contra un rey que ha roto su pacto. Este pacto no es otro que el originado en la conquista mediante la “Carta Magna”, es decir, las Leyes de Indias, el Derecho Indiano, que estipulaba a los americanos como vasallos del rey, como sus súbditos y a la vez sus protegidos. La ruptura de esa protección daría pie a legitimar un levantamiento dentro de su propia tradición política y filosófica sin tener que recurrir a razonamientos propios de la ilustración europea. Las ideas de libertad, igualdad y fraternidad de los ilustrados europeos eran bien conocidas por Servando, no obstante él prefiere situar su razón en la tradición propia de su historia. Podemos extraer toda una serie de meditaciones derivadas de esta afirmación que sitúa el origen del Contrato Social en América en el Derecho Indiano:

1.1 Un origen situado en el tiempo, los cuerpos y el espacio

En primer lugar, en forma de apertura hacia el resto de consideraciones, nuestro autor sitúa el origen del Contrato Social en el tiempo, los cuerpos y el espacio de forma muy determinada. Esta forma de trabajar intelectual y teóricamente nos sitúa a su vez en un modo muy propio de producción de conocimiento en el continente: la historia de las ideas; un discurrir epistemológico que enfrenta desde el pensamiento que emerge de lo concreto las elucubraciones abstractas y universalistas, una intuición metódica hacia el estudio

desde lo propio. Podemos llamar a este un pensar desde Nuestra América¹¹, un pensar situado epistémica y metódicamente en la propia realidad del continente con una voluntad de liberación. Liberación tanto política como del pensamiento y la memoria de un territorio totalizado por lógicas externas de dominio desde su conquista que lo atraparon categórica y ontológicamente como dependiente de Europa. Una reivindicación de la “Nuestra”, diversa y rebelde, frente a la América impuesta tutelada y dependiente; una utopía propia, “para sí”¹², de aquella América “que no es todavía del todo nuestra”¹³. Un modo de trabajar teórica y prácticamente que desvela la palabra impuesta que sitúa América en un lugar inferior o como el territorio donde se desplegaría la utopía ajena por encima de las realidades y anhelos de sus propias comunidades y pueblos. En los puntos siguientes trataremos de sintetizar algunos de los planteamientos que pueden surgir de este giro y potencia de un pensamiento propio y situado como el de Servando Teresa de Mier.

1.2 Una legitimación en la apropiación de un *espacio libre*

El Derecho Indiano es un corpus legislativo que ya da por hecho, implícitamente, de forma oculta y soterrada, la conquista del continente. Se trata de leyes para el buen funcionamiento del gobierno de los territorios anexados a la corona de Castilla en el “Nuevo Mundo”. El dominio territorial y espiritual del mundo cristiano sobre los diversos pueblos que habitaban el continente es su condición de posibilidad; la conquista y la ideología del descubrimiento su hecho inaugural. Esta es la violencia fundadora de estas leyes, su contradicción inherente que se olvida en sus mismos postulados y que no puede ser incluida ya que tal gesto de imperialismo sería juzgado hasta por ellas mismas. Una legislación nacida con la muerte tatuada en el corazón de sus principios.

¹¹ Véase: Cerutti, Horacio (2000) *Filosofar desde América: ensayo problematizador de su modus operandi*, México: UNAM.

¹² Véase: Roig, Arturo Andrés, (2003) “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en: Cerutti, Horacio & Páez, Rodrigo (Coord.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, UNAM – CCyDEL – Plaza y Valdés, México, p. 113.

¹³ ““Nuestra América” es por sí misma una expresión utópica. Nos habla de una América que todavía no es nuestra, que deseamos poseer plenamente y que, paradójicamente, nos identifica. Porque todavía no es, anuncia lo que debe ser. Constituye todo un programa, todo un proyecto en ciernes por desarrollar. Es un valladar contra la reformista política de emparches” (Cerutti, H. 17: 1991)

Siguiendo las tesis planteadas por Carl Schmitt en su *Nomos de la Tierra* (1950), el Derecho Indiano revela de este modo la comprensión de América como un *espacio libre*, un territorio vacío dispuesto para su conquista y dominio. Frente a la legitimidad de los cristianos para conquistar territorios habitados por *iustus hostis* (justos enemigos) como los árabes, herejes y paganos, surgió este nuevo fundamento jurídico para la apropiación de espacios habitados por civilizaciones no conocidas hasta el momento las cuales no era posible que se caracterizaran así de forma creíble. Bajo esta hipótesis el auténtico título jurídico que abrió la época moderna fue el del “descubrimiento” ya que una vez determinado el conocimiento sobre la finitud de la tierra se postulaba que todo el orbe era tierra que había de ser evangelizada y los territorios aun no conocido por los cristianos debían ser “descubiertos” para su evangelización y dominio:

“El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. <Europeo> designaba entonces el status normal, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra. El término civilización era equivalente a civilización europea [...] Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea” (Schmitt, C. 54/55: 2002)

1.3 Una inserción dependiente y tutelada

Se trata de legislaciones que insertan el territorio americano y sus habitantes en la historia de Europa como un ente dependiente que ha de ser tutelado por la civilización que lo ha “descubierto”. Las leyes hacen *tabula rasa* con el mundo civilizatorio propio del continente y solo incluyen las lógicas de las comunidades en cuanto sea conveniente y funcional al orden impuesto. Los habitantes de América son obligados a escoger, bajo estas leyes, entre ser enemigos, siervos o vasallos del rey de España¹⁴. Así mismo, los

¹⁴ “Reiteradamente se ha dicho que al reconocer la Corona española como vasallos a los indios los equiparó a los españoles, siguiendo la práctica medieval castellana de no establecer distinción jurídica entre razas y credos. Independientemente de que los indios, excepto príncipes y caciques indígenas y grupos privilegiados

peninsulares que estén en América y ejerzan el dominio y privilegio de la servidumbre y vasallaje de sus pueblos a la Corona contraerán la obligación de su tutela, es decir, de su cuidado y domesticación mediante la enseñanza de la doctrina cristiana. La misión evangelizadora sería un imperativo tan importante que su omisión sería penada como herejía desde 1517 (Gallegos, J. M. 15: 1974). La base jurídica de esta inserción dependiente y tutelada se encuentra en la donación del territorio y la misión evangélica que los papas fueron postulando en diversas bulas papales¹⁵, así como en todo el pensamiento relacionado con las causas de guerra justa¹⁶. Se trata de un contrato unilateral, obligado, en donde solo se incluye a los habitantes autóctonos del continente y sus lógicas de vida si se revelan necesarias y productivas para la construcción del nuevo orden social que se ha establecido.

1.4 Un carácter contradictorio y casuístico

En la esfera de su génesis y aplicabilidad las Leyes de Indias demuestran un carácter diverso, contradictorio y casuístico propio de las legislaciones coloniales. Diverso y contradictorio porque expresa las luchas de poder en el seno del imperio castellano. Son el fruto de fuertes controversias dadas entre distintos intereses y grupos de poder que se manifiestan a través de los intelectuales y asesores de la Corona en la época. El multicitado

como los tlaxcaltecas, no fueron nunca tratados como hombres libres, sino todo lo contrario, como siervos y de que, el Derecho indiano distinguió entre república de españoles y república de indios [...] la corona desde un principio equiparó el vasallaje al pago de un tributo de cuantía considerable –tributo que en el feudalismo europeo sólo era simbólico- en beneficio del rey o que éste cedía a los encomenderos (los verdaderos vasallos), quedando así los indios en una situación de clara dependencia. El estatus de los indios en la Nueva España es de tutelaje, asemejado en términos europeos a una condición servil” (Weckmann, L. 86/87: 1994).

¹⁵ La primera bula papal que legitimaba la misión evangélica sobre las Indias fue la bula *Inter Caetera* emitida por Alejandro VI en 1493. La historia de las donaciones papales ha sido estudiada en extenso por Luis Weckman para encontrar los antecedentes de las originadas sobre el territorio americano. Su investigación arroja el origen de esta legitimación en la supremacía papal sobre las islas, véase: Weckmann, Luis (1992) *Constantino el Grande y Cristóbal Colón: estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*, México: FCE.

¹⁶ La existencia de una guerra justa legalizaba la entrada militar en los territorios y su legítima posesión. La definición de la *iusta causa* de la guerra se convirtió entonces en un debate fundamental donde se ponía en juego quién y cómo podía despojar los territorios de América. Los polos del debate fueron desde posiciones como las de Bartolomé de Las Casas que no la justificaban en casi ninguno de los casos (solamente en el caso de los propios indios que quisieran defenderse de los conquistadores, defendiendo así su idea de evangelización pacífica) hasta las de José Ginés de Sepúlveda que la justificaba casi siempre en base a la inferioridad natural de los indios. Fue Francisco de Vitoria quien, con una postura intermedia, más desarrolló esta cuestión en sus *Relecciones*. Para indagar en la materia véase el fabuloso estudio de Carmen Rovira (2004) y el de Gallegos Rocafull (pp. 130 y ss.: 1974).

cónclave de Valladolid celebrado entre 1550 y 1551 fue una de las juntas donde se debatieron los términos y alcances de estas legislaciones elaboradas para el buen funcionamiento del “nuevo mundo”¹⁷. Pese a que los argumentos esgrimidos por los intelectuales, filósofos, juristas y teólogos de la época trataran de justificarse en términos abstractos derivados de la filosofía neotomista-aristotélica desde donde se disputaba la caracterización de la naturaleza del indio, éste no era el problema fundamental de fondo. El problema de fondo era sobre cómo llevar a cabo la conquista y colonización del territorio, no se discutía sobre su legitimidad, la disputa radicaba sobre en qué términos y condiciones se legitimarían y realizaran en adelante estos actos (pues las discusiones se daban a posteriori de las conquistas). Detrás de los argumentos filosóficos que versaban sobre el grado de humanidad de los habitantes de América había encarnizadas batallas por definir cuestiones relacionadas con la naturaleza de la propiedad y la legitimidad de su dominio y posesión¹⁸. El Derecho Indiano fue así en gran medida un instrumento de legitimación, control y reestructuración del trabajo y la nueva forma de producción que se imponía en la Colonia. Cada intelectual que acudía a dichos encuentros era considerado como una voz válida dentro del imperio castellano aunque atacara algunos de sus fundamentos como hizo de forma sistemática Bartolomé de Las Casas, ¿por qué no eran silenciadas sus voces como se silenciaba y asesinaba cualquier conato de rebeldía y

¹⁷ La historiografía clásica sobre la temática ha caracterizado estos encuentros como una disputa entre los partidarios de que los habitantes de América eran humanos y los que no, como una controversia acerca de la humanidad de los indios. Esta visión estereotipada de los acontecimientos ha sido criticada tanto desde la posibilidad material de conocer realmente que se discutió en aquellos encuentros por falta de actas (Hanke, L. p. 121 y ss.: 1976) como desde el análisis minucioso del discurso humanista de los autores con posturas más radicales contra los indios (Gallegos, J. M. p. 14 y ss.: 1974). Esta visión estereotipada ha servido para situar en el centro de atención la problemática acerca del mito fundante de la modernidad que establece a los europeos y su civilización legitimada para conquistar y civilizar a su imagen y semejanza el resto de civilizaciones del mundo. La distinción entre humano y no-humano era un símil para explicar la distinción entre los cristianos y los paganos, los civilizados y los salvajes, los desarrollados y los subdesarrollados, los democráticos y los tiránicos, y todas las posibilidades de dicotomías históricas que establezcan la línea entre los superiores y los inferiores. Una línea que Frantz Fanon caracterizó como la línea del ser, debajo de la cual los conflictos se solucionarían cotidianamente con altas dosis de violencia legitimada por pertenecer a lo considerado como el Otro del civilizado, por ser parte de los *condenados de la tierra*. Pese a que compartimos el espíritu y el corazón político de estos análisis, en el caso que nos incumbe dicho estereotipo ha contribuido a situar el análisis de los debates en un campo filosófico que ha encubierto en cierta manera el campo de análisis político como trataremos de exponer.

¹⁸ Lauren Benton, investigadora en las relaciones entre el derecho y el colonialismo desde la *World History*, plantea al respecto: “Conflicts over cultural difference in the law were intertwined with disputes focusing on the control of property and its legal definition. Culture and economy were not separate entities –one prior to, or determinant of, the other. Rather than developing as a “framework” for the spread of capitalism in the period we are studying, legal institutions emerged *with* capitalism relations of production through repetitive assertions of power and responses to power” (Benton, L. 10/11: 2002)

resistencia contra el Imperio? Porque se trataba de intelectuales del poder. Todos ellos representaban alguna facción legítima con intereses en el “Nuevo Mundo” formando parte de lo que hoy podríamos denominar un *think tank* de la conquista. No estaban discutiendo realmente sobre la humanidad de los indios sino sobre cómo repartirse el pastel¹⁹.

El cúmulo contradictorio de todos estos intereses se reflejó en las Leyes de Indias, las cuales recogían tanto posiciones cercanas a los anhelos de los encomenderos como del emperador, el Papa, el clero secular, los virreyes, etc. Esta naturaleza diversa y contradictoria de estas leyes se sumaba a su carácter casuístico, es decir, su construcción y aplicación según las circunstancias y conflictos que se iban presentando²⁰. En la Colonia, como en ningún otro lugar del mundo, se hace aún más fuerte la idea de que la “letra sin

¹⁹ Bajo este punto de vista ninguno de estos intelectuales podía entonces ser presentado como un “defensor de los indios” sino como defensores de los intereses diversos del heterogéneo poder colonial. Quizás el pensador que más difícil sea de incluir en este grupo por la tradición historiográfica tan fuerte que le ha venido presentando por siglos como el “defensor de los indios” y sus ideas tan progresistas para su época sea el dominico fray Bartolomé de Las Casas. La opinión de mi profesor Mario Ruiz Sotelo expresada en su obra *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas* (2010), con cuyo título nos expresa el corazón de su idea, radica en leer el pensamiento del fraile como una filosofía anti-imperialista. Bajo mi punto de vista esto es cierto siempre y cuando interpretemos *lo imperial* supeditado a la corona real de Carlos V en su momento. Considero que una postura como la de Las Casas en una época posterior donde reinará un absolutismo regio más claro sí hubiera podido ser una postura anti-imperial. Sin embargo, considero que *lo imperial* en su época estaba entretejido por la unión, a veces contradictoria, de varios poderes bajo la idea de *Respublica Christiana*. Las Casas era un defensor del poder de la Iglesia del Vaticano, el cual promulgaba la necesidad de expandir la fe cristiana a todo el orbe. No hay en Las Casas una crítica a esta idea sino una crítica a los métodos violentos de expansión de la misma. La violencia de Las Casas es una *violencia pacífica* que aboga por una expansión lenta y segura de la fe cristiana domesticando a los indígenas mediante la educación tanto de sus líderes como popular. Su amistad con el Cardenal Cisneros (quien entre otras atrocidades mandó quemar públicamente en la plaza de Bib-Rambla millones de libros de la biblioteca de Granada, una de las más nutridas de Europa, por considerarlos herejes), su posición de exclusión frente a las poblaciones negras y musulmanas (pese a que al final de su vida se retractara y planteara que hasta a ellos habría que adoctrinarles de forma pacífica), así como su silencio frente a las revueltas populares que clamaban dignidad frente a las políticas represivas imperiales de las lógicas comunitaristas de los pueblos de la península (como lo fueron los levantamientos de los comuneros), me hacen sospechar sobre la posibilidad de que el pensamiento de Las Casas pueda ser la “máxima posibilidad crítica para un europeo en Indias” (Dussel, E. 204: 2007) o el “fundamento de los derechos humanos” (Beuchot, M. 1994). Este tipo de posiciones apologeticas del fraile pueden incurrir en no situar su pensamiento adecuadamente dentro de los márgenes del pensamiento social imperial de su época (si se quiere progresista dentro del mismo), pero además también ocultan posibilidades realmente críticas del orden como las practicadas, entre otros, por personajes como Gonzalo Guerrero. La apertura política y epistemológica que podríamos tener al situar a un personaje como Gonzalo Guerrero en el lugar de “defensor de los indios” en vez de a Las Casas aun no ha sido suficientemente explorada.

²⁰ “El derecho indiano, llamado “municipal” por algunos juristas debido a su carácter local, regulaba únicamente aquellas situaciones en el gobierno del Nuevo Mundo para las cuales no existiera precedente en el derecho castellano” (Weckmann, L. 427: 1994). Para un estudio mucho más detallado de esta característica casuística del Derecho Indiano véase: Anzoátegui, Tau (1992) *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el origen del derecho moderno*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas del Derecho.

sangre no entra”, lo que es lo mismo a decir en un lenguaje más cercano a los juristas que “la ley sin fuerza es papel mojado”. Esta realidad generó una costumbre jurídica característica hasta hoy en día en el continente que se expresa con la máxima: “se acata pero no se cumple”²¹. La abundancia en detalles que contenían las leyes indianas es reflejo de esta inercia y nos expresa la dificultad de hacer cumplir los marcos generales establecidos como pautas para las relaciones entre dominadores y dominados. Un ejemplo de esta naturaleza contradictoria ya lo encontramos en los análisis de José Carlos Mariátegui sobre la realidad peruana:

“El gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia. El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria [...] La derrota más antigua y evidente es, sin duda, la de los que reducen la protección de los indígenas a un asunto de ordinaria administración. Desde los tiempos de la legislación colonial española, las ordenanzas sabias y prolijas, elaboradas después de concienzudas encuestas, se revelan totalmente infructuosas. La fecundidad de la República, desde las jornadas de la Independencia, en decretos, leyes y providencias encaminadas a amparar a los indios contra la exacción y el abuso, no es de las menos considerables. El gamonal de hoy,

²¹ Para el caso cubano los juristas Julio Antonio Fernández Estrada y Julio César Guanche plantean lo siguiente: “Como muchos otros, el constitucionalismo cubano cuenta la historia de su particular desviación, la tradición de siglos resumida en Cuba con la frase “la ley se acata, pero no se cumple” [...] La historia específica de la dominación española sobre Cuba impuso una resistencia a la burocracia colonial y a su administración centralista en beneficio de los intereses radicados en la Isla, que respetó, al unísono, la legitimidad del derecho colonial y la inoperancia de su aplicación práctica bajo el pretexto del beneficio debido al monarca. En este discurso, se protegía al rey de la aplicación del Derecho por él mismo dictado. El argumento resultaba pragmático: el Derecho de Indias era profuso, casuístico; pero, sobre todo, sancionado para la realidad de España. Su estatuto era tan respetable como inconveniente para los intereses del dominio colonial sobre Cuba. Siendo un dilema propio de los sistemas institucionales, el procedimiento tuvo honda repercusión en la cultura política nacional” (Fernández, J. & Guanche, J. C. 125/126: 2008).

como el encomendero de ayer, tiene sin embargo muy poco que temer de la teoría administrativa. Sabe que la práctica es distinta” (Mariátegui, J. C. 70/71: 2010)

1.5 Un derecho colonial

“El colonialismo es la organización de la dominación de un pueblo por medio de la conquista militar y la imposición de un modo de vida y pensamiento. La guerra de liberación no es una búsqueda de reformas sino el esfuerzo grandioso de un pueblo, antes momificado, para encontrar su genio, para retornar su historia y volverse soberano en pensamiento y acción”

Frantz Fanon, *Por la revolución africana*

Ni el “derecho” ni las “Indias” son algo propio de este territorio conquistado por Castilla. Así como las Leyes de Indias regulan bajo una lógica externa un territorio habitado previamente por otros pueblos con otras lógicas jurídicas e institucionales y comprensiones sobre el espacio y la vida en comunidad, también lo hacen homogeneizando a sus habitantes bajo la categoría de “indígenas”. De esta forma hay que leer la construcción de la categoría del indio como sinónimo de colonizado, así como la de Derecho Indiano como sinónimo de derecho colonial. Esta homogeneización sirvió para la edificación de un principio fundamental en la sociedad colonial: la división social en dos esferas. Estas serían la “República de españoles” y la “República de indios”. Una solución contradictoria pues la misión papal de evangelización de estas tierras implicaba una inserción de sus territorios y habitantes dentro del universo cristiano. La República de indios venía a ser como una parte anexada al universo cristiano que mantenía parte de su autonomía porque precisaba de tutela. Esta fórmula permitía separar aquello que no tendría que ser en principio separable -una vez que los habitantes eran convertidos al cristianismo formaban parte todos de la comunidad cristiana- incluyendo la división racial, jurídica y política por primera vez al interior del cristianismo –anteriormente la división era entre cristianos y no-cristianos- creando una especie de grupo “intermedio”, las causas de esta fórmula pueden ser diversas²².

²² Se debaten causas materialistas –sobre todo la necesidad de mano de obra en territorio inhóspito para los cristianos- para comprender este trato preferencial hacia las poblaciones americanas –no se les podía esclavizar fácilmente, había que tutelarles, etc.- sobre los infieles considerados enemigos de la cristiandad (paganos, musulmanes, herejes, africanos, etc.). También hay debates sobre causas simbólicas –milenarismo y utopías medievales- que tratan de comprender esta categorización “intermedia” entre cristianos e infieles de

De esta forma se dividieron también las instituciones de las colonias bajo esta idea, formándose organismos y fórmulas políticas y jurídicas específicas para la República de indios. Para algunas opiniones esto constituiría parte de la tradición autonomista de los reinos y fueros de la península ibérica pero pese a la similitud e influencia en las formas se trataba de una construcción que obedece a una lógica diferente. El pluralismo político de los reinos íberos era un sistema basado en autonomías que rendían tributo al reino que sustentara la hegemonía en determinado momento histórico. De esta forma cada pueblo contaba con su propia historia e instituciones que se podían subordinar de mayor o menor forma a un poder externo en ciertos periodos. Dos son las principales diferencias de este pluralismo con el dado en la división en dos repúblicas en América. En primer lugar, en el pluralismo íbero se trataba de instituciones propias de cada pueblo que se subordinaban a otras del reino hegemónico sin perder parte de su autonomía; en el pluralismo americano las instituciones eran creadas y administradas por el poder colonial para la gestión del pueblo homogeneizado y conquistado –los “indígenas”-. En segundo lugar, el pluralismo íbero tejía una serie de jerarquías dentro de una misma civilización o universo cristiano; el pluralismo americano estaba basado en la imposición de ese universo civilizatorio al resto de pueblos y civilizaciones que habitaban el continente. Algunas de esas instituciones y fórmulas jurídicas fueron las siguientes²³:

pueblos “que parecían no tener religión” como diría Colón. Luis Weckmann sitúa esta categorización jurídica cercana a la dada a los infieles en España recogidas en las 7 partidas de Alfonso X el Sabio y en la conquista y evangelización de los guanches en las Canarias (Weckmann, 426: 1994). Ramón Grosfoguel señala la importancia de este suceso el cual interpreta como la transformación de un anterior racismo religioso –del que podías salir convirtiéndote al cristianismo de algún modo- en un racismo biológico, apunta en este sentido el impacto que tuvo esta construcción en la península: “Otra consecuencia del debate sobre los indios y el tribunal de Valladolid fue su impacto en los moriscos y marranos en la España del siglo XVI [...] el racismo religioso anti-indígena que ponía en tela de juicio la humanidad de los indios se extrapoló a moriscos y marranos cuestionando la humanidad de quienes oran al “Dios equivocado” [...] Esto último representó una transformación radical que va de la inferioridad de las religiones no-cristianas (el islam y el judaísmo) en la Europa medieval a la inferioridad de los seres humanos que practicaban dichas religiones [...] Por consiguiente, es como resultado del impacto de la conquista en el continente americano en el siglo XVI que la antigua discriminación religiosa europea islamófoba y judeofóbica antisemita que se remontaba a las cruzadas y antes, se convirtió en discriminación racial. Este es el efecto boomerang del colonialismo entrando a Europa a redefinir en términos raciales los viejos discursos de discriminación religiosa medieval” (Grosfoguel, R. 48/49: 2013).

²³ La separación metodológica entre Derecho Indiano e Instituciones Indianas ha sido una cuestión compleja dentro de los estudios de la Historia del Derecho. Comprenderemos por Derecho Indiano la regulación general del sistema colonial en la América hispana y como Institución las formas materiales en las que se manifestaba dicha regulación. Como señala el historiador argentino de las ideas jurídicas, Tau Anzoátegui, la cuestión se dificulta cuando en la práctica observamos que ambos se interpenetran, dado que la Institución

- Un grupo de procedimientos para la ocupación legítima de los territorios de los pueblos indígenas basado en la dotación y la misión papal evangelizadora que se derivaba de las discusiones sobre la guerra justa, el requerimiento, etc.
- Una serie de instituciones y técnicas pedagógicas destinadas a instruir en la “verdadera fe” y domesticar a la población indígena con especial énfasis en los hijos de los líderes y caciques indígenas que conformarían la bisagra en la distribución del poder basado en las dos repúblicas. En las de carácter popular destacaron los hospitales basados en el modelo de Vasco de Quiroga y en las especializadas en los hijos de los caciques el Imperial Colegio de Tlatelolco donde fue fundador y profesor Bernardino de Sahagún.
- Un juzgado especializado en resolver las disputas entre indios y las de españoles con indios. Institución que en México tomó el nombre de Juzgado General de Indios de la Nueva España, estudiado en profundidad por el profesor Woodrow Borah²⁴.
- Finalmente, la ordenación de una administración territorial que facilitaba la integración de las instituciones dispuestas para la dominación de la población organizada en cabildos indígenas (“autogobiernos”, Repúblicas de Indios de hecho y derecho que son origen de la mayoría de los municipios actuales de México) que serían comandados por caciques que solían haber sido domesticados en el sistema de colegios de las órdenes mendicantes y que rendían cuentas directamente a un representante del rey. Esta fórmula ha sido estudiada en profundidad para el caso de la Nueva España por Ethelia Ruiz Medrano²⁵ y por Gudrun Lenkersdorf²⁶, poniéndose el énfasis en relacionarlas con la creciente concentración de

cuenta con códigos de regulación internos y de relación con el exterior (que son también parte del Derecho Indiano), como también el Derecho Indiano regula mediante las instituciones las formas de relación entre los diferentes grupos de población. Véase: Anzoátegui, Tau (1970) “Instituciones Indianas y Derecho Indiano: Pautas para la enseñanza del Derecho Indiano”, *Revista chilena de historia del Derecho*, n° 6, pp. 49-62.

²⁴ Borah, Woodrow (1985) *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México: FCE.

²⁵ Ruiz Medrano, Ethelia (1991) *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, México: El Colegio de Michoacán.

²⁶ “La Corona determinó crear repúblicas de indios, con el propósito de recuperar la jurisdicción sobre los indios que los conquistadores, convertidos en encomenderos, de hecho se habían apropiado. En el siglo xvi, periodo de transición del feudalismo al absolutismo monárquico, resultó primordial la lucha contra el poder de los encomenderos cuyas aspiraciones señoriales no pudieron ser toleradas. Por ello el rey prefirió servirse de alcaldes indígenas como jueces locales supervisados por funcionarios estatales, para así fortalecer la

poder en manos de la Corona frente a los conquistadores y encomenderos, así como en la creación de todo un orden administrativo piramidal perfectamente escalonado²⁷

Asumidas estas cinco meditaciones estamos en disposición de afirmar que aquel pacto que Servando Teresa de Mier ubica como el origen de la sociedad americana basado en las Leyes de Indias fue un *Contrato Colonial*²⁸. Hubo un pacto, pero este no fue dado entre

jurisdicción Real. Tampoco se trató de un mero asunto piadoso para propiciar la cristianización de los indígenas, sino un principio del sistema político que iba erigiéndose en las colonias. La medida constituyó la etapa definitiva en la estrategia de la monarquía para establecer un régimen centralizado que mantuviese bajo control tanto a la población amerindia como a los colonos españoles” (Lenkersdorf, G. 219: 2010)

²⁷ “El *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese poder garantizaba [...] todo orden implica una jerarquía perfectamente disciplinada, de tal modo que las ciudades americanas entraron desde el comienzo a una estratificación que, a pesar de los cambios, fue consistentemente rígida e inspirada por los mayores o menores vínculos con el poder transoceánico [...] Los conflictos de jurisdicción fueron incesantes y simples epifenómenos de la competencia de los diversos núcleos urbanos para colocarse preferentemente en la pirámide jerárquica. Si, como asientan provocativamente los Stein, España ya estaba en decadencia cuando el descubrimiento de América en 1492 y por lo tanto económicamente Madrid constituía la periferia de las metrópolis europeas, las ciudades americanas constituyeron la periferia de una periferia” (Rama, A. 18-19: 1984)

²⁸ La elección del término *colonial* ha sido compleja. Mi estimado profesor Horacio Cerutti me advirtió sobre la posibilidad de caer en la actualidad en posiciones culturalistas cercanas a ciertos poscolonialismos celebratorios al usar este término. En gran medida estoy influenciado por la idea de “colonialidad” que plantea que la inferiorización ontológica y epistemológica sustentada en la división y catalogación de los humanos en razas atraviesa los sistemas sociales, políticos y económicos de la modernidad que emergió como sistema global gracias a la conquista de América. Estas divisiones hechas en las colonizaciones son un principio organizador de la dominación, no su última instancia. El problema de la tierra que analizó José Carlos Mariátegui no es lo mismo para el campesino indio que para el campesino mestizo o criollo, las clasificaciones coloniales pesan sobre las distintas materializaciones de la dominación hasta hoy en día. En el siguiente apartado se trata de definir el Contrato Colonial desde el único lugar que es posible caracterizarlo: su realidad material. De este modo espero poder superar la advertencia de mi profesor. Por otro lado el uso del término colonial ha sido puesto en tela de juicio para el caso de la América hispana por múltiples autores y autoras planteando que los virreinos no eran exactamente colonias. Los argumentos son diversos. Por ejemplo, para Octavio Paz la conquista y expansión hispana del cristianismo en Europa le recuerda más a las cruzadas y santas guerras que a la historia del colonialismo que sitúa en la experiencia griega, inglesa y holandesa entre otras. Su argumento es que los españoles no fueron a hacer un “Nuevo Mundo” sino a expandir el suyo propio (Paz, O. P. 33 y ss.: 1982). Por otro lado José Carlos Mariátegui concluye que no hubo casi intento de formar sociedad, a excepción de proyectos como el de las reducciones jesuitas, que es lo que caracteriza una colonia y que todo se basaba en una “fiebre de oro”. Considero que ambos tienen razón en parte pero que podrían complementarse. Octavio Paz no percibe aquí la gran distancia que hay entre las cruzadas contra *iustus hostis* como lo fueron paganos y herejes y la misión evangelizadora frente a los indígenas que propiciaba en ese contexto la posibilidad de una mayor eficiencia en el despojo de recursos materiales; y José Carlos Mariátegui no toma en cuenta el aspecto de expansión cultural en el plano de las ideas religiosas de la cristiandad como motivo adherido al despojo material. En cualquier caso, siguiendo conversaciones que he mantenido con mi profesor Ramón Grosfoguel, ambos, más Paz que Mariátegui, defienden posturas que tratan de encerrar la concepción de lo colonial dentro de la experiencia del modelo de expansión griega o inglesa negando la posibilidad de otros modelos de colonialismo basados en otras lógicas como las del colonialismo hispano en América que estamos tratando de desentrañar en estas páginas. Esta concesión que puede derivar, como lo hace en autores/as conservadores a lo largo de la historia, en plantear que en América “no hubo una colonia”, puede tener consecuencias políticas nefastas. La historia de las ideas de Nuestra América me ha enseñado que las ideas cobran vida en contextos, situaciones y sujetos concretos,

dos entidades que voluntaria o forzosamente lo construyeran y asumieran. Hubo, primero, una conquista y genocidio de la población y, paralelamente, la homogeneización de los supervivientes, la invención de su ser colectivo. El fundamento del pacto se dio en el seno de un *pachakuti* y no sólo de un conflicto interno en el seno de un pueblo o civilización (como vimos en el caso del Contrato Social), el Contrato Colonial está cimentado sobre una “revuelta o conmoción del universo”²⁹. Se inventó América y se inventaron los indígenas como bien expuso hace más de 50 años el profesor Edmundo O’Gorman, acto seguido se realizó el contrato desde esa ficción. Los conquistadores inventaron todo, tanto el contrato como su contraparte, la cual redujeron a una posición de inferioridad ontológica desde su origen y fundamento.

Cabría preguntarse, llegados a este punto de la reflexión, por qué apostar epistemológicamente por la noción de Contrato Colonial cuando hemos criticado incluso su soporte histórico: el Contrato Social. La propia noción de “contrato” parecería estar en contradicción con el sentido de “colonial”, pues no se podría establecer un contrato entre dos partes cuando una de ellas es inventada y no es libre de firmarlo. Es justo esa contradicción en la que queremos ahondar cuando proponemos el término como forma de explicar la irreverencia sobre la que se sostiene el espíritu del Derecho Indiano. Será complicado defender esta terminología pero trataremos de hacerlo porque confiamos en que explica aspectos generales de las dominaciones específicas dadas en el continente americano hacia sus pueblos originarios hasta hoy en día. No somos los primeros en plantear hipótesis semejantes, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui se refiere a la etapa colonial en su región andina como el momento del “pacto colonial”, noción con la que trata de explicar una tensa época de treguas basadas en el reconocimiento –muchas veces solo formal- y la subsunción de las diferencias dentro del sistema político del Virreinato (Cusicanqui, S. 53: 2010). No obstante, nos decantamos más por el concepto de “contrato”

es por ello que no se defiende aquí una noción de colonial abstracta que trate de resolver todos los problemas con una palabra, sino que se trata de definir desde la realidad material propia las condiciones específicas de colonialismo que se configuró a través del derecho en la conquista de América.

²⁹ “Pacha=tiempo-espacio; kuti=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación” (Rivera Cusicanqui, 44: 2010)

como ya lo ha planteado mi amigo Aitor Jiménez González³⁰ dado que para explicar esta naturaleza general de la dominación que abarcó la época colonial incide más en el aspecto de lo jurídico, el cual estuvo muy presente en las relaciones sociales entre los conquistadores y los pueblos originarios y, es más, consagraba el tipo de relaciones que estamos describiendo. Es decir, no se trataba tan sólo de pactos políticos coyunturales entre los pueblos conquistados y los conquistadores, que también los hubo, sino de un marco general de regulación de las relaciones sociales entre los occidentales y los pueblos que sometían, basado en la idea de “inferioridad natural” y “necesidad de tutela”, sancionado y legalizado en grandes compilaciones jurídicas de Derecho Indiano.

De esta manera, el concepto de Contrato Colonial no pretende generar una nueva falacia incluso más terrible que la del Contrato Social, sino que pretende ser un concepto explicativo de la realidad de una dominación social concreta y situada que desvele la naturaleza contradictoria de la esencia de la legitimación del poder y la dominación occidental sobre los territorios, espíritus y cuerpos del continente americano. Este ha sido el punto más espinoso en los debates sobre este trabajo que he mantenido con mi profesora y tutora de esta tesis, la Dra. Ana Luisa Guerrero. Su insistencia en el tema me ha impulsado –y le estoy muy agradecido por ello- a tener que reflexionarlo, sopesarlo y meditarlo en quietud y profundidad. Ella me planteaba la imposibilidad de llamar contrato a un marco que regula relaciones asimétricas que no han sido consensuadas en condiciones de voluntad y equidad. Esta hubiera sido seguramente una argumentación muy similar a la pudiera haber esgrimido J.J. Rousseau, recordemos algunas de sus reflexiones sobre la cuestión:

“Así, desde cualquier punto de vista que se consideren las cosas el derecho de esclavitud es nulo no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras esclavo y derecho, son contradictorias y se excluyen mutuamente. Ya sea de

³⁰ “El contractualismo no surgió en América como un pacto. Derecho, espada y biblia articularon un todo dominador, coactivo y violento, pero legalmente legitimado ante las leyes de Dios y de los hombres, la palabra no fue objeto de intercambio, no hubo un diálogo, no hubo argumentación y contraargumentación, no hubo conclusión, tan solo obligación. Cabe recordar en este sentido aquella conocida reunión entre los monjes franciscanos enviados por Adriano VI para evangelizar el “nuevo continente” y un grupo de mayores y sabios aztecas, podemos ver cómo se evidencia un conflicto de verdades irresolubles, en el cual, solo la fuerza podría determinar cuál verdad se impondrá. En la práctica un hecho consumado, un falso contrato entre partes, ya que desde luego no estaban en igualdad de armas” (Jiménez, A. 227/228: 2012).

hombre a hombre o de hombre a pueblo, el siguiente razonamiento será siempre igualmente insensato: "Celebro contigo un contrato en el cual todos los derechos están a tu cargo y todos los beneficios en mi favor, el cual observaré hasta tanto así me plazca y tú durante todo el tiempo que yo desee" (Rousseau, J. J. 12:1999) "Continuando así el examen de los hechos de acuerdo con el derecho, no se encontraría ni más solidez ni más verdad que en el establecimiento voluntario de la tiranía, siendo difícil demostrar la validez de un contrato que sólo obligaría una de las partes y que redundaría únicamente en perjuicio del que se compromete [...] las partes permanecerían siendo los solos jueces de su propia causa, y cada una tendría siempre el derecho de renunciar al contrato tan pronto como considerase que la otra infringía las condiciones estipuladas, o bien que las mismas cesasen de convenirle" (Rousseau, J. J. 77/81:1999)

Sin embargo, considero a esta una posición idealista si sostenemos una reflexión que tenga en cuenta la historia, la idea de contrato como analogía del origen de las relaciones sociales entre gobernantes y gobernados ha funcionado casi siempre como un dispositivo ideológico que legitima con su filosofía contractualista y su derecho relaciones de dominación, presentando relaciones de explotación como si fueran relaciones en equidad voluntarias³¹. El contrato ha sido así una de las principales ficciones políticas de la modernidad. Es desde esta concepción crítica de la idea de contrato social en la historia desde donde creo que se puede plantear la noción de contrato colonial en la génesis del poder occidental en el continente, donde se presentaron, sancionaron y legalizaron en grandes tratados jurídicos relaciones de dominación coloniales que fueron presentadas como relaciones de caridad, tutelaje y misión sagrada civilizadora. El contrato colonial expresa esta idea: sometimiento de la vida disfrazado de ayuda caritativa, y es colonial porque se ejerce desde una civilización a otra y no dentro de una misma como sucede en la falacia del contrato social. Es más, sin contrato colonial no habría habido posibilidad de contrato social, siendo el contractualismo una teoría reverdecida al calor de la conquista de América y definitivamente creada desde sus consecuencias: la acumulación de riquezas y ganancias mediante el despojo y la explotación que posibilitaron la acumulación de poder en los soberanos europeos necesaria para que un señor como Thomas Hobbes pudiera

³¹ No puedo caer en un purismo metodológico y dejar de admitir que también en ocasiones muy importantes, como la legitimación de la independencia mexicana esgrimida por Servando Teresa de Mier, las ideas contractualistas han tenido su función emancipadora y revolucionaria. Las ideas siempre han de ser interpretadas a la luz de cada contexto histórico, pero bajo mi punto de vista la mayor parte de su utilización en la historia ha sido claramente en favor de la legitimación y la reproducción del dominio de unos sobre otros.

soñar y teorizar la posibilidad y los orígenes de un estado absoluto³². En los siguientes apartados exploraremos la expresión y construcción concreta de esta idea del contrato colonial en las estructuras políticas y económicas, los acontecimientos sociales y la filosofía política que se generó históricamente en nuestro continente desde su conquista.

Terminaremos esta reflexión con una suculenta cita. Frente a la defensa estratégica que vimos en el contractualismo de Servando Teresa de Mier, donde la ruptura del pacto social originario ubicado en las Leyes de Indias podía suponer la legitimación del grito de independencia, un pensador coetáneo, oriundo de los rumbos del Río de la Plata, Mariano Moreno, desenmascaraba la naturaleza colonial y opresora de este pacto, como hemos tratado de hacer en estas líneas, de manera magistral³³:

“la constitución que se dictara, no podría ser el Código de **las leyes de Indias**, porque éstas “no se hicieron para un estado y nosotros ya lo formábamos”, porque **habían sido calculadas para oprimir, para rebajar, para degradar** [...] ¿Podrá llamarse nuestro código el de esas leyes de Indias **dictadas para neófitos**, y en que **se vende por favor de la piedad lo que sin ofensa de la naturaleza no puede negarse a ningún hombre?**

Un sistema de comercio fundado sobre la ruinoso base del monopolio, y en que la franqueza del giro y la comunicación de las naciones **se reputa un crimen que debe pagarse con la vida**; títulos enteros sobre precedencias, ceremonias, autorización de los

³² De una forma similar, sin tener una noción positiva e idealista de la idea contrato social y enfrentándose a la teoría liberal, Carol Pateman acuñó la noción de “Contrato Sexual”. Esta idea trata de desvelar por un lado el ocultamiento de la naturaleza patriarcal de la teoría del contrato social y, por otro lado, visibilizar la historia ocultada revelando el papel subordinado de las mujeres en dicha teoría. Nuestro ejercicio continuaría este trabajo crítico explorando la ocultación del dominio colonial hacia los pueblos no occidentales dentro de la teoría del contrato social, donde al modo de Pateman estaríamos explorando la cuestión del ocultamiento del marcador jerárquico racial como ella lo hace con el sexual. Consideramos esta obra brillante y muy interesante y lo único que podríamos lamentar en ella es cierto eurocentrismo cuando pretende narrar “la mitad oculta de la historia del contrato social”, pues su rescate sólo se refiere a la experiencia histórico social de las mujeres occidentales sin referirse al ocultamiento que esta teoría hace de los pueblos y mujeres colonizadas no occidentales que constituyen la mayor parte de la población del planeta. Véase: Pateman, Carol (1995) *El Contrato Sexual*, Barcelona: Anthropos.

³³ Estas líneas de Mariano Moreno son un gran hallazgo que surge de seguir los consejos de Boleslao Lewin: “Y en lo que respecta a las tan ensalzadas por tirios y troyanos leyes de Indias, en vez de rebatir sus ditirambos con epítetos, formularé estos interrogantes: ¿Prohibían la esclavitud? ¿Eliminaban la servidumbre de los autóctonos? ¿Proscribían la Inquisición? ¿Declaraban la igualdad de los integrantes de las castas de sangre mixta? Aunque me abstengo de toda respuesta, me permitiré aconsejar a los que dudan de mis afirmaciones que consulten los escritos de Mariano Moreno. Allí encontrarán abundante material sobre las verdaderas características de la legislación indiana” (Lewin, B. 10/11:1982)

jueces; pero en que ni se encuentra el orden de los juicios reducidos a las reglas invariables que deben fijar su forma, ni se explican aquellos primeros principios de razón, que son la base eterna de todo derecho, y de que deben fluir las leyes por sí mismas, sin otras variaciones que las que las circunstancias físicas y morales de cada país han hecho necesarias; **un espíritu afectado de protección y piedad hacia los indios, explicado por reglamentos, que sólo sirven para descubrir las crueles vejaciones que padecían**, no menos que hipocresía e impotencia de los remedios que han dejado continuar los mismos males, a cuya reforma se dirigían; que los indios no sean compelidos a servicios personales, que no sean castigados por capricho de sus encomenderos, que no sean cargados sobre las espaldas; a este tenor son las solemnes declaratorias, que de cédulas particulares pasaron a código de leyes, porque se reunieron en cuatro volúmenes; y he aquí los decantados privilegios de los indios, que con declararlos hombres, habrían gozado más extensamente; y **cuyo despojo no pudo ser reparado sino por actos que necesitaron vestir los soberanos respetos de la ley, para atacar de palabra la esclavitud, que dejaban subsistente en la realidad**. Guárdese esta colección de preceptos para monumento de nuestra degradación, pero guardémonos de llamarlo en adelante nuestro código; y no caigamos en el error de creer que esos cuatro tomos contienen una constitución ; sus reglas han sido tan buenas para conducir a los agentes de la Metrópoli en la economía lucrativa de las factorías de América, como inútiles para regir el estado que, como parte integrante de la monarquía tiene respecto de sí mismo iguales derechos que los primeros pueblos de España” (Moreno, M. 44/275: 1915, negritas mías)

2. La materialidad: un pluralismo jurídico, político y social efectivo al orden

“La convivencia de comunidad y latifundio en el Perú, está, pues, perfectamente explicada, no sólo por características del régimen del Coloniaje sino también por la experiencia de la Europa feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada. El latifundista le imponía la ley de su fuerza despótica sin control posible del Estado. La comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes había sido la célula misma del Estado que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje la petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino”
(Mariátegui, 36:2010)

Es común encontrar la aseveración de que en la época colonial los pueblos indígenas gozaban de mayor autonomía y respeto a sus formas de vida. Tanto desde las

investigaciones académicas como desde los movimientos sociales se ha venido reivindicando esta cuestión, ya que desde el siglo XIX hasta la actualidad una estrategia de reivindicación muy frecuente por parte de los pueblos fue la presentación y defensa de los derechos y propiedades comunales –títulos primordiales- que las comunidades gozaban en la Colonia y que con las independencias fueron abolidas. Considero que en cierta medida esto es cierto. Una vez realizada la conquista, genocidio, despojo, desplazamiento y homogeneización de los pueblos que habitaban el continente, los virreinos hispanos aplicaron un sistema de poder basado en fórmulas plurales de poder que eran comunes en el mundo cristiano y la península ibérica en esa época y que terminaron configurando la identidad de los pueblos indígenas hasta la actualidad³⁴.

Las reivindicaciones actuales y estudios sobre el pluralismo jurídico y político, en su mayoría, parecen tomar esta fórmula como sinónimo de un proceso de emancipación y/o liberación de los pueblos³⁵. Sin embargo decir “pluralismo” no es sinónimo de sociedad

³⁴ “Desde el punto de vista del Estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de “dos repúblicas” que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio, no como un espacio inerte donde se traza la línea de un mapa, sino como jurisdicción, o ámbito de ejercicio del propio gobierno. En el programa mínimo de muchas movilizaciones anticoloniales indígenas, de 1572 hasta hoy, pueden descubrirse las huellas de esta antigua percepción. De esta manera, a pesar de la desigualdad de condiciones, la violenta *pax toledana* acabó generando una nueva normatividad, de la que no estarán ausentes las concepciones indígenas acerca del buen gobierno” (Rivera Cusicanqui, S. 46:2010)

³⁵ El pluralismo jurídico y la “interlegalidad” es en la actualidad latinoamericana un campo muy fecundo de producción académica y política. Sería imposible en este espacio delinear todas sus corrientes y usos que se dan desde variadas disciplinas y luchas políticas en nuestro continente. En México ha sido muy trabajado desde la antropología (María Teresa Sierra, Victoria Chenaut, Leif Korsbaeck, etc.) y en el Cono Sur, sobre todo en Colombia, Brasil, Ecuador, Venezuela y Bolivia, también desde las ciencias políticas y jurídicas en relación a sus procesos de transformaciones constitucionales contemporáneas, (Wolkmer, A. C. 2003; César Rodríguez Garavito, Rodrigo Uprimny, Mauricio García Villegas, etc.). Pese a la gran pluralidad de enfoques y teorías dadas en el seno de estas corrientes de investigación, predomina, bajo mi punto de vista, una gran tendencia: el estudio de la pluralidad jurídica contemporánea relacionada con la acción de los sujetos colectivos excluidos e inferiorizados organizados en movimientos sociales para su reconocimiento e inclusión dentro de las dinámicas políticas y jurídicas del Estado. De esta forma se pretende superar la discriminación jurídica y política así como la visión monista y estatista del Derecho predominante en nuestros países. Personalmente, aunque necesitaría más espacio para explicarlo con el rigor y detenimiento necesario, me deslindo en gran medida de la mayoría de los aportes de estas corrientes los cuales considero que arrastran en el fondo de sus propuestas una visión muy liberal y paternalista hacia estos sectores “excluidos” basada en las ideas de “inclusión” y “reconocimiento” ligadas a los movimientos por las “democracias participativas”. Como se trata de visibilizar en este texto, hace 500 años ya fueron implantados en el continente sistemas jurídicos y políticos plurales que reconocían y ejercían políticas de diferencia (más allá del multiculturalismo) para organizar el trabajo, la dominación y saqueo del continente, una “inclusión”

más inclusiva. Ya hemos apuntado líneas más arriba acerca de la diferencia fundamental entre la génesis y naturaleza del pluralismo en el interior de las sociedades ibéricas y el que fue impuesto en la América hispana bajo los principios de homogeneización, separación social, desplazamiento espacial, domesticación y tutela de sus habitantes. Como también nos hemos preocupado sobre una pregunta substancial acerca de por qué, pese a que este contractualismo colonial tuviera sus límites y formara parte de la estrategia de conquista y colonización, los demás pueblos “infieles” (africanos, árabes, paganos, herejes, etc.) no gozaron de unos privilegios semejantes. Dijimos que habían existido tesis materialistas y simbólicas acerca de este hecho, pero se trata de esferas solamente separables en un ejercicio intelectual abstracto, la historia nos las presenta siempre de forma concreta e integrada. En este epígrafe trataremos de arrojar más luz sobre estas cuestiones.

A los análisis sobre la mayor autonomía colectiva de los pueblos indígenas en el periodo colonial se le ha sumado la opinión de algunos autores (Paz, O. 32: 1983) que plantean además que en dicho periodo la estabilidad política fue mayor. Bajo nuestro punto de vista esta apariencia de quietud y constancia del orden público encubre una tensión permanente expresada de modos que no siempre responden a estrategias violentas como los levantamientos. Los pueblos indígenas trataron de transformar la subordinación impuesta de múltiples formas incrustadas en la cotidianeidad, cada querrela sobre una cuestión cultural, religiosa, matrimonial, etc. expresaba a su vez estrategias de recuperación de títulos colectivos de la tierra o de formas de vida comunes que habían sido negadas. Aunque las revueltas también fueron una opción y cuando llegaron a poner en cuestión la raíz de la subordinación a la que les sometía el pacto y el orden general de las cosas fueron reprimidas de una forma muy violenta y simbólica para renovar sobre la memoria de los/as rebeldes la noción de derecho de conquista como hecho inaugural del sistema social de la Colonia³⁶. Analizaremos ahora tres de las características que bajo nuestro punto de vista son esenciales en la expresión material del Contrato Colonial:

de los “excluidos” que desactivaba la posibilidad de liberación real de los pueblos y les hacía “partícipes” de su propia exclusión.

³⁶ “El código metafórico de la violencia tendrá también significados que transmitir a los rebeldes indios de ayer y de hoy. La forma escogida para la muerte de los principales cabecillas de la rebelión fue, bien el descuartizamiento, o la decapitación e incineración. En el primer caso, los miembros cercenados del cuerpo castigado, fueron esparcidos por toda la geografía de la rebelión y en el segundo, sus cenizas fueron echadas

2.1 Fagocitación y herencia

El imperialismo hispánico se expandió en América, generalmente, mediante la fagocitación de las estructuras sociales, políticas, económicas y espirituales de sus pueblos y comunidades. Allí donde había un núcleo de poder civilizatorio (aztecas e incas) se instalaba el centro de poder virreinal (México y Lima); allí donde había grandes centros espirituales (Tenochtitlan) se instalaban encima iglesias y catedrales; allí donde había importantes flujos mercantiles (tierras muiscas) se establecieron guarniciones militares y ciudades financieras (Bogotá). Esta forma de actuar estaba guiada por un pragmatismo material dado que las fuerzas de los conquistadores no eran tan grandes como para generar estructuras totalmente nuevas de dominio. A éste se le aunaba un pragmatismo simbólico que existía desde hacía mucho tiempo en la historia de la expansión de la Iglesia católica y que puede resumirse en una máxima de Gregorio el Grande, quien en el proceso de evangelización de los anglosajones en el siglo VI dijo a sus enviados: “no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizarse con el cristianismo” (citado en Weckmann, L. 191: 1994). La efectividad de este modelo de invasión dirigido a los pilares más profundos de las civilizaciones conquistadas fue asombrosa y estuvo ligada a un gran manejo de las relaciones diplomáticas y el aprovechamiento de los conflictos preexistentes entre los pueblos³⁷. La constatación de estos hechos y prácticas no tiene que entenderse como una simple apropiación del excedente y poder de estructuras sociales previas, sino que se trata de una *refuncionalización* de ciertos aspectos de las mismas (sólo los más adecuados) a las nuevas lógicas que venían a imponerse.

a los ríos. En estas ceremonias españoles y criollos –y también una significativa porción de mestizos e indios aculturados, ya sea por miedo o convicción- renuevan su noción del derecho de conquista como hecho inaugural –renovado periódicamente-, basado en la ruptura de la organicidad interna de la sociedad dominada” (Rivera Cusicanqui, 52: 2010)

³⁷ Hay quienes aseveran que la principal causa de la conquista fue la superioridad armamentística de los europeos ligada al manejo del hierro. Basta una leve mirada a la conquista de México (donde el apoyo de los tlaxcaltecas fue fundamental) o Perú (donde el conflicto entre Huáscar y Atahualpa había dividido el sistema político) para desarmar estas hipótesis.

En los últimos tiempos cierto marxismo, heredero de la peculiar lectura que Bolívar Echeverría hacía de la obra de Marx como una crítica a la modernidad en su totalidad, viene planteando que este modo de colonización produjo de alguna forma una expansión de una modernidad alternativa a la que terminó imperando a nivel global –la modernidad capitalista heredera de la Reforma protestante- y que aun pervive en el imaginario y cotidianeidad del continente. Se trataría de una *modernidad barroca*, también capitalista, pero más inclusiva de los habitantes autóctonos del continente y sus formas de vida dentro del universo católico de interpretación del universo y con una potencia crítica hacia el orden³⁸ (Echeverría, B. 2001).

La herencia e influencias de las formas de conquista y colonización en América han sido debatidas pero aún constituyen un campo de estudio fértil. Las posiciones son variadas y van desde aquellas que plantean una fuerte continuidad (Weckmann, 1994; Grosfoguel, 2013), siendo la conquista de América una expansión de las cruzadas, la guerra contra los moros en la península ibérica, el despojo de las tierras comunes, la destrucción de sistemas de conocimiento, etc., a las que inciden en su carácter novedoso (Taboada, 2004; Schmitt, 2002), planteándola como la primera conquista moderna donde las nociones medievales del tiempo, el espacio y el saqueo eran pronto reducidas a remotos relatos y leyendas, dándose formas y lógicas coloniales nuevas y específicas para el contexto. En cualquiera de los casos casi todos los análisis aceptan que la conquista de América fue un acontecimiento histórico que desplegó la posibilidad de apertura y expansión de la modernidad y que existió continuidad con procesos de conquista anteriores, lo que se debate son los alcances y fortalezas de estas continuidades. Todas las posturas estarían de acuerdo en afirmar que los principales fundamentos ideológicos de las prácticas

³⁸ Considero que se ha interpretado de manera forzada a Bolívar Echeverría cuando se plantea que lo barroco es sinónimo de resistencia, pues pese a constituir un modelo de modernidad más inclusivo continua siendo un orden que subordina la alteridad, un “pluralismo efectivo al orden”, idea que en este apartado queremos definir. Bajo mi punto de vista más que una posibilidad crítica es un despliegue de formas culturales de supervivencia en un medio hostil como expresa el propio Bolívar en la siguiente cita: “La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que se manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la vigencia de una modernidad alternativa. El *ethos* barroco, como los otro *ethe* modernos, consiste en una estrategia de hacer vivible algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, B. 15:1998)

conquistadores estuvieron implícitos en la historia anterior de los hispanos, pero que con el tiempo tomaron sus propios rumbos y desarrollos.

2.2 Encomienda y latifundio

A mediados del S. XX se plantearon interesantes debates que trataba de caracterizar el modo de producción del periodo colonial americano. André Gunder Frank, Kalki Glauser, Luis Vitale, Agustín Cueva, Ángel Palerm y muchos y muchas más contribuyeron a este análisis que fue fundamental para historiar los orígenes de la situación de dependencia de las naciones americanas frente a los países “centrales” en el capitalismo global. De este modo se trataba de complementar las teorías de Marx acerca de los modos de producción en lugares y momentos históricos que él no había podido estudiar, complejizando de esta forma su análisis sobre el capitalismo como sistema económico mundial. Pese que no hubo un consenso sobre como categorizar la época, todos los autores y autoras enjuiciaron la encomienda como germen del latifundio y del modelo primario exportador, por lo tanto, elemento fundante del capitalismo dependiente latinoamericano.

Luis Weckmann encuentra los orígenes de la encomienda americana en la conquista castellana de Al-Andalus (711-1492):

“La encomienda nació en la España de la Reconquista [...] como una forma de donación o merced de tierras que los reyes hacían a los caballeros, los prelados o las órdenes militares [...] de las cuales heredaría muchos rasgos característicos la encomienda indiana [...] comprendía la obligación de prestar el servicio militar de un jinete y un infante (que en la Nueva España Cortés y luego la Corona exigirían a los encomenderos) y la de entregar al rey dos tercios de los tributos recibidos” (Weckmann, Luis 422:1984).

La encomienda fue la primera piedra en la edificación de la sociedad colonial, el primer símbolo de la cristalización de la pretensión hispana de colonizar el continente. Ya no se trataba sólo de saquear los recursos del territorio sino de ponerlo a producir. Los castellanos habían llegado para quedarse. La colonización hispana se diferenció de otras consideradas por la historiografía como más “clásicas”, como la griega, la fenicia y hasta la

anglosajona, por preocuparse de incluir en su plan a la población. De esta forma la encomienda fue la primera célula de la sociedad colonial. A los primeros conquistadores más avezados de América –legitimados generalmente bajo el título jurídico de “adelantados”- se les fueron otorgando una serie de indios en “encomienda” en territorios concretos, esto no quería decir que les otorgaran la propiedad de las tierras como casi siempre se ha entendido, cuestión que el profesor Silvio Zavala ha luchado toda su vida por demostrar (Zavala, 1940), sino que se les hacía gobernadores temporales de la zona a cambio del pago de un tributo y el cuidado y evangelización de los indios que quedaban bajo su mandato. En la encomienda los indios a cambio de trabajar para el encomendero tenían derecho a ser tratados de forma digna e instruidos en la “verdadera fe”. Fue la primera unidad social que incluía tanto aspectos políticos y económicos productivos como simbólicos, espirituales, etc. Fue pensada como una entidad autónoma, unidades totales que constituían las células del todo, la sociedad colonial estaba contenida en ellas y ellas en su conjunto eran la sociedad colonial.

Sin embargo esta estructura, que era una distribución pensada para avanzadas territoriales en espacios de guerra, pronto perdió su razón de ser para la Corona a medida que se fueron instalando los virreinos de manera más estable. El imperio castellano consideraba que los propios caciques indígenas podían fungir, quizás mejor y más eficientemente, el papel que cumplían los encomenderos –organizar los tributos-, dejando la tarea evangelizadora a las órdenes eclesiásticas que iban arribando al continente. Los encomenderos se comenzaron a percibir entonces como un grupo de poder capaz de proclamarse dueños de los territorios y erigirse en autonomía siguiendo la tradición de los fueros hispanos (cosa que sucedió en numerosos levantamientos). La acción de denuncia de algunos frailes acerca de los abusos que ejercían sobre sus indios encomendados fue uno de los puntos fundamentales para que la Corona pudiera deshacerse legítimamente de este grupo social que le había abierto las puertas hacia la colonización de América y al mismo tiempo aborrecía.

El espíritu de esta primera célula colonial prosperó y, como sucedió en Andalucía, es hasta nuestros días una importante fuente de origen de nuestros latifundios. La encomienda no desapareció, se transformó. La servidumbre legal a la que estaban sometidos los indios en

las encomiendas evolucionó hacia el peonaje, donde mediante un sistema de endeudamiento y despojo de las tierras los indios eran de nuevo sujetos al trabajo de la tierra ajena de forma indefinida, fue por ello que José Carlos Mariátegui nos dijo al respecto:

“El problema del indio es el problema de la tierra [...] Las expresiones de feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio” (Mariátegui, 24/25: 2010)

La encomienda y sus versiones liberales posteriores materializadas en las haciendas y los latifundios pese a tener en la servidumbre una constante tuvo diversas versiones adaptadas a cada contexto político y productivo. Se diferenciaron en los grados de explotación sobre la población local, el tipo de tributos y/o servicios que había que entregar a la Corona (más tarde al mercado global), etc. Se han solido contraponer con las reducciones jesuitas donde los frailes fungían de tutores y respetaban las costumbres y culturas locales de los indios los cuales eran libres de irse si querían del lugar.

Las reducciones llegaron de esta forma más “pacífica” a convertirse en grandes centros productivos de materias primas como fue el caso de las reducciones del Paraguay, los llamados “imperios del mate”. Sin embargo, el espíritu de la célula social, aunque menos nocivo, seguía siendo el mismo, una célula de producción de materias primas y conversión de los indios a la “verdadera fe”. A los jesuitas, por ser una orden eclesiástica, se les exigía un menor tributo que a los encomenderos por lo que pudieron fiscalizar de forma más efectiva el excedente productivo y así expandir sus reducciones de forma considerable hasta convertirse en un poder económico y político imponente en algunas regiones.

Por esta razón, aunada a la crítica de su método evangélico que trataba de buscar un punto de equilibrio entre las espiritualidades cristianas y las indígenas, se fueron convirtiendo en un grupo indeseable para la Corona que, pese a que le había sido tremendamente útil para establecer el poder colonial en el continente, terminó expulsándolo del mismo.

2.3 Colonialismo interno y mestizaje colonial

El papel de los intermediarios fue fundamental para la organización del sistema, pese a que se separaba a nivel discursivo en dos esferas la realidad –repúblicas de españoles e indios- estaba organizado por una complejísima red de siervos, vasallos y señores en donde la clasificación racial jugaba un papel fundamental en la distribución del lugar de cada colectivo en la economía política de la sociedad colonial. Las pinturas de castas supieron expresar esta cuestión tratando de clasificar según el origen racial la multitud de “mezclas” que se daban cotidianamente y que producían una complejidad legal añadida al pluralismo jurídico de la colonia en donde los diferentes regímenes legales ya no podían entenderse como una serie de compartimentos totalmente diferenciados³⁹. Esta necesidad de clasificación, como ya hemos apuntado en cierta manera, no era necesaria anteriormente en un universo donde las poblaciones se dividían entre cristianos y no-cristianos. Dentro de los cristianos también funcionaban jerarquías de poder vinculadas al esclavismo, los sistemas estamentales, etc., a pesar de ello la cuestión racial no era en ellos una cuestión tan fundamental, más importante era la familia de procedencia o la capacidad adquisitiva.

El derecho hispano-indiano estaría así forzado tanto a regular el marco jurídico en el que se establecerían las relaciones entre diversos regímenes legales reconocidos (el del virreinato, la Iglesia, las comunidades indígenas, etc.) como a improvisar legislaciones para el dominio y clasificación del surgimiento de nuevos grupos sociales (criollos y mestizos). La fórmula emanada de la experiencia concreta seguiría el ejemplo de la separación en repúblicas (aun sin formar nuevas repúblicas para criollos y mestizos) y establecería derechos y obligaciones específicas para cada colectivo sobre la marcha, de forma casuística. La trampa jurídica que hacía posible la estabilidad de este orden consistía en generar una serie de jerarquías legales internas en las que cada grupo se encontraría por

³⁹ “Plural legal orders have more often than not been represented as comprising sets of “stacked” legal systems or spheres [...] legal ideas and practices, legal protection of material interest, and the roles of legal personnel (specialized or not) fail to obey the lines separating one legal system or sphere from another. Legal actors, too, appeal regularly to multiple legal authorities and perceive themselves as members of more than one legal community” (Benton, L. 8: 2002) Para una visión de cómo los pueblos indígenas aprovechaban estas confusiones de forma estratégica en el caso de México véase: Owensby, Brian (2008) *Empire of law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press.

encima del siguiente fomentándose que siempre se tratara de alcanzar al de arriba y de desdeñar al de abajo. El caso de los criollos es muy ilustrativo. Como es ampliamente sabido las restricciones legales para la ocupación de altos cargos políticos que tuvieron los criollos en el periodo colonial fue uno de los detonantes de las revueltas que dieron lugar a las independencias, en ellas los criollos apoyaron algunos de los intereses de mestizos e indígenas como una forma de aunar fuerza para tomar el poder, sin embargo durante la época colonial apoyaron generalmente a los hispanos cuando estallaban revueltas indígenas como las de Túpac Amaru II.

Esta tesis ha sido elaborada por Silvia Rivera Cusicanqui bajo el concepto de “mestizaje colonial” (p. 45 y ss.: 2010) donde se pone especial énfasis en el análisis de los grupos intermediarios cuya condición ambivalente sería la de colonizados/colonizadores a un mismo tiempo y jugarían un papel fundamental en la estabilidad del orden colonial. Para la autora esta tesis no tendría sentido sin el complemento de la elaboración del concepto de “colonialismo interno”, que lo toma de la elaboración planteada por el profesor Pablo González Casanova, que da cuenta, desde un punto de vista marxista, de la problemática estructural y económica en la que estaba inserto este mestizaje colonial hasta nuestros días. En él las burguesías locales criollas latinoamericanas desde que tomaron el poder siguen reproduciendo las raíces de las dominaciones anteriores de forma que en un nivel internacional siguen siendo burguesías subordinadas a las de los países “centrales” (argumento base de las teorías de la dependencia) mediante la explotación de las poblaciones subalternas heredadas del sistema colonial –indígenas y mestizos- (argumento base del “mestizaje colonial” y el “colonialismo interno”⁴⁰). Este concepto sirve para trazar la continuidad de la opresión de clase atravesada por la segregación racial que se impuso en la Colonia hasta nuestros días, agravada incluso por el fetiche de la “ciudadanización”,

⁴⁰ El colonialismo interno surge como concepto académico en un artículo de C. Wright Mills en 1963 (González Casanova, P. 2006: 8) aunque viene siendo una cuestión cuya idea fundamental –hay un colonialismo interno en los estados hacia ciertas de sus etnias y/o pueblos que se alinea y coadyuva al imperialismo entre naciones- tiene una larga data que deviene del pensamiento de autores como Vladimir Illich Lenin y José Carlos Mariátegui (González Casanova, P. 2006: 8). Pablo González Casanova ha desarrollado este concepto desde una propuesta de análisis que parte de la ciencia política en relación a la posibilidad de autonomía y autodeterminación de estas etnias y/o minorías. Para la complementación de la idea en el caso americano tal como aquí la exponemos sería más aconsejable revisar la elaboración teórica del concepto por parte de Rodolfo Stavenhagen (1968) quien lo elabora desde la realidad de las comunidades indígenas actuales de México y Guatemala desde la perspectiva de su relación económica estructural y cultural con los ladinos (mestizos) y los grandes terratenientes criollos.

la igualdad y la abolición de los pocos privilegios que las comunidades indígenas mantenían como colectivos en el periodo colonial. De esta forma se pone en evidencia cómo la división interna atravesada por el colonialismo en el seno de las naciones americanas es la condición de posibilidad para que éstas continúen en relación de dependencia con los estados “centrales” en alianza con organismos transnacionales surgidos en la actual fase del capitalismo⁴¹.

El aspecto que más nos interesa resaltar en relación a este concepto insertado en la realidad de nuestra historia es el referido a la inclusión de las comunidades indígenas americanas en la sociedad capitalista global como productores de materias primas baratas para los sectores occidentales. De esta manera se pueden mantener en cierta medida sus modos comunitarios de producción, por ejemplo, del maíz, que es llevado a bajo coste a los mercados mediante lo que se conoce como el coyotaje o el sistema dominical (Aguirre Beltrán, A. 1979), en donde se establece una forma local de control basada en pequeños poderes concentrados en las cabeceras municipales que controlan comunidades dispersas como si fueran sus satélites ejerciendo de puente con el poder central. En lenguaje marxista podríamos decir que no se establece una *subsunción real* de las comunidades al capital ya que no existe una relación de capital-trabajo, de salarios, proletariados y dueños de los medios de producción en su interior, sino que hay una *subsunción formal* al incluirlos en el sistema mediante la violencia que los intermediarios –coyotes- ejercen al arrebatarles la mayor parte de su producción a bajo coste para los mercados⁴². Una *heterogeneidad*

⁴¹ Para analizar las continuidades del colonialismo en la historia de América Latina han existido otros acercamientos desde los conceptos de “sincretismo” y/o “yuxtaposición”. Bajo mi punto de vista el acercamiento mediante la concepción de “colonialismo interno” es más adecuada tanto epistémica como políticamente. “Sincretismo” y/o “yuxtaposición” corren el riesgo de presentar los elementos culturales como esferas autónomas que se superponen. Mi profesor Mario Magallón Anaya nos ilustraba esta cuestión en sus clases mediante la metáfora de los estratos arqueológicos en donde se puede establecer la diferenciación entre unas épocas y otras, sin embargo eso no era posible de hacer en el campo de las ideas y culturas humanas donde la interpenetración era algo mucho más complejo. Además se trata de acercamientos que también corren el riesgo de encubrir las jerarquías internas de dominación –bajo una idea de “mezcla” despolitizada- que aun funcionan bajo el mismo espíritu aunque se hayan transformado sus retóricas.

⁴² Ángel Palerm caracteriza para el caso mexicano este proceso trabajado en el nivel continental por teóricos dependentistas marxistas como Ruy Mauro Marini (1979). Bajo su punto de vista esta organización de la economía en la época colonial, dirigida sobre todo a la extracción de plata para la conformación del capitalismo y la subsunción real en los países del “centro”, estaba dirigida por el Estado –y no por la mano invisible del mercado- y todas las propuestas y sistemas jurídicos, burocráticos, de administración territorial, evangelización, etc. estaban destinados a cumplir con este fin. De manera que este “colonialismo interno” sería la organización política que resultaría de la inserción dependiente en el sistema capitalista global. En

histórico-estructural como la ha caracterizado Aníbal Quijano donde la pluralidad de modos de producción es eficiente al despojo, a la acumulación originaria de capital para la creación de las sociedades capitalistas centrales. El Derecho Indiano ratifica este sistema mediante la defensa de los aspectos comunitarios que le son eficientes mediante una trampa basada en la lógica de los derechos y obligaciones: a cambio del respeto a ciertas formas comunitarias de los pueblos indígenas así como de la tutela que ejerce el poder colonial para “el bien” de estos pueblos mediante diversas instituciones, los pueblos han de servir al poder con tributos y trabajo, obligados, como forma de “restitución” de la “bondad” y “caridad” de los conquistadores.

Lauren Benton ha propuesto una interesante metáfora astronómica para explicar el orden legal plural dado en los contextos coloniales. Podemos elucubrar que imagina un sistema geocéntrico (donde la tierra, el centro, sería la civilización o cultura dominante) y el resto de esferas (civilizaciones y culturas dominadas) vendrían a trazar órbitas a su alrededor. Ante las inconsistencias posibles del sistema (salida de órbita de alguna esfera, posibilidad de cambio de centro, etc.) habría que retornar a la fe en la creencia de que es el mejor de los sistemas posibles para su mantenimiento:

“Mapping the plural legal order thus takes on the feel of early astronomy, with its attempts to plot heliocentric orbits on an imagined geocentric solar system - What is required, ultimately, is a return to faith to account for the inconsistencies” (Benton, L. 8: 2002)

Nosotros nos inclinamos más por la metáfora de los “tutores” usados en el ámbito de la agricultura⁴³. Es posible encontrar en esta imagen imagen la metáfora de esta expresión material del *Contrato Colonial*. Estos palos sumergidos en la tierra a la altura de las raíces

sus propias palabras: “Rosa Luxemburgo demostró que el capitalismo no es, ni puede ser, un sistema autosuficiente; su reproducción ampliada se explica sólo por medio de la explotación incesante de otras formaciones socioeconómicas. El capitalismo puro no existe más que como un tipo ideal, o sea, como un modelo construido con propósitos analíticos, tal y como lo advirtió Marx. En la realidad histórica, el modo capitalista de producción se presenta siempre articulado con otros modos de producción, ya sea en el seno de una formación socioeconómica concreta o dentro del sistema económico mundial. En consecuencia, la formación colonial mexicana, lejos de representar una anomalía estructural o un caso de marginalidad y de retraso histórico, es parte indispensable del proceso general de formación y desarrollo del capitalismo, y sólo así puede ser bien analizada y comprendida” (Palerm, A. 6: 1976)

⁴³ Le debo a mi profesor Horacio Cerutti esta metáfora. Cuando le presenté la idea de mi proyecto de investigación donde trataría de abordar la lógica y repercusión de la tutela jurídica sobre los pueblos indígenas de América a él le recordó a cuando de niño colocaba tutores en los cultivos de su Argentina natal.

de las plantas marcan, desde su nacimiento, el camino que han de recorrer en su crecimiento. Las plantas a veces siguen al tutor de forma más o menos armoniosa; en otras ocasiones, se aferran tanto a él que consiguen hacer que se tuerza y cambie su rumbo; otras veces, escapan de él como pueden, ramificándose hacia otras direcciones. Pero, en todas las ocasiones, están ligadas de algún modo a su orientación. El imperio de la cristiandad puso tutores, en mayor o menor medida, en las raíces de todos los pueblos que encontraron en el continente que llamaron América. Su naturaleza incluía una sola directriz para todos ellos: convertirlos en sus siervos y vasallos perfectos, nunca en sus iguales. Convertirlos, al fin y al cabo, en esa gran invención que fue la figura del "indígena", que no es otra cosa que una categoría socio-económica que delimita a un sujeto como fuerza de trabajo superexplotable por la gracia divina de Dios, el progreso, la civilización, el desarrollo, la democracia, o cualquiera que sea el ideal abstracto que inventen para legitimar su dominación. Las formas que se utilizaron para conseguir este cometido fueron la conjunción de diversos poderes, instituciones y prácticas encaminadas a infiltrarse en todas las dimensiones de la vida de estos pueblos, marcándoles una única y nueva dirección. Su materialización se cristalizó en el ámbito económico (encomiendas), político (idea de dos repúblicas), jurídico (instituciones, leyes y fórmulas específicas para indígenas), espiritual (evangelización), etc. Fue un proyecto total que intentó subsumir toda una diversidad de pueblos en un nuevo sujeto –los indígenas–, encaminado a convertirse en un infante perpetuo al servicio de su padre – los cristianos-, de una forma similar a las que las mujeres -por derecho natural- estaban bajo la tutela primero de su padre y después de su marido, generando la idea de una imposibilidad de emancipación dada la naturaleza "débil", "inferior" o "inacabada" de estos sujetos.

3. El encubrimiento: los orígenes del derecho internacional

“Hay dos formas distintas de toma de una tierra, aquella que se produce *dentro* de un orden general existente de acuerdo con el Derecho de Gentes y que halla sin dificultades el reconocimiento por parte de otros pueblos, y aquella otra que derriba una ordenación espacial existente y crea un nuevo *nomos* del ámbito global del espacio de pueblos que existen unos al lado de otros. Como todo cambio territorial está vinculada una toma de la tierra, pero no todas las tomas de una tierra, no todas las modificaciones de fronteras ni todas las nuevas fundaciones de colonias representan, por ello, al

propio tiempo un acto que constituye un nuevo *nomos* y que es revolucionador para el Derecho de Gentes” (Schmitt, C. 48: 2002)

La imposición del Contrato Colonial a los pueblos indígenas de América vino acompañada de una reformulación del derecho de gentes que configuraría el germen del derecho internacional que se extiende hasta nuestros días. Lo que nos interesará resaltar aquí a modo de cierre del texto es la manera en la que el Contrato Colonial se subsume dentro del derecho internacional y forma parte intrínseca de su génesis convirtiendo la igualdad jurídica que promulga en un fetiche. Este fue un largo proceso que culminó en las independencias americanas con la promulgación de constituciones liberales que escondían una realidad que aún mantenía continuidades con lógicas coloniales de imposición del poder.

José Carlos Mariátegui fue uno de los primeros autores en advertir esta cuestión de forma sistemática estudiando cómo en el Perú los postulados liberales se aplicaban a la hora de destruir los privilegios que el virreinato había otorgado a las comunidades indígenas en nombre de la libertad, mientras que los privilegios de los latifundistas se mantuvieron generalmente intactos e incluso fueron reforzados bajo el nuevo sistema que favorecía el libre mercado de forma más acentuada. Los privilegios de la Colonia eran así el fundamento de los privilegios de la República. En su obra rescata el pensamiento de algunos liberales que dieron cuenta de esta cuestión y pese a que se contrapusiera a sus postulados mantuvieron una postura de defensa y tutela de las comunidades indígenas propia de la época colonial:

“El liberalismo de las leyes de la República, impotente para destruir la feudalidad y para crear el capitalismo, debía, más tarde, negarle el amparo formal que le había concedido [...] Por esto, la política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio. Y –aunque en compensación las nuevas leyes ordenaron el reparto de tierras a los indígenas– atacó, en cambio, en el nombre de los postulados liberales, a la comunidad [...] la expropiación y absorción graduales de la comunidad por el latifundismo, de un lado lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la

materia de su antigua civilización [...] Un estudio del Dr. M. V. Villarán, uno de los intelectuales que con más aptitud crítica y mayor coherencia doctrinal representa este pensamiento en nuestra primera centuria, señaló el principio de una revisión prudente de sus conclusiones respecto a la comunidad indígena. El Dr. Villarán mantenía teóricamente su posición liberal, propugnando en principio la individualización de la propiedad, pero prácticamente aceptaba la protección de las comunidades contra el latifundismo, reconociéndoles una función a la que el Estado debía su tutela” (Mariátegui, J. C. 36/39/46/47: 2010)

Pese a estas posturas liberales progresistas, que eran a su vez conservadoras en cierto sentido porque apostaban por mantener ciertos privilegios coloniales para las comunidades indígenas, la individualización de la propiedad y de la sociedad en su conjunto se impuso en lo que fue el mayor ataque estructural contra las civilizaciones indígenas desde la conquista. Este nuevo orden impuesto duraría hasta la llegada de los ciclos populistas que se dieron en la mayoría de los países de Nuestra América desde comienzos del S. XX, los cuales sostuvieron un programa propagandístico e identitario basado en enarbolar la antigüedad prehipánica en donde se regresaría en parte a conceder ciertos privilegios a las comunidades (reparticiones de tierras, títulos pseudocolectivos de las mismas, etc.) pero a su vez se establecería todo un nuevo ciclo de ataque estructural frente a las mismas basado en la ideología del desarrollo y los programas pedagógicos rurales.

La apertura de esta revolución teórica que terminaría subsumiendo dentro de una ilusión secular de igualdad jurídica la división racial que organizaba la economía política de un emergente capitalismo mundial se la debemos a pensadores españoles del S. XVI vinculados al poder, quienes tuvieron que pensar un emergente mundo moderno aún con conceptos medievales.

3.1 Primera teoría del Estado moderno

La profesora Carmen Rovira sostiene que el principal aporte teórico de esta “escuela” de pensadores hispanos es acerca de la naturaleza del Estado. Siguiendo el análisis de Luis

Sánchez Agesta⁴⁴ plantea que se trataría de la primera escuela de pensamiento que realiza un sistemático análisis del “ser” y el “deber ser” de un Estado cristiano moderno. A este aporte teórico se le sumaría el segundo gran tema de debate relacionado con lo que la profesora Rovira denomina una “inquietud generacional”: la relacionada con los modos, alcances y consecuencias de la conquista de América (Rovira, M. C. 156: 2004).

Bajo mi punto de vista de lo que se trata aquí más bien es de una relación. La conquista de América produjo una serie de transformaciones en la distribución del poder político, económico y social y en la concepción del mundo y los pueblos que en él habitan que impactó la filosofía política de los pensadores que vivían en el principal reino en el que estaba aconteciendo el cambio: el reino de Castilla. Como es ampliamente sabido este reino consiguió situarse dentro de la península ibérica como el reino hegemónico gracias a su política de matrimonios y alianzas con el Reino de Aragón y a la victoria en la guerra frente a los árabes en el sur de la península. Castilla fue el primer gran proyecto homegeneizador de los reinos cristianos en la península ibérica a la vez que proyectaba su expansión allende los mares. Este proyecto de conquista interno y externo fue cristalizado en la figura del emperador Carlos V y los intelectuales del poder en su momento tuvieron el reto de debatirlo, pensarlo y formularlo. Sin embargo, el reto era aún más grande pues los cambios materiales acontecían a mayor velocidad que la capacidad de la sociedad y los pensadores para generar nuevos conceptos que pudieran aprehender la realidad de los acontecimientos. De esta manera, en esta escuela acontece un primer pensamiento moderno expresado en un lenguaje y forma de interpretar el mundo propia del mundo medieval. Y así es como trataron de categorizar el origen y legitimidad del poder moderno estatal –hegemonizador hacia su interior y expansivo y colonial hacia su exterior- en el que estaban envueltos. Para Luis Sánchez Agesta los cinco principales puntos de esta primera teoría moderna del Estado serían los siguientes:

“1. La humanidad es un pluriverso de estados; 2. El Estado es un cuerpo místico. Esto es una unidad que se funda no sólo en la jerarquía de poder, sino en la cooperación moral, en la realización de un fin, el bien común; 3. La potestad regia, como cabeza y poder supremo

⁴⁴ Sanchez Agesta, Luis (1959) *El concepto de Estado en el pensamiento español del S. XVI*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

del Estado es un servicio que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines; 4. La convivencia política es una necesidad natural; 5. El Estado es una comunidad ética teológica” (Rovira, M. C. en referencia a Luis Sánchez Agesta, 150: 2004)

Analizaremos estos cinco puntos a la luz de la conquista de América:

1. La humanidad se organiza en torno a estados a imagen y semejanza del estado castellano. Es decir: un Estado que totaliza su territorio en torno a la imposición de una identidad política, étnica y religiosa sobre la pluralidad de sistemas y organizaciones previas que coexistían en él⁴⁵. Estos estados forman la *Respublica Christiana*, un organismo cuya cabeza espiritual es la Iglesia y cuya misión moral es expandirse a todo el orbe mediante evangelizaciones y guerras sagradas que luchan por la conversión o exterminio de su exterior que es catalogado como el mundo de la herejía. Los estados americanos no son considerados enemigos (a excepción de algunos pueblos que opusieron resistencia total a la conquista mediante la guerra abierta como fue el caso de los chichimecas) y son incluidos en esta pluralidad que conforma el conjunto con una condición especial: la tutela. Por sí mismos no son capaces de emular esta forma de comunidad perfecta, por lo que deberán ser instruidos para ello (postura progresista) o directamente dirigidos por enviados europeos (postura conservadora). En cualquiera de los casos han de ser “ayudados” a salir de su condición atrasada

2. La metáfora del cuerpo místico proveniente de la propuesta aristotélico-tomista que establece que según el derecho natural en la comunidad perfecta todos los individuos han de ser libres pero cumpliendo con la labor social que Dios a través de la naturaleza les haya encomendado. De esta forma se legitima la jerarquía y el orden social instituido en nombre del bien común. Si cada cual hace bien la tarea encomendada el fruto será el buen funcionamiento de la comunidad perfecta. La inclusión dentro del cuerpo místico de la cristiandad de los pueblos indígenas como tutelados era una forma de expresar su

⁴⁵ Esta imposición fue más bien una tendencia que una realidad absoluta. Desembocó en la identidad generalista y colonial conocida como “España” para reconocer el conjunto del territorio. Hasta el día de hoy “España” es un proyecto de totalización contra el que siguen resistiendo diversos movimientos y organizaciones sociales de los pueblos que habitan el territorio de la Península Ibérica (comuneros castellanos, nacionalismos catalanes, gallegos, isleños, andaluces,, asturianos, vascos, etc.).

inmersión subordinada dentro del poder estatal con la función de servir como mano de obra barata para la producción de materias primas. Se explotaba a los indios en nombre del bien común que se sustentaba en el derecho natural, es decir, se naturalizaba la opresión de los pueblos indígenas en la teoría del Estado.

3. La auténtica potestad política radica en la comunidad en su totalidad, un antecedente de la idea secular de “pueblo”. En esta teoría del Estado, como adelantamos en la introducción, subyace el germen de la idea de Contrato Social. Sin embargo esta potestad se realiza a través de los gobernantes que son los llamados por el derecho natural a contribuir mediante la organización política de la sociedad al bien común y la construcción de la perfecta comunidad cristiana. Los pueblos de América han de aceptar esta condición y en caso de no hacerlo es legítimo la justa guerra contra ellos por su propio bien y el de la entera *Respublica Christiana*.

4. La aceptación de este orden de las cosas es un mandato divino que se expresa a través del derecho natural del cual emerge el derecho de gentes que regula las relaciones entre los estados para el buen funcionamiento de la *Respublica Christiana*. La convivencia, intercambio y paz entre los estados es un imperativo legal, ético y moral. Los pueblos indígenas de América que habían sido homogeneizados y obligados a organizarse en estados tutelares tenían que aceptar esta condición pues era un mandato de Dios y la naturaleza.

5. Los estados han de seguir un código moral y ético que descende de los postulados de la religión cristiana. Los estados americanos han de abandonar sus creencias y abrazar la “verdadera fe” para construir las perfectas comunidades que hicieran parte de la *Respublica Christiana* que trata de acercarse lo más posible al “reino de Dios en la tierra”. De esta manera, la conquista, despojo y sometimiento de los pueblos indígenas contribuía no sólo a generar las condiciones materiales para la acumulación de capital necesario para el despliegue del capitalismo como sistema mundial, sino también a generar la primera teoría moderna del Estado cuya expansión interna y externa se legitimaba en una idea abstracta del bien común que escondía una idea bien concreta y real que eran los intereses

de la potestad regia y eclesiástica del imperio de la cristiandad.

3.2 Derecho natural y derecho de gentes

En esta época el derecho natural era la fuente más legítima del poder, por lo que los principales asesores de la Corona e intelectuales eran teólogos. Las tensiones con los juristas comenzaban a surgir y era común establecer debates acerca de dónde comenzaba el poder de uno y acababa el del otro. En este momento, aún los teólogos tendrían, por esta preeminencia del derecho natural sobre el derecho positivo, un estatus y legitimidad mayor, pues en ellos recaía la responsabilidad de definir las condiciones de posibilidad del orden social, su legitimidad, el sustrato civilizatorio que se expresaba a través de la fórmula del derecho natural como base del Estado⁴⁶. Este suelo ético y moral había de permear toda forma de derecho y relación social por encima, si era necesario, de las leyes que hubiera podido emitir cualquier soberano.

Aunque imperante, ésta no era la única postura pujante en la época. Hubo en el siglo XVI todo un debate y disputa entre los defensores de un mayor poder para la potestad regia y los que postulaban una monarquía más limitada. Los argumentos de estos últimos, conocidos más tarde como “monarcómanos”, fueron considerados peligrosos por su cercanía con las reivindicaciones de sectores y movimientos revolucionarios como los anabaptistas que clamaban por la soberanía popular y contra el despojo de las tierras comunes y la explotación del campesinado. Como es sabido los defensores de un mayor poder de la potestad regia terminarían siendo vencedores un siglo más tarde con la instauración del absolutismo monárquico en el que la palabra del rey era sinónimo de expresión del derecho natural. En la época en la que estamos inmersos, el siglo XVI, era sin embargo todavía un campo de disputa que se resolvía a favor de cada polo de la

⁴⁶ “Vitoria establece, desde un principio, la relación entre poder civil y derecho natural y, a su vez, entre ambos y el orden moral; por ello mismo insiste en la moral del derecho, planteando una correlación de carácter axiológico entre el poder civil y el derecho natural. En última instancia, el poder civil al que Vitoria concede la categoría de “institución” necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, viene a ser el Estado. Por lo mismo el concepto de Estado, en el pensamiento de Vitoria, guarda un nexo esencial con el derecho natural y con el derecho divino, pero no con el derecho positivo” (Rovira, M. C. 162: 2004).

balanza según las condiciones concretas de las relaciones de poder⁴⁷.

Esta teoría del Estado basada en el derecho natural aún podía reconocer el pluralismo jurídico y político, sin embargo su nexa con un derecho de gentes que se extendía a todo el orbe comenzó a minar estas ideas abriendo el camino a la ruptura de las divisiones en “repúblicas” anteriormente comentadas. El derecho de gentes sufrió en esta época un cambio revolucionario. Pasó de ser un derecho que expresaba legislaciones variadas dadas entre diferentes pueblos para ordenar sus relaciones y las cuestiones relacionadas con la guerra a ser un derecho que se aplicaría a todos los pueblos del mundo por igual. Este nuevo derecho de gentes que abarcaría todo el orbe bajo los postulados del derecho natural “tomaría” así el mundo entero con sus postulados conteniendo el derecho internacional que hoy en día conocemos e incluso más cuestiones relacionadas con la paz interna de las naciones que hoy son jurisdicción soberana de cada estado. El cambio final sería muy sutil. Las normas que regían las relaciones entre los pueblos cristianos y no-cristianos bajo los principios católicos del derecho natural eran secularizadas bajo la idea de que cada nación las aceptaba y firmaba voluntariamente. Pero este “acuerdo voluntario” se daba ya en un mundo que había sido colonizado y en donde se habían tejido con los pueblos colonizados relaciones de colonialismo interno. Eran estos intermediarios subordinados al orden global los que firmaban estos acuerdos internacionales bajo las lógicas del poder europeo convirtiendo al derecho internacional en un fetiche que supuestamente representaba a todos los estados en el mundo.

3.3 Revolución universalista del derecho de gentes

Francisco de Vitoria será considerado uno de los grandes iniciadores de este movimiento. El fraile estaba interesado en mostrar que todos los pueblos del mundo –cristianos o no– tenían que vivir bajo los mandatos del derecho natural cristiano, es decir, el derecho natural no sólo era una base para la convivencia interna de los pueblos cristianos sino también para las relaciones internas de otros pueblos y las relaciones entre los pueblos en general (Gallegos, J. M. 133: 1974). El derecho de gentes sería el encargado entonces de normar

⁴⁷ Para un estudio profundo de la cuestión véase: Figgis, John Neville (1970) *El derecho divino de los reyes*, México: FCE.

positivamente estas relaciones que eran comunes a todos los pueblos. Es por ello que pasó a elaborar una serie de elementos que tenían que ser respetados por todos los pueblos fueran cristianos o no. Algunos de estos principios jurídicos fueron el *ius peregrinandi* y el *ius commercii* cuya violación por parte de los pueblos podría ser causa de guerra justa:

“Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas [...] Los españoles tienen derecho a recorrer (*ius peregrinandi*) aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, sin daño alguno de ellos [...] Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin prejuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan [...] Incluso si a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos [...] Si los bárbaros quisieran negar a los españoles dichos derechos arriba declarados de derecho de gentes, como el comercio y la otras cosas dichas, los españoles deben [...] dada razón de todo, y si los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles puede defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten [...] y llevar adelante todos los derechos de la guerra” (Francisco de Vitoria citado en Dussel, 208/209: 2007)

Es por estas aseveraciones que se ha tomado el pensamiento de Francisco de Vitoria como la primera apertura tanto hacia el derecho internacional como hacia la legitimación del capitalismo como sistema mundial como plantea Enrique Dussel (Dussel, 207: 2007). Esta interpretación del pensamiento de Francisco de Vitoria como el pionero de un pensamiento jurídico mercantilista no es actual y ha estado presente desde hace mucho tiempo en los análisis de los historiadores del derecho. Ante ello Carl Schmitt plantea que esa interpretación ha sido origen del uso posterior por parte de juristas como Hugo Grocio de ciertas partes del pensamiento de Vitoria desconectadas del fondo ético que defendía el fraile. Para Schmitt las ideas de Francisco de Vitoria se dirigen a legitimar la misión papal de evangelización de los territorios descubiertos y es bajo esa lógica desde la que plantea sus argumentos y no como la apertura legal de los mercados internacionales:

“El derecho al *liberum commercium* y el *ius peregrinandi* son, para Vitoria, un medio de ejercer la libre misión del cristianismo y de llevar a cabo un encargo papal de misión; no es lo mismo que el principio de la puerta abierta para una penetración industrial, ni tampoco debe confundirse la exigencia de la libre propaganda basada en el Evangelio –San Mateo, 28, 29- con una renuncia relativista o agnóstica a la verdad. Aquí sólo nos interesa la justificación de la toma de tierra, una cuestión que Vitoria reduce al problema general de la guerra justa. Todas las cuestiones importantes de una ordenación basada en el Derecho de Gentes convergen, en último término, en el concepto de la guerra justa” (Schmitt, C. 98: 2002)

Se trataba de generar nociones y derechos comunes universales que el fraile comenzaba a expresar también en términos abstractos y ahistóricos. Estas ideas le llevaron a enfrentarse con la Corona, pues algunos de los elementos que proclamaba como universales se enfrentaban a los intereses de la conquista, pero también a confrontarse con sus colegas frailes “defensores de los indios”, pues algunos de los elementos postulados daban legitimidad a la Conquista⁴⁸. Esta contradicción se explica porque Francisco de Vitoria comenzó a construir de modo abstracto los postulados comunes a los pueblos. Este ejercicio nunca lo realizó con ese afán, sino con el de tratar de ser lo más fiel posible a Dios y su derecho divino expresado a través del derecho natural en relación con el cumplimiento de la misión papal de evangelizar y convertir al cristianismo a todo el orbe. Para él siguieron siendo indispensables las diferenciaciones entre cristianos y no-cristianos, pese a que el derecho de gentes afectara por igual a unos y otros. Una vez hecho este movimiento, aunque no fuera con aquella intención, abrió la puerta para la universalización total y la igualdad jurídica formal que escondería una desigualdad de génesis sustancial. Carl Schmitt nos dice al respecto:

“Vitoria no formaba parte de los eruditos que, en cuestiones de la existencia del cristianismo, sostenían un punto de vista puramente formal –a favor o en contra- de neutralidad interior, y acerca de los cuales dijo un hegeliano especialmente crítico del siglo

⁴⁸ Las posiciones ambiguas de Francisco de Vitoria frente a la defensa de los indios son interpretadas en el estudio de María del Carmen Rovira (2004) como una postura de miedo que tuvo el fraile ante posibles amenazas de la potestad regia. Según la autora, Francisco de Vitoria estaría más cerca de la defensa de los pueblos indígenas y contra los abusos de los conquistadores como se demuestra en las elecciones anteriores a su afamada “*De Indis*”, donde explicita las causas de guerra justa dando argumentos para poder efectuarla frente a los pueblos de América.

XIX que eran los precursores de los abogados modernos de fórmulas constitucionales. Pero no puede negarse que su método ahistórico, que se abstrae totalmente de puntos de vista espaciales, revela a ciertos conceptos históricos europeos, como pueblo, príncipe, guerra, que son específicos del Derecho de Gentes de la Edad Media cristiana, de su lugar histórico y los priva así de su particularidad histórica. De esta manera, la teología puede convertirse, en un principio, en una doctrina moral general, y ésta, por su parte –con ayuda de un *ius gentium* igualmente generalizador- en una doctrina moral natural en el sentido moderno y en un mero derecho de la razón. Como evolución lógica de este inicio emprendido en la escolástica tardía, filósofos y juristas de los siglos XVII y XVIII posteriores a Vitoria y Suárez –desde Grocio a Cristian Wolff- desarrollaron un *ius naturale et gentium* puramente humano, aún más generalizado y neutral. Estos filósofos y juristas ya no tomaban en consideración la diferencia entre cristiano y paganos, la cual era esencial para el dominico español. Así se hacía posible poner los argumentos de Vitoria al servicio de objetivos diferentes y de intenciones políticas distintas e incluso opuestas” (Schmitt, C. 91: 2002)

Desde otros puntos de vista, historiadoras del pensamiento económico como Marjorie Grice-Hutchinson⁴⁹, tratando de aislar de cierta forma (ya que en estos autores no se presentaba nada de forma separada) las tesis económicas de Vitoria y sus seguidores, han planteado que se encuentra en ellos una primera teoría del valor monetario basada en una “estimación común” abstracta (Grice-Hutchinson, M. 54: 1995) como resultado de la posición geopolítica en la que se encontraban inmersos. Se trataría de un posicionamiento que trataría de compaginar las leyes morales propias de la Escolástica con la creciente ampliación del poder del Imperio hispano y sus clases mercantiles que resultaban del saqueo del continente americano:

“Cuando la Escuela de Salamanca había quedado ya muy atrás y el escolasticismo había dejado de dominar la forma de pensar de las personas, esta visión subjetiva del valor, o fundada en la utilidad, fue preservada y comunicada a través de generaciones sucesivas hasta que llegó a ser una de las bases de la ciencia económica moderna. Los salmantinos, naturalmente, no podían saber que en su obra latían las semillas del liberalismo

⁴⁹ Siguiendo las tesis de su maestro F.A. Hayek, la investigación de Marjorie Grice Hutchinson está dirigida a encontrar los orígenes del liberalismo y aquella razón de la “riqueza de las naciones” en el pensamiento económico hispano del S. XVI en relación al “descubrimiento” de América. Su trabajo, muy erudito, se presenta con un halo de neutralidad científica que encubre su posicionamiento fundamentalista teológico de profunda creencia en las leyes abstractas del mercado y la acumulación de capital como fuente del progreso humano.

económico, y tampoco podemos afirmar cuál habría sido su reacción si lo hubiesen sabido. La relevancia de la teoría monetaria de Salamanca para nuestro tiempo ha sido importante. Pero, por una de esas paradojas que alegran la historia del pensamiento económico, fue algo fortuito e incidental con relación dos grandes objetivos de los doctores: mantener la autoridad del derecho canónico y al mismo tiempo aliviar la condena moral que pesaba sobre las conciencias de los comerciantes” (Grice-Hutchinson, M. 62/63: 1995).

Esta fue la fórmula por la que la imposición del derecho natural europeo cristiano fue poco a poco universalizándose y presentándose como común a toda la humanidad desde una base secular y científica, supuestamente voluntarista e incluyente de la diversidad, como la que se nos presenta en nuestro derecho internacional actual. El despojo y el genocidio de los pueblos de América forman parte fundamental de la génesis del derecho internacional.

Conclusiones: contractualismo colonial y dominación pluralista

Servando Teresa de Mier, en uno de sus gestos lúcidos inigualables, además de plantear que bajo la Virgen de Guadalupe persistía el fulgor de la Tonantzin, también supo situar el origen de la estructura socio-histórica (la *forma primordial* diría René Zavaleta Mercado) que habitaba en un contrato que se produjo fruto de la conquista del continente por parte de los castellanos. No sólo ubicó el contrato en el tiempo (S. XVI), los cuerpos (los pueblos indígenas), el espacio (el Nuevo Mundo) y su expresión material (el Derecho Indiano) –a diferencia de los pensadores europeos que lo pensaban en abstracto- sino que, justamente, lo caracterizó como tal, como un contrato, con sus derechos y obligaciones para las diferentes partes de la población involucrada en él. Su concepción contractualista del origen del poder en la América hispana le servía además –y sobre todo- para justificar que habiéndose roto aquel contrato sería legítimo levantarse y proclamar una independencia que fundara un nuevo contrato que ya no tuviera su centro en la Corona hispana, la cual había fallado en el cumplimiento de su parte. Es por este motivo que su interés no podía estar dedicado a la crítica de dicho contrato, el cual le estaba sirviendo como justificación de sus anhelos de independencia y libertad. Por lo tanto, nos servimos de Servando para ubicar la naturaleza del origen del poder como contrato, en aquellas Leyes de Indias que caracteriza como “Carta Magna” y nos dice que son: “el principio más sólido y

absolutamente incontestable”; pero nos tuvimos que guiar por Mariano Moreno para indagar en su génesis y espíritu, sobre el cual nos advirtió que “dichas leyes sólo fueron calculadas para oprimir, para rebajar, para degradar”, presentando tempranamente la tesis de *la tiranía del Estado de Derecho*⁵⁰.

La falacia de este contractualismo de la América hispana fue mucho mayor que el teorizado para Europa. No sólo estaba basado en un ilusorio misticismo voluntarista que encubría la violencia ocurrida en la génesis de la imposición de la autoridad de los gobernantes sobre las comunidades; además, fue sustentado sobre una anulación y ficción civilizatoria: la invención del territorio y sus habitantes autóctonos, la invención de América y los indígenas. Antes de establecer el pacto, los pueblos cristianos que conquistaron el continente realizaron un genocidio y homogeneización de sus pueblos, una vez hecho eso se estableció con ese nuevo ente social la imposición de un contrato. Por esto, caracterizamos a éste como un *contractualismo colonial* en contraposición al contractualismo social dado en Europa, un *Contrato Colonial* que emergía fruto de la imposición de una lógica extranjera que inventaba y subalternizaba ontológica, epistémica y políticamente a su contraparte. La parte fuerte del contrato creó a su contraparte tal como la necesitaba y, sólo entonces, estableció el pacto.

En este texto hemos explorado las posibles causas de la implantación de este modo de dominación que se concretó a través de la idea de un contrato que estaba ligado a un sistema de derechos, el cual no era aplicado en la misma época para grupos de población también dominados como los musulmanes, judíos, herejes, paganos, pueblos negros, etc., los cuales eran considerados enemigos y se les aplicaban códigos penales del enemigo o simplemente se les excluía del derecho como es el caso de los esclavos. Consideramos que esta forma de poder impuesta a los habitantes autóctonos era necesaria para un dominio efectivo territorial y económico del continente enfocado a la extracción de materias primas.

Concluiremos entonces, brevemente, que nuestro análisis sobre la génesis y naturaleza de este contrato desveló los siguientes postulados: 1. Oculta bajo un halo de bondad y defensa

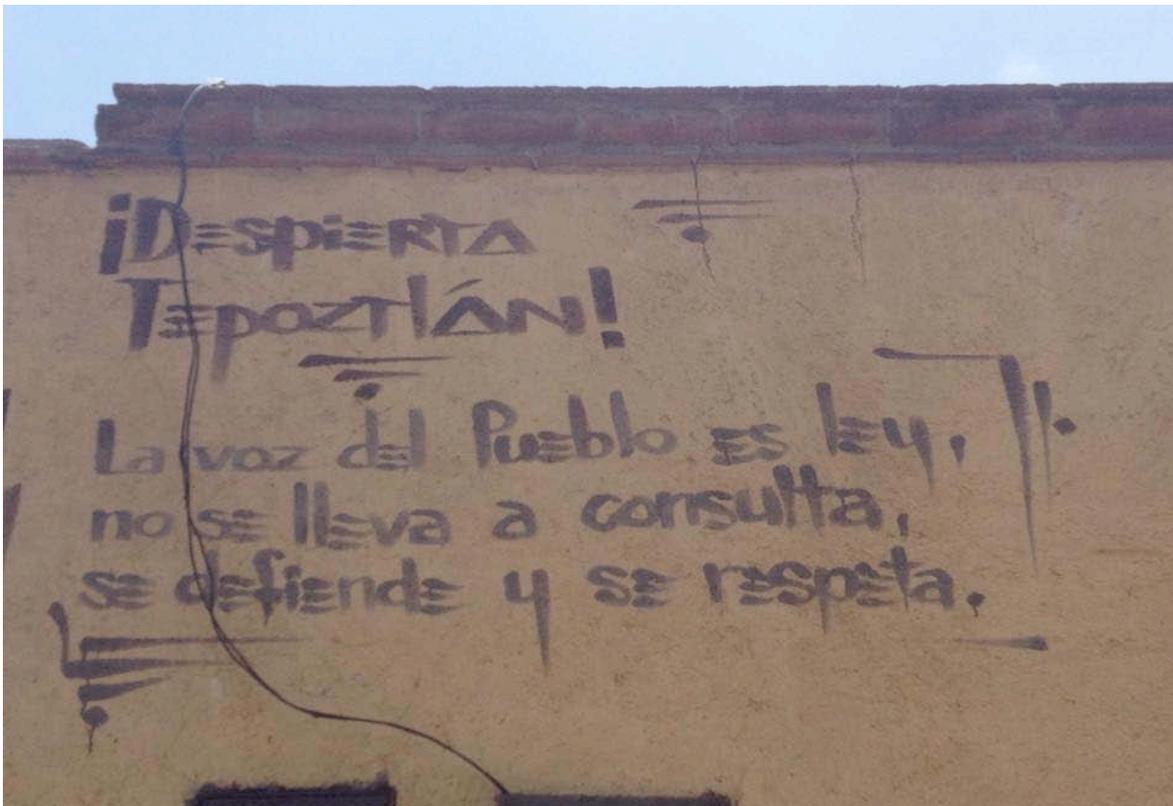
⁵⁰ Así es como caracteriza Luis Tapia al gobierno de su tiempo en Bolivia, véase: Tapia, Luis (2012) *La tiranía del Estado de Derecho*, La Paz: Autodeterminación.

hacia los indígenas el hecho violento y fundante de la conquista, el cual nunca se pone en cuestión y es su condición de posibilidad; 2. Acepta la tesis del “descubrimiento” y por lo tanto la comprensión del continente como un “espacio libre” dispuesto para la misión papal evangelizadora y la utopía y mayor gloria de la cristiandad; 3. Está compuesto por un conjunto de legislaciones –Derecho Indiano- contradictorias tanto por ser promulgadas por diferentes grupos de interés (recordemos que era una época donde el monopolio de la producción legal estaba distribuido en diversos grupos de poder que muchas veces entraban en conflicto) como por ser construidas de forma casuística a medida que se presentaban los diferentes acontecimientos (como fue el caso de la regulación legal de los grupos criollos y mestizos), lo que sitúa la tradición jurídica marcada por el dicho “se acata pero no se cumple”; 4. Propone un pluralismo jurídico y político efectivo al orden basado en la escisión de la población en dos repúblicas (españoles e indios). Esta es la primera vez que en la cristiandad se realiza algo semejante, pues el pluralismo político interno en sus estados no hacía ese tipo de distinciones y su naturaleza era muy diferente como hemos tratado de explicar. La idea era crear un grupo de población eternamente subordinado bajo la idea de que eran necesitados de tutela permanentemente. Por esta distinción se crearon instituciones específicas para indígenas especializadas en resolver sus problemas (juzgados, escuelas, fórmulas legales, etc.)

La forma de este Contrato Colonial la hemos analizado a través de tres ejes clave: 1. “Fagocitación y herencia”, donde hemos estudiado las características específicas del colonialismo hispano basado en el aprovechamiento de las estructuras de poder de los pueblos y la herencia que este tipo de proceder pudo tener en acontecimientos anteriores de la historia europea (cruzadas, guerra contra los árabes en la península ibérica, etc.); 2. “Encomienda y latifundio”, donde hemos planteado que la encomienda fue un sistema total (político, económico, social, religioso, etc.) que constituyó la primera célula de la sociedad colonial que pervive hasta nuestros días transformándose y adaptándose a los diversos cambios históricos; 3. “Colonialismo interno y mestizaje colonial”, donde hemos estudiado el importante papel de los intermediarios para la estabilidad de la sociedad colonial así como la naturaleza interna de sus jerarquías como sistema efectivo para la perduración del dominio y la situación de dependencia de los pueblos del continente.

El despliegue de este Contrato Colonial hacia nuestro presente, que fue un modo de encubrirlo bajo fetiches jurídicos, políticos e ideológicos, lo hemos analizado sobre tres puntos de interés: 1. El análisis de la que consideramos la primera teoría del Estado moderno postulada por autores hispanos del S. XVI, donde se daban las claves de la expansión de estos estados tanto interna como externamente; 2. La explicación del derecho natural como eje ético y moral de lo jurídico y lo político dentro de esta teoría del Estado y su expresión en el derecho de gentes; 3. La revolución experimentada por el derecho de gentes y su apertura hacia su conversión en un futuro derecho internacional interestatal en el pensamiento de Francisco de Vitoria y sus seguidores.

El contractualismo no es una teoría del origen del poder social, es una ideología de justificación de las jerarquías y condiciones de vida existentes. Hemos querido con este texto evidenciar la existencia de una filosofía política basada en una tradición contractualista emergida de la Escolástica hispana que permeó la conquista e invención de América y que, pese a que se haya transformado retórica y formalmente a lo largo del tiempo, mantiene su vigor hasta nuestros días. La metáfora de este contrato la hemos encontrado en la figura de los tutores usados en la agricultura: palos que se insertan en las raíces de las plantas para guiar su dirección. Su espíritu pesa aún sobre la dominación estructural y simbólica que siguen sufriendo los pueblos indígenas del continente y aún se expresa en declaraciones tan celebradas como la *Declaración de Los Pueblos Indígenas de la ONU* la cual todavía mantiene la concepción de la tutela como principio organizador de sus postulados, dejándoles migajas que actúan en su propia contra como las “consultas”, haciéndoles partícipes de su propia exclusión. Creemos que, en el camino de repensar sociedad e historia para profundizar las luchas de liberación en las que estamos batallando, es indispensable descolonizar este principio tutelar –así como su expresión exotista- que atraviesa las relaciones sociales, simbólicas, jurídicas, políticas, religiosas y de todo tipo de una supuesta civilización superior –la europea y/o occidental- sobre las de los pueblos indígenas de América. No queremos más leyes ajenas que hablen en nuestro nombre, la voz del pueblo es ley, como nos dijo un día Carlos Sieveres en Maracaibo: “No queremos gobierno, queremos gobernar”.



“La voz del Pueblo es ley”. Mural en Tepoztlán, estado de Morelos, México, contra el proyecto de ampliación de la autopista La Pera-Cuautla, autoría propia, 2014.

B. IUS TUTELAE: FUNDAMENTOS DE LA DOMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



Fuente: <http://www.qiuzhijie.com>

El corazón jurídico de los derechos sobre los pueblos indígenas lleva más de 500 años atravesado por una profunda lógica tutelar que invade todos sus alcances políticos. Ésta fue construida histórica y filosóficamente al calor de la conquista del continente y en su génesis podemos tomar en cuenta varias aristas: las referentes a la propia tradición de la civilización cristiana, las referentes a los debates que produjo su primera instalación y las referentes al estrecho vínculo que mantiene con la dominación patriarcal ejercida sobre las mujeres en la cultura occidental. A esta lógica, que propugna la gestión de una violencia estructural disfrazada de “amor y caridad” como principio organizador de las relaciones entre los cristianos y los pueblos indígenas, la denominaremos *ius tutelae*, cuya génesis y naturaleza trataremos de exponer a través del análisis de diferentes referentes históricos y filosóficos.

ius tutelae =

lat. JUS = *derecho, razonamiento*. Deriv. JUSTITIA de JUSTUS = gusto por la JUS.

Sinónimo de *Derecho*, entendido como sistema general de reglas cuyo origen último es una fuerza creadora superior (ej.: *Naturaleza, Dios, Razón*). Dif. de *lex = escoger, elegir*, codificación escrita de convenciones sociales. El *Derecho* es *uno y sagrado*, las *leyes* son *muchas y ambivalentes*. Denom. diferentes campos del derecho (*ius civile*-derecho civil, *ius gentium*-derecho de gentes) o sentido subjetivo universalista (*ius peregrinandi*-derecho a peregrinar, *ius commercii*-derecho a comerciar).

+ *lat.* TUTELA de TUTUS, p.p. de TUERI = *guardar, fig. conservar, proteger, cuidar, observar, vigilar*.

Asigna el cargo de *tutor*, el cual implica una *responsabilidad y obligación de mantener y modelar* a quién es su *dependiente*.

= IUS TUTELAE = *razonamiento, natural, divino, universalista, proteger, cuidar, observar, vigilar = legitimación dependencia*.

Fórmula jurídico-social aplicada a los pueblos indígenas de América que expresa en sentido subjetivo el *derecho a su tutela*. Un *gobierno, mando, orden y protección sobre lo que tiene que ser tutelado*. *Ius* en vez de *lex* ind. *vincular esta misión a un orden de origen divino* porque se comprende que la *naturaleza* sobre el ser de quién se impone es *dependiente*.

Deriv. *feminización política, social y jurídica de los pueblos indígenas*.

Introducción: pueblos sin religión

“Aunque aisladas dentro de la inmensidad espacial y cultural, ajena y hostil, a las ciudades cometía dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero “evangelización” y después “educar”. Aunque el primer verbo fue conjugado por el espíritu religioso y el segundo por el laico y agnóstico, se trataba del mismo esfuerzo de transculturación a partir de la lección europea” (Rama, A. 18: 1984)

Los pueblos indígenas de América fueron concebidos como contenedores vacíos. Así como su territorio fue imaginado como un *espacio libre* que podía ser “descubierto”, sus habitantes también eran humanos desahuciados de la existencia. Formas sin contenido. De esta forma se imaginó el territorio y sus comunidades, una sola unidad natural, exótica, que revitalizaba antiguos sueños insertos en lo más profundo de las mentalidades del mundo de la cristiandad. Estaban ahí, esperando, a que una civilización superior llegara para dotarles de contenido a sus primitivas formas. Esta es la ideología que los occidentales vertieron sobre América y sus habitantes desde 1492.

La crítica a la idea de “contenedor vacío” es uno de los nudos centrales de la pedagogía de la liberación surgida en el S. XX, aunque se puede rastrear en pensadores y pensadoras de siglos anteriores. La tesis básica plantea que en el mundo moderno se generó la idea de que los infantes eran seres vacíos que había que ir modelando y llenando de saberes adecuados para el correcto despliegue y evolución de la sociedad. La escuela sería la institución por antonomasia encargada de otorgar el contenido adecuado a sus formas y se dejaría a la familia (monógama y nuclear) la instrucción en cuestiones consideradas de índole privada relacionadas con ciertas partes de la moral y la ética social. La pedagogía de la liberación se instalaría en un paradigma antagónico donde todos los sujetos son concebidos como seres completos y la educación forma parte de la comunidad en su totalidad. De sus postulados emanarían experimentaciones y procesos de aprendizaje horizontales y colectivos con fundamento en cada comunidad y no industrias de domesticación social que anulan la libertad ontológica y la capacidad de emancipación y liberación del ser humano. En el rescate que Jacques Rancière realiza sobre la filosofía pedagógica que Joseph Jacotot construyó a principios del siglo XIX se plantea la crítica en los siguientes términos:

“La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. **El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal.** Explicar alguna cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí mismo. Antes de ser el acto del pedagogo, la explicación es el mito de la pedagogía, la parábola de un mundo dividido en espíritus sabios y espíritus ignorantes, espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos” (Rancière, J. 2002:8, negritas mías)

Mencionar esta crítica a la pedagogía moderna basada en el precepto de contenedores vacíos y llenos, sustentada sobre una concepción antropológica del ser humano desustanciada de su constitución vital, de su memoria genética, cultural, material, etc., no es un ejercicio vano en este espacio. La conquista y evangelización de América fue el primer proyecto pedagógico moderno implementado a gran escala. Inauguró el principal nudo de discusión que hoy debate la pedagogía de la liberación. Los misioneros generaron un método y un espíritu que fue el principal inspirador tanto para los proyectos pedagógicos nacidos en la ilustración como los nacidos en los ciclos populistas del siglo XX. La escuela moderna tal como hoy la conocemos fue la secularización del gran proyecto evangelizador del siglo XVI. Napoleón imaginó a todas las escuelas de Francia dictando los mismos contenidos e izando la bandera y cantando el himno de la nación al mismo tiempo antes de iniciar sus actividades. La misa se cambió por este ritual que fue incluso más homogeneizador que el anterior en el que al menos cabían, en algunos casos, diferencias regionales. Más tarde las escuelas rurales de América Latina tomarían la actividad misionera del siglo XVI como su principal antecedente y fuente de inspiración. El caso de las Misiones Culturales Rurales en el México posrevolucionario, donde el mismo espíritu utópico y ambicioso de los evangelistas fue recogido por sus maestros en nombre de la modernización, es relevante:

“En palabras de José Vasconcelos: “Para comenzar designamos a los nuevos maestros con el nombre de misioneros, en honor de los verdaderos civilizadores que ha conocido el Nuevo Mundo” [...] En 1921, José Vasconcelos personifica las aspiraciones educativas de la Revolución como ningún hombre llegó a encarnar, digamos, la reforma agraria o el movimiento obrero [...] La educación ya no se entendió como una educación de una clase media urbana, sino la forma única que en México puede entenderse: como una misión

religiosa, apostólica, que se lanza y va a todos los rincones del país, llevando la buena nueva de que México se levanta de un letargo, yergue y camina” (Sierra, A. 11:1973)

“Su misticismo, su personal admiración por San Francisco de Asís, en fin, su cristianismo, hicieron a Vasconcelos concebir a los misioneros culturales como una obra mesiánica y redentora a la manera de la salvación evangelizadora cristiana. La redención mediante la cultura fue la consigna a cumplir por las Misiones Culturales Rurales” (Hicks, E. 25:1984)

Esta primera desustanciación de la humanidad a gran escala fue vertida sobre los pueblos indígenas de América bajo la idea de que eran “pueblos sin religión” (cuestión que más tarde se secularizaría y pasaría a denominarse “pueblos sin civilización”, “pueblos sin cultura”, “pueblos sin desarrollo”, “pueblos sin democracia”, etc.). Anteriormente también se habían considerado inferiores a otros pueblos por rezar al “Dios equivocado”, aún conociendo la existencia del cristianismo. Sin embargo, estos pueblos fueron considerados “puras bestias” (pueblos del África negra) o “enemigos” (árabes y cristianos paganos), nunca “pueblos sin religión”. Tenían la religión equivocada, pero no carecían de esa capacidad humana y podían llegar a ser de nuevo aceptados dentro de la comunidad cristiana si se convertían a la “verdadera fe”. Tenían esa capacidad. Los pueblos indígenas parecían no tenerla, parecían ser como dice Colón “pueblos sin secta”, “buenos servidores”, es decir, vasallos por naturaleza⁵¹.

Cristóbal Colón es caracterizado por algunos autores como el “último de los viajeros medievales” (Weckmann, 32: 1994). Esta tradición literaria incluye relatos de viajes cuya realización misma es puesta en duda y donde predominan los hechos fantásticos como fueron los “*Travels of Sir John Mandeville*” (1371), hasta el más conocido “*Il Milione*” de Marco Polo (1116) que mezcla ambas vertientes de realidad y ficción. Este último libro,

⁵¹ “Ellos andan todos desnudos **como su madre los parió, y también las mugeres**, aunque no vide más de una harto moça. Y todos los que yo vi **eran todos mancebos**, que ninguno vide de edad de más de treinta años. Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallo, y cortos. [...] **son de la color de los canarios**, ni negros ni blancos [...] Ellos **no traen armas ni las conocen**, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia [...] Ellos **deven ser buenos servidores** y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que **me pareció que ninguna secta tenían** [...] No le conozco secta ninguna y **creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender** [...] sin ninguna secta que yo conozca, que fasta oy aquestos que traigo **no e visto hazer ninguna oración, antes dizen la Salve y el Ave María con las manos al cielo como le amuestran y hazen la señal de la cruz**. Toda la lengua también es una y todos amigos, y creo que sean todas estas islas y que tengan guerra con el Gran Can, a que ellos llaman Cavila y a la provincia Bafan” (Extractos de los diarios de Cristóbal Colón, negritas más).

del que el mismo Cristóbal Colón llegó a tener un ejemplar basado en una traducción latina de Francesco Pipino publicada en Amberes en 1485, fue junto a “*Travels of Sir John Mandeville*”, “Las andanças e viajes de un hidalgo español” de don Pedro Tafur (1436) y la “Embajada al gran Tamorlán” de Ruy González de Clavijo (1406), el corpus de viajes medievales más publicado y conocido en el mundo hispánico que pudieron haber influenciado y “prestado ciertos procedimientos narrativos y descriptivos con los cuales los primeros conquistadores dan cuenta de una realidad nueva a la que un número reducido de destinatarios puede tener acceso” (Rodríguez, J. 16:2010). Teniendo en cuenta esta tradición podríamos interpretar que esta primera categorización de “pueblos sin religión” podría derivarse de la lectura de estos relatos fantásticos, bebiendo de las caracterizaciones antropológicas que se habían hecho anteriormente por misioneros y conquistadores de pueblos asiáticos y aborígenes de islas como las Canarias. Los proyectos de evangelización en pueblos asiáticos ensayados por franciscanos en el siglo XIII en tierras del Gran Kahn, han sido analizados por George Baudot. Su investigación alumbró al respecto:

“... otro religioso franciscano, fray Guillermo de Rubruckis o Rubrigenio dedicaría tres años, entre 1253 y 1256, a un extenso viaje por Extremo Oriente, llegaría hasta Qarqorum, visitando la corte del gran Khan Möngke, y a su regreso redactaría un valiosísimo testimonio “etnográfico”: *el Itinerarium ad partes orientales* [...] Evidentemente, el trasfondo utopista era más o menos el mismo. Una finalidad política impregnada de esperanza escatológica guiaba estas cuidadosas descripciones de las sociedades mongoles que se analizaban esperando pudieran ofrecer cierta facilidad de conversión y autorizar así una cristianización acelerada del Asia gengiskánida. El programa era político: rodear y sitiar el Mediterráneo musulmán para aplastar al Islam, liberar los Santos Lugares y permitir la fundación de la Nueva Jerusalén y la venida del reino milenarista, prefacio al Juicio Final. Ciertamente es que estas obras manifestaban algunas prudencias respecto a la facilidad del proyecto, pero la imagen procurada de la sociedad mongol y de su humanidad llevaba íntimamente connotada la organización discursiva a priori de esta visión metahistórica” (Baudot, Georges 244/245:1996).

Desde un punto de vista más filosófico y político, Nelson Maldonado-Torres ha caracterizado esta afirmación como la primera categorización racista en términos modernos, en el sentido de que se trata de la primera vez que se pone sistemáticamente en

entredicho la humanidad de un gran conjunto de pueblos (Maldonado-Torres, N. 3: 2005). Bajo su punto de vista en la época en la que están afirmando la cuestión de que se trata de “pueblos sin secta” puede ser entendida como sinónimo de “pueblos sin alma” negando así una condición humana universal que convertía por naturaleza a estos pueblos en unos idealizados “perfectos servidores”:

“Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo [...] Los sujetos sin religión no están equivocados, tanto como están, según esta concepción, ontológicamente limitados. Al juzgar a los indígenas como sujetos “sin secta” Colón altera la concepción medieval sobre la “cadena del ser” y hace posible pensar sobre el “condenado” ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. A los condenados modernos les faltará no sólo la verdad, sino también parte fundamental de lo que se considera ser humano. Su falta no es tanto un resultado de su juicio, como un problema mismo de su ser. La colonialidad del poder nace así pues simultáneamente con la colonialidad del ser [...] la aseveración de Colón sobre la falta de religión en los indígenas introduce un sentido antropológico del término. A la luz de lo discutido aquí habría que añadir que el sentido antropológico del término está también vinculado a una muy moderna de clasificar humanos: la clasificación racial. Con un solo plumazo, Colón lanza el discurso de la religión del ámbito teológico al de una antropología filosófica moderna que distingue entre distintos grados de humanidad con identidades fijadas en lo que luego se conocerá como razas. Aunque suene exagerado, quizás no está muy lejos de la verdad decir que Colón fue a la vez no sólo el primer teórico moderno de la religión sino también el primer racista en Occidente” (Nelson Maldonado-Torres citado en Grosfoguel, R. 45: 2013)

Esta visión iba generalmente acompañada de aseveraciones sobre la “bondad” y “buen obrar” de los pueblos indígenas que para muchos y muchas constituyen el germen de la idea del “Buen Salvaje” que más adelante emergió en la ilustración europea en el pensamiento de autores como Rousseau. Pero se diferencia de la misma en algunas cuestiones. Para los misioneros del siglo XVI el modo de vida de los pueblos indígenas podía recordar al del cristianismo primitivo y ello era celebrado como la posibilidad de sobrevivir o retrasar un posible apocalipsis inminente (la llegada del *Millenium*). Dado que no conocían la “verdadera fe”, era posible considerar que pese a sus idolatrías eran pueblos

que no vivían en el pecado, pero ello no implicaba que no tuviesen que ser instruidos en la religión cristiana para mayor gloria de Dios. En la idea moderna secular de “Buen Salvaje” los humanos considerados primitivos son ya en sí mismo un modo de vida completo y bueno por naturaleza. La civilización vendría a corromper a estas sociedades que vivían en un estado de naturaleza diferente al imaginado por Thomas Hobbes, un estado de libertad y plenitud humanas. Una fórmula que sirve para señalar las miserias de la sociedad moderna pero que a la vez convierte en exóticos los modos de vida de otros pueblos y reduce su vida colectiva a un *impasse* en el tiempo. Bajo el modelo del siglo XVI, la bondad originaria de los pueblos ha de ser aprovechada para la construcción de una ideal sociedad cristiana y bajo la idea secular del siglo XVIII habría de ser conservada estáticamente en el tiempo como si se tratara de especies en peligro de extinción. En cualquiera de los casos persiste sobre estos pueblos una idea de tutela, sea para transformarlos o para conservarlos, que perdura hasta nuestros días en las políticas públicas y las legislaciones creadas hacia estos pueblos.

Para finalizar, incidiremos en que esta idea de “pueblos sin religión” estuvo basada en este principio antropológico que inferiorizaba por naturaleza a los pueblos indígenas pero que a su vez extraía para los “pueblos superiores” la obligación de su cuidado y tutela. El derecho indiano estuvo así sustentado y atravesado por esta cuestión, siendo la tutela la idea que conformaba su principal sustrato, su suelo jurídico. A esta lógica jurídica que penetra todo el derecho colonial así como la mayoría del derecho que se legisla sobre los pueblos indígenas hasta la actualidad la denominaremos *ius tutelae*, el principio jurídico cuyas naturaleza y génesis examinaremos en este escrito.

1. El lugar: invención, inferioridad y tutela

El lugar destinado a los pueblos indígenas en el nacimiento de una historia que se concibió a sí misma como única e universal es el lugar de la subordinación permanente y naturalizada basada en la ideología de la tutela. Este lugar tomó forma dentro de un sistema de derecho colonial escrito con su sangre. Un contrato unilateral, impuesto después del genocidio de la conquista que supuso la homogeneización e invención de una diversidad de

pueblos en la nueva clasificación de “pueblos indígenas”. El contrato celebraba cierta autonomía y cuidado para estos nuevos “siervos naturales”, un pluralismo jurídico y político que era eficiente al orden colonial político y económico basado en la extracción de recursos naturales y materias primas destinadas a embarcar para enriquecer Europa. Construía y cuidaba un gran contingente de mano de obra barata y, mediante diferentes dispositivos institucionales, políticos y culturales, evitaba su posible ascenso social. Un pacto establecido sobre una jerarquización racial que no sólo sirvió como inspiración para los artistas que pintaron los llamados “cuadros de castas”, sino que fue una eficiente clasificación destinada a impulsar una incipiente economía y política capitalista moderna global. Este acontecimiento histórico parió sobre los cadáveres de la diversidad humana la modernidad y la totalización del mundo bajo el mandato de una sola civilización por primera vez en la historia, pero no fue sin embargo algo planificado. En su devenir influyeron varias cuestiones a las cuales atenderemos a continuación. Consideramos que en la imaginación y creación de los pueblos indígenas de América hubo al menos tres grandes aspectos a tener en cuenta: en primer lugar los imaginarios sociales previos que tenían sobre ciertos aspectos del mundo los conquistadores y que vertieron sobre el continente y sus pueblos. Éste es lugar de examinar la cuestión relacionada con la “utopía”. En segundo lugar la filosofía organicista heredada de la visión tomista de la obra aristotélica desde la cual se interpretó el nuevo orden que las conquistas estaban configurando. En tercer lugar la cuestión de la evangelización como práctica material y sustento jurídico y político del nuevo imaginario impuesto sobre los pueblos del continente.

1.1 Utopía

“Desde que el hombre ha dejado constancia de sus sueños, aparece en forma de raro presentimiento la probabilidad de un nuevo mundo. Ya la fantasía andaba prefigurándolo desde unos 3,000 años antes de Cristo, cuando el mitológico Anubis presidía a los muertos en alguna misteriosa parte del Occidente. La idea de que al Occidente quedaba cierta región por descubrir —la cual adoptará unas veces la fisonomía placentera de un reino bienaventurado, y otras la fisonomía de un mar tenebroso— viene desde los más remotos documentos egipcios, y ahonda sus raíces antropológicas en el misticismo del crepúsculo vespertino. Ya se la esconde en el seno tembloroso de los océanos, ya se la proyecta hasta el mismo Sol” (Reyes, A. 12: 1960)

Es un lugar común dentro del pensamiento de Nuestra América señalar que la idea de América ya existía en los imaginarios de los europeos desde tiempos remotos. El desconocimiento sobre las tierras y pueblos que existían al otro lado del Atlántico dio lugar a lo largo de la historia a todo tipo de elucubraciones, muy variadas, tanto de índole experimental y científica como de matriz fantasiosa y legendaria y, como no, a muchas relacionadas con la justificación de los regímenes políticos y sistemas de pensamiento oficial de cada momento. En todos ellos latía una ilusión común: la de encontrar en aquellas regiones la utopía. Como concepto, “utopía”, no aparece hasta que Tomás Moro lo acuña en su afamada obra así titulada en 1516, sin embargo la idea tenía una larga data que podemos extender por lo menos hasta el antiguo Egipto. El planteamiento básico era la materialización terrenal de aquello que los guaraníes desde su cosmovisión llamaron la “Tierra sin Mal”. Y aquí empieza a desplegarse todo el problema, pues para cada pueblo o individuo esa materialización tendría unas características específicas...

En nuestro caso la utopía que se volcó sobre la masa continental que hoy conocemos como América y sus pueblos fue la utopía de la cristiandad⁵³. Esta utopía tuvo varias aristas y no todos los grupos e individuos la concibieron de la misma forma aunque compartían ciertas nociones comunes. Éstas eran relacionadas con la construcción de la perfecta comunidad cristiana y su expansión a todo el orbe, lo cual era considerado un mandato divino. Fue la utopía que movilizó las cruzadas medievales y las guerras contra los árabes por el control del Mediterráneo o contra los cristianos paganos y herejes en el seno de la propia Europa.

⁵² Javier García Fernández es un gran militante por la dignidad de los pueblos y la vida cuya lucha política y social en el territorio andaluz así como su sólida y honesta amistad estimo en gran medida. Sus pensamientos y obras sobre el movimiento campesino andaluz, la cuestión utópica y sobre la vida en general han marcado varias de mis más profundas reflexiones. Esperamos pronto su obra histórica sobre el campesinado andaluz a la cual podemos dar seguimiento en su colectivo de estudios militantes y campesinos “Juan Díaz del Moral”. Más información en: <https://www.facebook.com/grupoestudios.sat/about>.

⁵³ En este texto se asume la diferencia que Franz Hinkelammert siguiendo a Pablo Richard establece entre cristianismo –como conjunto de pensamientos y tradiciones religiosas vinculadas a la interpretación de la vida y mensaje de Jesucristo- y cristiandad –como ortodoxia imperial legitimada sobre la religión cristiana-. (véase Hinkelammert, Franz (1998) El grito del sujeto, Costa Rica: DEI, p. 162). Soy consciente de la potencia de cambio que suponen varias teologías de la liberación cristianas y movimientos cristianos de base en América Latina en nuestros días.

Utopía que era utilizada y/o emergía de intereses políticos y mercantiles relacionados con la apertura de rutas comerciales (cruzadas), la acumulación de capital por desposesión mediante la destrucción de las tenencias comunes de la tierra (guerras contra grupos campesinos cristianos “paganos” y “herejes”) y el control político territorial y mercantil del Mediterráneo (guerra contra los árabes). Una utopía que al llegar a América se topó con el “descubrimiento” –experimental- de la finitud física del globo terráqueo, reverdeciendo el corazón de su principal ilusión al poder imaginar por primera vez la posibilidad del dominio cristiano del mismo.

Sobre América recayó la ilusión de la posibilidad de construir el paraíso cristiano y de una nueva oportunidad para una civilización que se encontraba desgastada entre las guerras y la corrupción. La oportunidad de comenzar de nuevo, desde cero, una vida y un mundo a imagen y semejanza del antiguo paraíso del que fueron expulsados Adán y Eva. No es en vano que por ello denominaran a éste un “Nuevo Mundo” o, a su primer núcleo político de envergadura, una “Nueva España”. Esta idea totalizó no sólo la naturaleza y las tierras de América sino también a sus habitantes, los cuales, como ya se ha comentado, se concibieron desde el principio como receptáculos vacíos dispuestos a ser tutelados para constituir la nueva humanidad reglada bajo el espíritu de los valores e ideales de convivencia cristianos. Esta utopía mantiene gran vigor hasta nuestros días y es caracterizada de la siguiente manera por Horacio Cerutti:

“Cuando esta masa continental, que luego se denominó América, se interpuso en el camino de aquellos que iban buscando nuevas rutas para otra parte, la historia se hizo mundial, la geografía se reveló como integralmente terráquea y nunca más la vida del hombre sobre la tierra pudo ser igual. Creencias arraigadas, convicciones inmovibles, concepciones dogmatizadas entraron en un proceso irreversible de demolición. A pesar de esa tremenda tensión destructiva el proceso fue largo e, incluso, afirmar que "fue" es probablemente un exceso. La fuerza de supervivencia de estas deformaciones mentales desfiguraron la nueva realidad aparecida hasta volverla irreconocible, inclusive, a los ojos de los aquí habidos. Todo fue geografizado, todo reducido a naturaleza y, por tanto, a útil instrumentalizable, manipulable, explotable hasta la inanición. Largas y sesudas tuvieron que ser las deliberaciones, agitados las polémicas para que finalmente, a regañadientes y condenada a permanecer letra muerta, se diera la sentencia: los naturales eran pasibles de ser

reconocidos como algo así..., como parcialmente... humanos. Las secuelas de esta actitud forman un sustrato muy duro y consolidado hasta hoy. Todavía se pone en duda, en no pocos centros de poder, hasta qué punto somos capaces de autogobernarnos, de pensar por nosotros mismos, de decidir nuestro destino. Esta América, que entra a la historia mundial como un hijo inesperado, no querido y sorprendente, es rápidamente convertida en algo extraordinario, el mundo de lo asombroso, la encarnación de un sueño, el lugar — vacío por cierto y en plena disponibilidad— donde realizar todo aquello que en el mundo conocido y, especialmente, en el imaginario colectivo de los habitantes de aquel mundo estaba pendiente” (Cerutti, H. 16: 1991)

Una de las profecías que jugó un papel importante en esta idea fue la filosofía del *Millenium*. El milenarismo gozó durante muchos siglos de una alta vitalidad y credibilidad inclusive entre altas jerarquías políticas y eclesiásticas. Su tesis principal era la admonición de la llegada del apocalipsis en un momento cercano ante lo cual la actividad de la civilización cristiana tenía que reaccionar de algún modo. Se trataba de retrasar lo más posible la llega del apocalipsis o de llegar a él en la manera más preparada posible. Este rumor que recorría Europa fue considerado en muchas ocasiones como herejía durante la Edad Media y erradicado de forma sistemática desde finales del siglo XVI por considerarlo cercano a posturas paganas y herejes que influían movimientos rebeldes y revolucionarios de las masas campesinas dominadas (Federici, S. 65: 2013). Sin embargo en el continente americano más que como utopía popular que construía y anhelaba comunidades de iguales (cuando tomaron la ciudad de Münster y comenzaron a aplicar en su gestión sus ideales de igualdad los anabaptistas la rebautizaron como la “Nueva Jerusalén”), llegó de la mano del pensamiento de frailes enviados para efectuar la labor evangelizadora de pueblos que consideraban atrasados. En este punto comenzaban las controversias dentro de los conquistadores dado que para algunos este modo podía ser la guerra contra los infieles y la expansión territorial de los imperios cristianos y para otros la expansión del cristianismo mediante la evangelización lo cual garantizaba llegado el apocalipsis el mayor número posible de infieles convertidos al cristianismo. Sin embargo, se trataba de falsos debates pues ambas vertientes, guerra y evangelización, confluían finalmente en un mismo fin y se apoyaban la una en la otra según los contextos.

Uno de los teóricos del milenarismo más importantes e influyentes en el mundo hispánico

fue Joaquín de Fiore. Su pensamiento estuvo basado en la idea de que la historia del mundo cristiano se dividía en eras coincidentes con la santísima trinidad. La llegada del *Millenium* alumbraría la “Edad del Espíritu Santo” en la que se abrían las posibilidades de gestión de utopías y los monjes tendrían un papel primordial. Las órdenes mendicantes, máximos órganos encargados de los proyectos de evangelización, fueron de los colectivos más inspirados e influenciados por estas doctrinas. Luis Weckmann analiza la importancia de esta ideología en la conquista y evangelización de América y nos dice al respecto:

“Joaquín de Flora no sólo introdujo la idea moderna de progreso en el proceso histórico, sino que, tácitamente, puso en jaque a la jerarquía eclesiástica que constituía la osamenta de la Iglesia en la Edad del Hijo. En efecto, en la tercera edad los dones del Espíritu Santo serían prodigados por “hombres espirituales”, quienes conducirían a la humanidad a su plena realización. No es de extrañar que algunos monjes, y principalmente los franciscanos “espirituales” u observantes, con el énfasis que ponían en la pobreza apostólica y en la estricta aplicación de la regla del la orden, se hayan sentido llamados a desempeñar aquella misión, la última y mayor de todas. Serían ellos quienes revelarían a los hombres el significado de los sacramentos, alegorías y símbolos de la Iglesia papal, como Cristo había revelado los misterios de la Sinagoga de la Edad del Padre [...] La importancia de que goza la Nueva España en la tradición milenarista se debe a que ahí los frailes tuvieron la primera y única oportunidad de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre en el cual toda una nación –los indígenas- estuviera consagrada a la búsqueda de la perfección cristiana y de la pobreza evangélica [...] Su ardiente deseo era, dice Kobayashi, hacer del mundo indígena una nueva cristiandad equiparable a la Iglesia primitiva de los Apóstoles [...] el ideal de una sociedad cristiana exclusivamente india y gobernada más o menos paternalmente por los frailes” (Weckmann, L. 216/218/219: 1994)

América fue soñada durante siglos y finalmente esa utopía encontró un lugar y unos pueblos donde alojarse. La utopía de una tierra mágica allende los mares occidentales que latía desde hacía siglos en el Mediterráneo dio las pautas para soñar e inventar América, un “Nuevo Mundo”, pero también la realidad encontrada y el acontecimiento de la conquista de los pueblos que habitaban el territorio transformó esta utopía. *La utopía transmutó en utopía moderna en América*. Pronto los seres fantásticos que aparecían en los mapas, dragones, cíclopes, gigantes y sirenas, se hicieron a un lado para dejar emerger a los autores de carne y hueso de esta utopía: los pueblos indígenas. América convirtió a la

utopía en una utopía realista. Las ideas emanadas del milenarismo se concretaron en la planificación de proyectos comunitarios totales enfocados a revivir el espíritu del cristianismo más puro y primitivo. Surgieron los hospitales de Vasco de Quiroga, las escuelas de Bernardino de Sahagún y Pedro de Gante, las reducciones jesuitas y muchos más proyectos de índole y espíritu semejante. La utopía, convertida en utopía moderna, era una utopía que podía calcular, producir y proyectarse materialmente en el presente mediante la enumeración de una serie de reglas. La utopía tuvo agallas de universalidad y pudo ser expresada de manera abstracta cuando en realidad era la utopía tan sólo de la civilización cristiana la cual tenía tal grado de *hibrys* que se concebía a sí misma legítima para ser expandida por todo el orbe. La primera sistematización literaria vino de la mano de Tomás Moro en Inglaterra, quien había tenido acceso a los escritos fray Bartolomé de Las Casas y otros misioneros de América (Rodríguez, A. 229: 2007) y, viceversa, también líderes de proyectos utópicos como Vasco de Quiroga tuvieron en sus mesillas de noche la “Utopía” de Tomás Moro la cual sentían estar construyendo (Rodríguez, A. 231: 2007). La utopía moderna, literaria y experimental, fue una utopía construida al calor de la conquista de América en una interrelación textual y de prácticas entre ambos polos del océano Atlántico. Los pueblos indígenas constituyeron la primera gran masa de población disponible como fichas de dominó para construir ese sueño ajeno, el cual no podían construir por sí mismos, estaban necesitados de ayuda o, más bien, de tutela, de alguien “superior” que organizara las fichas que por sí solas no podían comenzar el juego para el que “habían sido diseñadas”⁵⁴.

1.2 Organicismo

A través de santo Tomás de Aquino la filosofía medieval europea reinterpretó y encumbró el pensamiento de Aristóteles. Su concepción de la Polis y de la “desigualdad natural” dada en las antiguas sociedades griegas se acomodó fácilmente al modo de jerarquizar y

⁵⁴ La temática de la utopía en América tiene muchísimo desarrollo en la producción literaria y académica de nuestro continente y sus matices y derivas son enormes. En este espacio sólo hemos esbozado unas líneas reflexivas e intuiciones básicas que sirven para el desarrollo de nuestra idea de comprender la tutela de los pueblos indios como una misión sagrada y trascendente. Para un acercamiento más profundo a la temática recomiendo revisar los variados libros, artículos y compilaciones que el profesor Horacio Cerutti ha escrito y promovido desde hace décadas sobre el asunto.

comprender la vida social en esta etapa histórica fundamentada en las relaciones y vínculos sociales de servilismo y vasallaje. Sobre esta base el Aquinate edificó toda una filosofía política y social⁵⁵ que se expandió a través de la escolástica hasta los pensadores hispanos del siglo XVI que justificaron la conquista y colonización de América.

Santo Tomás comprendió la desigualdad social que se daba en las relaciones sociales y políticas de su tiempo como una desigualdad natural. Bajo su punto de vista el derecho natural expresaba así un mandato de origen divino donde cada individuo o grupo social tenía que acomodarse al lugar que le había correspondido por naturaleza. De este modo se naturalizaba la desigualdad social y se petrificaba la historia, se justificaba el orden de las relaciones materiales de dominación en el palabra y el designio metafísico inalienable e incuestionable. En palabras de la profesora Ana Luisa Guerrero:

“...la desigualdad de los hombres es una condición para que la sociedad pueda cumplir con los requisitos del orden divino. Las relaciones entre los hombres en sociedad tienen una jerarquía correspondiente a la función que cada grupo de hombres puede y debe desempeñar dentro de ella. Por eso santo Tomás piensa que la sociedad recibe hechos a los hombres. La concepción de desigualdad entre los hombres o, mejor dicho, entre los grupos de hombres, es una piedra angular en la filosofía política de santo Tomás. Así, en su teoría social, la división del trabajo está determinado a partir de la necesidad de sobrevivencia y de la obligación de adecuarse al orden natural” (Guerrero, A. L. 56/57: 2014)

Esta desigualdad natural tenía un objetivo muy claro: el bien común. Bajo esta ideología política se justificaba que por naturaleza unos humanos hubieran nacido para gobernar y otros para servir. Aún en nuestros días podemos seguir experimentando la potencia de este pensamiento bajo diferentes retóricas como el “bien público” desde donde se justifican proyectos de extracción de recursos naturales en los territorios de diferentes pueblos del mundo. Este bien común de la Escolástica es un fetiche. Se trata de un concepto abstracto y universal que bajo la idea de que “nos conviene a todos” esconde las conveniencias de las clases y sectores dominantes de la sociedad. Este es un bien común muy diferente a

⁵⁵ Unas lecturas muy esclarecedoras de este modo de comprender la filosofía política y social las encontré en: Gallegos Rocafull, José María (1935) *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Fax; y en Beuchot, Mauricio (1989) *Los principios sociales de la filosofía social de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento socio-político de Sto. Tomás de Aquino*, México: IMDSCM.

aquel que también se expresaba en la época en las tenencias comunes de la tierra o en los diferentes ritos espirituales adheridos a cada colectividad concreta. *Un bien común que se imponía a los bienes comunes*, el bien común de una emergente burguesía adherida a los mecanismos de poder imperiales y eclesiásticos que se presentaba como la cabeza de un *cuerpo místico* sostenido por millones de subordinados y subordinadas que fungían como sus manos y piernas.

La ideología tiene además un punto de perversión profundo y sutil. Se trata no sólo del convencimiento de que cada cual tiene que ocupar cierto lugar por leyes divinas y naturales que superan su propio raciocinio y lectura de la realidad, sino de que ese lugar en el que está designado es ocupado por el bien de toda la sociedad y, por lo tanto, del suyo mismo. El/la dominado/a pasa a ser partícipe de su propia exclusión la cual introyecta hacia sí mismo y su comunidad. Este sería el *síndrome del dominado/a* donde la interiorización de la dominación jugaría un papel fundamental. Sin embargo, en América y las colonias la llegada de estas concepciones del orden social tendría un elemento adherido que convertiría este trauma social y subjetivo en uno ontológico y existencial. Este sería el *síndrome del colonizado/a* donde la interiorización de la dominación estaría atravesada por la introyección de que la propia cultura y civilización en la que había sido criado el sujeto era naturalmente inferior⁵⁶. Tanto el derecho colonial como su filosofía por muy “cuidadosa” y tutelar con los pueblos indígenas que se presente, se funda en este violento hecho y fundamento. Hay que cuidar y tutelar a los pueblos indígenas, ya que sobre ellos se ha ejercido una violencia tan profunda que se encuentran desorientados. Después de aniquilar su horizonte civilizatorio hay que cuidarles y tutelarles para que puedan seguir un horizonte ajeno: el de quienes aniquilaron el suyo propio. Esta es la violencia metafísica naturalizada que se ejerce hasta nuestros días sobre los pueblos indígenas y su ideal de justicia no fue ciego ante este hecho: “La justicia para santo Tomás no lleva venda, no es ciega. La justicia que olvida la desigualdad de las partes es antinatural” (Guerrero, A. L. 64: 2014)

⁵⁶ Entre las obras clásicas sobre esta cuestión me resultaron relevantes: Memmi, Albert (2001) *Retrato del colonizado*, Buenos Aires: La Flor [Original de 1966]; Fanon, Frantz (1973) *Piel negra máscaras blancas*, Buenos Aires: Abraxas [Original de 1952]; Cesaire, Aime (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal [Original de 1950].

Pero esta concepción tuvo un punto débil, una grieta que los pueblos indígenas pudieron aprovechar para sus formas de resistencia y supervivencia hasta nuestros días. Según esta concepción organicista inclusiva cada parte, pese a que sea la parte más inferior, tiene una labor fundamental para el desarrollo de la sociedad, por lo que por mínimos que sean tienen ciertos derechos⁵⁷ que pueden ser utilizados de forma estratégica pese a que el sistema esté pensado y organizado para que no lo hagan. Es una concepción que recuerda el lugar de los “humanos omega” en la distopía del *Mundo Feliz* de Aldous Huxley. Y sí, desde el punto de vista de los pueblos indígenas esta utopía cristiana que les caía encima era más bien una absoluta distopía. En ella cada vez que los pueblos indígenas usen estos derechos de forma estratégica para mantener sus formas de vida estarán poniendo en jaque al sistema y, por lo tanto, se jugarán la vida en ello. Este fue el caso del líder indígena Túpac Amaru II en el virreinato del Perú, quien agotó la vía legal de exigencia de sus derechos y siempre fundamentó en el derecho colonial el origen y causa de sus levantamientos (Lewin, B. 40: 1982). Por muy legal que fuera su revuelta no podía ser sin embargo admitida. Las autoridades coloniales no estaban dispuestas a llevar su propio derecho hasta sus últimas consecuencias y sólo eran admitidas las reclamaciones que no pusieran en jaque el orden material de dominación sobre los pueblos indígenas, aquellas reclamaciones que no pusieran en cuestión la lógica tutelar de fondo, el intocable, inalienable y naturalizado *ius tutelae*. Los pueblos indígenas no podían hacerse pasar por comuneros o dignos portadores de una soberanía popular que depusiera a un gobernante tirano, tal como lo estipulaba el derecho y la filosofía organicista de la Edad Media, que era de los pocos resquicios de dignidad al que podían asirse dentro de la legalidad los dominados de aquella época. Por defender el derecho de los dominados que otorgaba mayores posibilidades de vida digna que la realidad fáctica, Túpac Amaru II fue descuartizado y sus miembros enviados a los núcleos poblacionales que le habían apoyado. *Por defender el derecho, el mismo derecho le descuartizó*; no podía poner en evidencia, como hizo, su violencia fundacional, la falacia de su metafísica. Este era el límite del

⁵⁷ “Para santo Tomás el hombre gana al formar parte del organismo social, ya que al establecer su dependencia con respecto a un superior, es decir, la comunidad política no disminuye nunca su libertad. Muy al contrario, es libre porque es dependiente o, mejor dicho, la libertad siempre va a ser relativa. Nadie es totalmente libre, pero tampoco totalmente dependiente. Esta concepción de santo Tomás tenía su referente real; por ejemplo, un vasallo, dependiente de su señor, posee su propio derecho natural. La dependencia no equivale a carencia de derecho natural” (Guerrero, A. L. 64/65: 2014).

derecho colonial⁵⁸, el cual se podía utilizar como estrategia siempre y cuando no se pusiera en cuestión y desvelara, de forma frontal, su violencia de fondo: el *ius tutelae*.

1.3 Evangelización

La evangelización fue el principal argumento de legitimidad de la conquista de América. No ha de extrañarnos que Hernán Cortés recibiera con tanto agrado a los primeros misioneros que enviaba la Iglesia y les ofreciera todo lujo de apoyo para su misión. Ni las posiciones más progresistas como las esgrimidas por fray Bartolomé de Las Casas pusieron en duda este principio, cuyos frutos harían reverdecer la civilización cristiana y salvarían el mundo. La evangelización fue elevada a derecho natural y legislada en el derecho de gentes y diversos decretos reales y papales de la época, pudiendo haber disputas sobre el cómo y el quién debían realizarla, pero nunca se puso en cuestión su actividad misma. Su misión era sagrada. Las órdenes mendicantes fueron los grupos a los que más privilegios se les otorgó para la realización de esta misión. Se les consideraba por su experiencia en la materia con otros pueblos y por sus valores y votos de pobreza como los colectivos idóneos para su puesta en marcha. Así como la conquista territorial y el despojo de recursos se impulsó en un principio en base a la conglomeración de mercenarios medievales que conformaron ejércitos coyunturales con el apoyo de capitales privados, las órdenes mendicantes fueron auténticos ejércitos de conquista espiritual financiados por el sumo poder del Imperio y la Iglesia. Fervorosos misioneros entrenados durante toda su vida para cumplir la misión encomendada no cedieron de su actividad ni ante el peligro de muerte o las cruentes luchas por el poder que mantuvieron con los virreinos, los obispos, el clero secular, los encomenderos, etc. Robert Ricard comenta al respecto:

⁵⁸ La ineficacia de la lógica de los derechos en el mundo colonial y poscolonial, los países del Sur, la periferia, etc. ha sido señalado por Boaventura de Sousa Santos en su mirada del sistema atravesado por “líneas abismales” que separan la vida humana en zonas regida por la lógica de los derechos y la regulación/emancipación y en zonas donde funciona la lógica de la violencia y la expropiación (véase Sousa Santos, Boaventura (2010) Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal, Buenos Aires: CLACSO). Bajo la misma idea Ramón Grosfoguel siguiendo la filosofía de Frantz Fanon lo ha planteado bajo la idea de “zonas de ser” y “zonas de no ser” (véase Grosfoguel, Ramón (2012) “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa*, No.16, pp. 79-102).

“El campo de mayores luchas entre obispos y frailes era el de su influencia en el pueblo. Hay que buscar la causa de la indisposición de los preladados con los religiosos en la situación creada por la bula de Adriano VI *Exponi nobis*, y en las prescripciones ulteriores de los pontífices. Hemos visto ya cómo los papas concedieron a los mendicantes todos los derechos y facultades de párrocos y les dieron la consiguiente autorización para administrar los sacramentos. Cuando el Concilio de Trento hizo la organización parroquial vigente hoy día y reservó a los párrocos únicamente el derecho de administrar los sacramentos a los fieles, una nueva bula de Pío V, también *Exponi nobis* (1567), vino a confirmar las decisiones de sus predecesores y, atenta la insuficiencia del clero secular, dio licencia a los religiosos de que administraban los sacramentos aun sin autorización del obispo ordinario. Los religiosos naturalmente estaban muy pagados de estos privilegios que tan enorme poder les confería y solamente pensaban en ensancharlos y, con el cariño y autoridad que entre los indios gozaban, habían ido hasta el abuso en sus derechos y se erguían frente a los obispos como una potencia autónoma [...]Por lo que le toca a los obispos, buena cuenta se daban de que los religiosos, gracias a su larga práctica ministerial entre los indios, a su experiencia en la administración de los pueblos, a su afecto a los evangelizados por ellos y que los evangelizados correspondían con creces, eran los verdaderos jefes espirituales de los indios” (Ricard, R. 366/376: 1986)

El método de estos religiosos variaba según la orden a la que pertenecieran o su propio carácter personal. Robert Ricard divide las posturas en dos grandes grupos: el método de la “tabla rasa” y el de la “preparación providencial” (Ricard, R. 410: 1986). El primero sería el más común, en el que se negaba toda la tradición pasada de las civilizaciones de los pueblos y se trataba de inculcar desde cero la “verdadera fe”. En el segundo, con menos seguidores pero igualmente importante según épocas y contextos, se investigaba sobre las tradiciones de los pueblos tratando de aprovechar aquellas que estuvieran más cercanas al ideal cristiano estableciendo un “puente cultural”⁵⁹. Más que un dualismo antagónico ambas posturas estuvieron entrelazadas en la mayoría de los proyectos evangelizadores y se utilizaba la más conveniente según la situación. Bajo mi punto de vista lo importante del

⁵⁹ Hay quienes ven (Echeverría, B. 24: 2001) en este segundo método una postura más progresista que abriría el camino hacia una modernidad “barroca”, “intercultural”, etc. No es éste el lugar de criticar tales posturas, pero lo que sí que es claro es que misioneros tan reconocidos por llevar a las máximas consecuencias esta vía evangelizadora, como fray Bernardino de Sahagún, pese a que hoy le debemos importantes documentos sobre las culturas indígenas de su época, se esmeraban en aprender la lengua y culturas autóctonas con el fin de evangelizarles y no con el fin de crear una interculturalidad universal. Quizás el proyecto de las reducciones jesuitas pudo tener en su filosofía elementos más cercanos a esta idea, pero la síntesis cultural pretendida siempre sería dirigida a la mayor gloria de del Dios cristiano y la producción de excedente económico que se daba en dichos proyectos.

método era, sobre todo, la inserción del nuevo ideal espiritual en la vida cotidiana de los pueblos. Dice Robert Ricard al respecto:

“Antes de la Conquista, el paganismo religioso dominaba la vida del indio, de la cuna al sepulcro, del templo al hogar, en la paz y en la guerra. Era necesario impregnar de cristianismo la vida en la misma forma [...] Los misioneros de México supieron transmitir a los indios un cristianismo integral” (Ricard, R. 416: 1986)

De esta forma los misioneros adelantaban con sus prácticas pedagógicas el nacimiento de lo que Michel Foucault denominó “biopolítica”, al menos dos siglos antes de donde lo situaba el filósofo francés atendiendo a la historia de Europa. La vida de los pueblos indígenas era el principal foco de batalla de los misioneros en su misión de evangelizarles, la tutela era, en la medida de sus posibilidades, permanente sobre sus cuerpos. Se vigilaba a los pueblos indígenas en su totalidad, la tutela era tanto pública como privada. Esta forma de control fue establecida, por utilizar otro concepto de Foucault, mediante la fórmula del “poder pastoral” donde los propios pueblos indígenas eran involucrados en la gestión de su propia exclusión. Los infantes, sobre todo los hijos varones primogénitos de los caciques indígenas, fueron uno de los principales recursos para ello, se les apartaba de sus familias para inculcarles en la fe cristiana y luego se les devolvía a sus comunidades para que fueran los agentes de control del paganismo sobre sus propias familias y pueblos (Ricard, R. 391: 1986).

Sobre el uso de indígenas para estas labores hubo también un fuerte debate. Por prejuicios racistas no fue generalmente aceptado que los indígenas accedieran a la vida religiosa fungiendo de sacerdotes. Para una parte de los pensadores de las órdenes mendicantes esta cuestión expresaba el triunfo de su misión evangelizadora en mayor medida, pues serían los propios indígenas quienes tutelarían a sus pueblos en el camino hacia la “verdadera fe”. En la práctica las condiciones fácticas exigieron cada vez más que los indígenas accedieran a los votos de la “verdadera fe” por falta de religiosos provenientes de Europa, manteniendo generalmente un estatus subalterno dentro de la jerarquía eclesiástica como sacerdotes rurales. El debate ponía en cuestión, de nuevo, quien debía ejercer la tutela, nunca su propia lógica racista funcional a una economía política capitalista y colonial.

2. El debate: *think tank* de la Conquista

La tutela, como principio filosófico, político y jurídico fundamental, no fue nunca puesto en duda. No obstante hubo una serie de debates en la península ibérica y Europa durante el siglo XVI que trataron de delimitar sus procedimientos y alcances políticos y jurídicos. Estos debates han sido señalados como “la primera vez que un Imperio puso a debate los alcances de sus conquistas” o como “la primera vez que se debatía sobre la humanidad de ciertos grupos humanos”. Considero falsas y problemáticas ambas posturas.

En cuanto a la primera aseveración, considero que fue el acontecimiento que supuso para los europeos toparse con una gran masa continental que no entraba en sus planes y cosmovisiones la que propició el debate. Un hecho tan extraordinario no tenía precedentes jurídicos ni de ningún tipo de donde poder establecer un legítimo proceso de conquista. Pese a existir conocidos antecedentes desde donde podría comenzar a tratar de ser comprendido, como la supremacía papal sobre las islas o las sagradas guerras contra los árabes y las cruzadas, se trataba de un acontecimiento de naturaleza nueva y diferente que rompía con varios esquemas civilizatorios de la comprensión medieval cristiana del mundo. Fue el acontecimiento americano el que impuso el debate y no el imperio castellano que por misericordia y buena voluntad reunía a sus intelectuales para debatir el alcance ético de su empresa. El debate radicaba en cómo legitimar algo que no había sido aún posible legitimar: la conquista y homogeneización de un continente y sus habitantes los cuales nunca habían provocado ni causado daño alguno a la civilización cristiana (no podían ser considerados de ningún modo creíble como *iustus hostis*).

En cuanto a la segunda aseveración, considero que es más problemática todavía. Se trata de una estereotipada construcción historiográfica que ha tenido un alcance político considerable que no se puede desdeñar y que en gran medida se basa en intuiciones ciertas. Sin embargo, los estudiosos que se han dedicado al tema extensamente no han podido encontrar evidencias claras de esta cuestión. Por un lado “archivístico” Lewis Hanke, gran recopilador de fuentes de esta época y en concreto de estos debates, reconoce que es

imposible conocer qué fue y en qué términos se discutió en el mayor y multitudinario cónclave de Valladolid entre 1550 y 1551. Su rastreo sobre la temática alumbra que la Corona estuvo pidiendo los informes detallados de las discusiones, los cuales nunca llegaron a realizarse por parte de quienes estaban encargados de ello (Hanke, p. 121 y ss.: 1976). Las principales fuentes sobre este cónclave son escritos posteriores que hacen alusión a sus discusiones, sobre todo de fray Bartolomé de Las Casas y José Ginés de Sepúlveda. Por otro lado “textual”, el profesor José María Gallegos Rocafull después de revisar arduamente los escritos de los intelectuales que acudían a estos debates, concluye que ni a los más conservadores y defensores de los encomenderos se les puede atribuir que no considerasen a los indios como seres humanos. Alude a la propia filosofía tomística y su organicismo ya analizado líneas más arriba, donde se presenta a los pueblos indígenas siempre como “siervos a natura” más que como animales. Esta filosofía humanista, progresista o conservadora, imposibilitaba hacer tal aseveración siendo lo encontrado siempre metáforas o comparaciones animalísticas, pero nunca la afirmación de que se trataba de seres no-humanos. Para el autor, la idea de que los pueblos indígenas no eran humanos correspondía más bien a un rumor generalizado sobre todo entre los encomenderos para poder seguir legitimando la posesión de indios como siervos y esclavos así como la ocupación de sus tierras. Concluye nuestro autor con la siguiente tesis:

“Debidamente interpretados, aun los textos más negativos no permiten suponer que en España o en las Indias se opinase con todo rigor que los indios no fueran hombres [...] **en el fondo lo que quieren decir es simplemente que los indios no deben tener los mismos derechos que los españoles** [...] se hubieran visto obligados, entre otras cosas, a las siguientes: 1ª a elaborar el concepto correspondiente a esa nueva especie de seres, que no cabrían en el de hombres, ni tampoco en el de ninguno de los animales conocidos; 2ª a oponerse a rajatabla no ya al matrimonio de españoles con indias, sino a todo trato sexual con ellas, pues hubiera sido incurrir en el pecado de bestialidad; 3ª a desistir de convertirlos al cristianismo, lo que ya en 1517 fue considerado como una herejía; y 4ª A dar un sentido completamente distinto a la legislación de las Indias, cuyo supuesto fundamental es que los indios son hombres, aunque necesitados de protección y tutela” (Gallegos, J. M. 14/15: 1974, negritas mías)

¿Por qué realizo este apunte?, ¿no podría parecer un gesto negativo y conservador hacia las luchas de los pueblos indígenas de América? Considero que no. A los pueblos indígenas

se les trató y se les trata por debajo de la línea de concepción de lo humano, sobre eso no cabe ninguna duda. Hacer estas acotaciones nos sirve para romper con el mito de Valladolid como el cónclave donde se debatía si los indios eran humanos o no. ¿Por qué romper con este mito? Porque nos encierra epistemológicamente. Nos conduce a pensar que en estos debates había una suerte de “atacantes” y “defensores” en vez de poder vislumbrar la realidad de un conjunto de intelectuales trabajando y pensando para el imperio castellano, lo que hoy se conoce como un *think tank*. En estos debates se discutía sobre cómo legitimar y direccionar la conquista y evangelización de los pueblos indígenas, nunca se ponía en entredicho su hecho originario y fundamental (amén de que los debates se hacían, obviamente, a posteriori de los hechos). Esta forma de entender la disyuntiva nos puede abrir otros caminos investigativos donde se estudien ejemplos de relación entre europeos y nativos americanos que no estuvieran basados en una defensa caritativa y tutelar sino en un apoyo mutuo, solidario y horizontal, honesto y sincero con lo real. Este podría ser el caso de Gonzalo Guerrero, soldado hispano naufragado en la península del Yucatán que terminó viviendo en comunidades mayas donde llegó a tomar roles sociales de importancia y a unirse a una mujer con quien tuvo hijos. Hernán Cortés en persona llegó a requerir su presencia para usarle como traductor, pero recibió la negativa de Gonzalo que prefirió quedarse junto a su nuevo pueblo. Nuestro personaje terminó liderando facciones mayas frente a la conquista y le dieron muerte en el combate que trataba de contener el avance de la invasión del ejército castellano capitaneado por Pedro de Alvarado en el territorio hoy conocido como Honduras⁶⁰.

¿Qué sucedería si estableciéramos a un personaje como Gonzalo Guerrero como ejemplo de “defensor” de los indios en vez de a fray Bartolomé de Las Casas? Considero que este giro del pensamiento nos abriría oportunidades de pensar la política y lo político en la conquista de América mucho más fecundas que quedarnos con la idea de “evangelización pacífica” de Bartolomé de Las Casas como “máxima conciencia crítica de un europeo en América” (Dussel, E. 204: 2007). Gonzalo Guerrero, aunque no escribió grandes tratados, expuso su cuerpo hasta la muerte lo que demuestra una gran conciencia solidaria y crítica

⁶⁰ Sobre la vida de Gonzalo Guerrero se han escrito varias novelas históricas e investigaciones parciales. Que sepamos la primera tesis doctoral dedicada completamente a este personaje es la de Salvador Campos Jara de la Universidad de Huelva titulada “Estudio sobre la evolución del personaje de Gonzalo Guerrero”.

que nunca pudo sostener Bartolomé de Las Casas. Sus letras fueron sus actos y “uno es lo que uno hace no lo que uno dice”. Contribuir a este giro, análisis y proyecto de investigación significa abrir una posibilidad epistemológica y política necesaria. Ojalá algún día los libros de texto de Nuestra América puedan recoger ésta y otras historias semejantes para poder compartir con nuestros y nuestras jóvenes experiencias de auténtica interculturalidad, defensa de lo común y de nuestros pueblos en el continente. La tutela, vertical y caritativa, ni ha sido ni puede ser la única posibilidad de crítica frente a la imposición y dominación ajena.

Caracterizaremos brevemente, desde esta perspectiva, las posiciones que hubo en los debates del siglo XVI en relación a los pueblos indígenas y la conquista de América.

2.1 Los que atacan

En este grupo se ha situado históricamente como figura sobresaliente a José Ginés de Sepúlveda, como líder de toda una serie de autores y posiciones radicalmente negativas frente a la relación de los cristianos con los pueblos indígenas. Esta sería la perspectiva de los defensores de la postura de los encomenderos, un grupo social fuerte en los comienzos de la conquista que lideró y definió la principal célula de la sociedad colonial: la encomienda. Una estructura económica y política de dominación sobre los pueblos indígenas de América que aun persiste bajo la forma de latifundios y haciendas hasta nuestros días. La principal crítica que tuvieron los encomenderos fue el maltrato que daban a los indígenas que les quedaban como siervos en las encomiendas, lo cual rompía el vínculo de vasallaje que les unía a ellos por el cual habían de tutelar su conversión al cristianismo y daba lugar a que pudieran ser denunciados como tiranos. Este grupo de intelectuales trató de defender tanto el trato violento como la extracción de recursos naturales del continente.

Los principales argumentos provinieron de la teoría aristotélico-tomista sobre la “servidumbre a natura”. Como ya hemos comentado se consideraba bajo este punto de vista que los siervos cumplían un papel social importante para el funcionamiento del

conjunto de la sociedad y la consecución del “bien común” y que éste era un papel que por mandato divino se expresaba a través del derecho natural. Lo tenían que ejercer por su propio bien y el de toda la comunidad cristiana. Fíjese que aquí hay un elemento diferente del que más tarde en el absolutismo a través de los pensadores protestantes se impondrá: el derecho divino se expresa a través del derecho natural y no directamente como “gracia”. Esto quiere decir que para escrutar los designios divinos había que proceder a un sistema de indagación en el derecho natural que se expresaba en la arena cotidiana de las relaciones sociales existentes. Esta intermediación entre el derecho y la vida no existirá bajo el sujeto soberano que por “gracia de Dios” es fuente inapelable de derecho, como tampoco existirá en su versión secularizada y plenamente moderna: el positivismo del Estado. Para Michel Foucault la sustitución del método de la “indagación” por el del “examen” de los hechos a la luz de la ley positiva marcaría el camino hacia una concepción moderna de lo jurídico (Foucault, M. p. 101 y ss.: 1986).

De esta forma estos autores tuvieron que indagar en el derecho natural y las relaciones sociales para poder sustentar la tesis de la servidumbre natural de los pueblos indígenas y legitimar así al núcleo de poder económico y político que estaban defendiendo. El fundamento era, obviamente, sustentar la idea de una inferioridad natural de los pueblos indígenas sobre lo que se construiría todo lo demás. Esta inferioridad estaba basada en la interpretación de los modos de vida de los pueblos indígenas como formas bárbaras y paganas de sociedad. Los argumentos más utilizados fueron la exposición de los sacrificios humanos y el canibalismo que estos pueblos cometían contra las leyes de la naturaleza entendida desde la cosmovisión cristiana. Dicha inferioridad no permitiría la conversión al cristianismo –misión sagrada y sustento jurídico de la conquista- de estos pueblos por una vía pacífica, sería necesario y legítimo el uso de la fuerza.

Debajo de este argumento, Enrique Dussel ha interpretado que se encuentra el mito fundante de la modernidad, por el cual se justifica cualquier acción de conquista a través de la justificación de que se expande la “verdadera fe” que más tarde sería formulada como “verdadera civilización”, “verdadero desarrollo”, “verdadera democracia”, etc. Un mito donde una civilización define lo correcto y apto para las demás y a cambio de llevarles e

inyectarles –por las buenas o las malas- esta noticia se legitima cualquier proceso de despojo y destrucción de sus saberes ancestrales. Cerremos con una imponente frase de José Ginés de Sepúlveda que resume esta ecuación:

“Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes bárbaras se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de las leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud [...] ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados? [...] La virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata (José Ginés de Sepúlveda citado en Dussel, E. 196/197/198: 2012)

2.2 Los que “defienden”

“Frente al conquistador, con sus gritos e injurias como única palabra y frente al discurso justificador de los ideólogos de la conquista en el que aún resuena el “griterío”, se organiza la obra del padre Las Casas. Su planteo es simple: se ha de poner límites a la autoafirmación del dominador y ello será únicamente posible reconociendo al dominado su naturaleza racional, viéndolo como criatura tan necesitada en su ignorancia de la salvación, como el otro, en su ansia de posesión y dominio. La relación dominador-dominado ha de ser organizada desde el plan de la salvación o de la condenación de las almas, más, para eso, el dominador deberá trocar el “griterío” por la “palabra” que seguirá siendo la suya en cuanto dominador, pero revestida ahora de una actitud paternal. De este modo se pasa del discurso dominador violento, al no-violento, al paternalista” (Roig, A. 212: 1981)

En este grupo ha mantenido un protagonismo sin igual la figura de fray Bartolomé de Las Casas. La mayoría de estudios sitúan sin embargo su origen en el “sermón del Adviento” que fray Antonio de Montesinos dictó en Santo Domingo en 1511, donde se denunciaría por primera vez públicamente el maltrato a los indios y los rumores acerca de que no se trataba de seres humanos. Al igual que el anterior este fue un grupo heterogéneo donde se dieron disparidad de opiniones, pero podemos resaltar una serie de nociones comunes. En primer lugar, se oponen a la idea de que los indígenas sean siervos por naturaleza. Llegan incluso, como hizo Bartolomé de Las Casas, a poner en cuestión el propio concepto de “servidumbre por naturaleza”, planteando que Aristóteles se refería exclusivamente al

orden social y político, a la naturaleza de la comunidad perfecta y no a la condición humana⁶¹, de esta forma se postulaba la libertad ontológica de todos los seres del mundo y su directa concreción material: la imposibilidad de someter a ningún ser humano a la condición de esclavo⁶²; que era de facto a lo que habían sometido a los pueblos indígenas en las encomiendas. Los pueblos indígenas pasaban así a ser directos vasallos, nunca siervos, de Dios y sus vicarios en la tierra: el emperador y el papa. En segundo lugar plantean que nunca será justa una guerra contra los pueblos indígenas de América, llegando incluso a negar la autoridad del emperador y el papa para tener poder temporal y soberanía sobre estos pueblos y sus territorios. Que vivan en estado de paganismo, e incluso que realicen sacrificios humanos o canibalismo, no puede ser razón para hacerles una guerra justa pues son pueblos que aún no conocen el mensaje de la “verdadera fe” y que nunca han ido al territorio de la cristiandad con intenciones belicosas⁶³. En tercer lugar plantean que para la realización de la más santa misión –y la auténtica y más alta legitimación jurídica de la conquista- de la evangelización de estos pueblos, nunca se podrá realizar mediante métodos violentos, pues estos generan un resentimiento y una desconfianza que podría derivar en el fracaso de la tarea como sucedió con los “moriscos” (árabes conversos) y los “marranos” (judíos conversos) en la península ibérica. La evangelización tenía que ser lenta y pacífica para que pudiera dar sus más altos frutos, demostrando desde la propia rectitud de la vida de los monjes, con el propio ejemplo, los más altos valores de la convivencia y el sentido del mundo del cristianismo.

La principal divergencia que hubo en el seno de este grupo puede analizarse en la discusión que mantuvieron sobre la tarea evangelizadora fray Toribio de Benavente, alias Motolinia, y fray Bartolomé de Las Casas. Bajo el punto de vista del primero la teoría radical de la evangelización pacífica de Las Casas era inviable en la práctica y la matanza

⁶¹ Era común en la época la referencia a Aristóteles por el status al que había elevado su figura la tradición escolástica. Su filosofía fue utilizada para argumentar cuestiones muy diferentes y hasta antagónicas por parte de diversos grupos, su pensamiento social era una de las principales fuentes de autoridad y por la tanto también de derecho.

⁶² Bartolomé de Las Casas sólo llegó a expresar tal radicalidad de su pensamiento al final de su vida, arrepintiéndose de haber desdeñado en el pasado a grupos humanos como los africanos.

⁶³ Los *iustus hostis*, como los árabes y los cristianos paganos o herejes, eran aquellos que aún conociendo el mensaje de la “verdadera fe” optaban por seguir otros credos e, incluso, atacaban territorialmente a la cristiandad. Contra ellos sí era justa la guerra se viera desde donde se viera, como defensa del mundo de la cristiandad llegando a la categoría de “guerra sagrada”.

de misioneros que habían ido por su propia cuenta a evangelizar pueblos del norte de México sin el apoyo de militares lo atestiguaba. Para Motolinía se justificaba el uso de la fuerza en caso de que los pueblos indígenas se negaran a escuchar el mensaje de la “verdadera fe” y para Bartolomé de Las Casas nunca se justificaba y, pese a que fuera ardua, la tarea del misionero era conseguir entrar en las comunidades y en su convivencia con ellas dar un buen ejemplo con el que finalmente convencer de los dictados del verdadero Dios, sólo así se podría conseguir una auténtica conversión. La utopía de Las Casas fue finalmente materializada en proyectos como el de las reducciones jesuitas donde se mantenía un respeto a las culturas, lenguas y organizaciones locales y bajo una tutela espiritual de los monjes se iba enseñando el mensaje de Dios a la vez que se organizaba un sistema productivo encaminado a la construcción de la comunidad perfecta (y de la acumulación de capital).

Como ya ha sido comentado líneas más arriba en estas ideas subyacían intereses concretos de sectores de la Iglesia. Esta fórmula de “evangelización pacífica” restaba poder a la autoridad imperial, las iniciativas privadas (encomenderos) y al clero secular en la tarea de la conquista y otorgaba gran poder de maniobra en el continente a las órdenes mendicantes. Con el tiempo este poder de las órdenes, sobre todo el de la jesuita, pasó a ser también un gran poder político y económico que las Reformas Borbónicas trataron de exterminar sin total éxito, dado que desde las independencias hasta nuestros días mantuvieron una alta posición social y fuerte vinculación a la reproducción del poder político. De hecho se les considera actores centrales en la filosofía y la práctica de las independencias americanas, tanto por sus ideas como por su método de difusión de las mismas, materializado en una educación superior de alto nivel hacia los hijos de los líderes indígenas y criollos. De una u otra manera nadie desconoce el poder de la educación de las órdenes, y de la jesuita en particular, en el continente americano.

Mantener una postura de crítica frontal ante este grupo de intelectuales es una tarea delicada. Para empezar se trata de oponerse a algunos de los planteamientos de grandes autores y autoras comprometidas con la región a quienes respetamos en alto grado y cuyas

batallas políticas compartimos en gran medida⁶⁴. Sin embargo, ese tampoco es un gran problema, pues el debate y la crítica son un fruto ardiente y fructífero tanto para el pensamiento como para liberación de Nuestra América. Hay otra cuestión que sí hay que tener en cuenta y contra la que un posicionamiento radical en contra de este grupo de intelectuales puede llevarnos a caer en posturas anti-identitarias propias de un posmodernismo carente de una reflexión política a la altura de la realidad y de los acontecimientos. Estas ideas expresadas por los frailes bajo los intereses concretos mencionados han sido utilizadas a lo largo de la historia por diversos autores y autoras y movimientos sociales y populares para legitimar sus levantamientos sociales frente a la opresión colonial. El rastreo de esta cuestión es sencillo, véase el encumbramiento generalizado por parte de algunos movimientos y sus líderes de las ideas y acciones de Bartolomé de Las Casas o Vasco de Quiroga a quien Francisco de Miranda llamó “varón universal”. El uso estratégico de estos posicionamientos y sus frutos no pueden desdeñarse de modo tan tajante. Pero nos inclinamos por el rastreo de genealogías más cercanas a los postulados de los movimientos e ideas de liberación propias de la región que escapen a la idea tutelar que nunca se pone en duda en estos intelectuales. Esta caridad esconde dominación y un trato bochornoso para quien la recibe que no respeta los fundamentos de su vida. Situar a estos intelectuales como el comienzo de una conciencia crítica americana es erróneo, encubre la lógica tutelar que en sus acciones operaba y sus intereses concretos de “conquista pacífica”. Las ideas toman realidad sólo en la historia y en los sujetos que las materializan. El uso que de estos posicionamientos pudo tener Túpac Amaru no puede compararse con el de Bartolomé de Las Casas, pese a que existan influencias retóricas, su fondo, su espíritu y su materialidad parten de coordenadas de existencia y anhelos de mundo antagónicos. Hilar fino las trayectorias de las prácticas y filosofías de resistencia de nuestros pueblos frente a la opresión colonial es un camino poco explorado que es indispensable recorrer para estar a la altura de las luchas de nuestro tiempo.

⁶⁴ Una revisión de estas posturas en la actualidad puede encontrarse en Mauricio Beuchot (véase: Beuchot, Mauricio (1994) *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, Bogotá: Siglo del Hombre), Enrique Dussel (2012) y Mario Ruiz Sotelo (2010). Frente a ellos estarían posturas como la de Arturo Andrés Roig que señala el paternalismo implícito en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas (véase: Roig, Arturo Andrés (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE) o las de Eduardo Subirats cuya crítica radical frente al pensamiento de Bartolomé de Las Casas desvela las profundas conexiones con el espíritu moderno y colonial del pensamiento del fraile (véase: Subirats, Eduardo (1994) *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México: S. XXI.)

2.3 Los que prevalecen

Pese a que la historiografía clásica nos ha presentado el problema entre el grupo de los que atacan y el grupo de los que defienden considero que hubo un grupo más que fue el que produjo las ideas que realmente prevalecieron en la política cotidiana. Generalmente se les ha catalogado de posiciones intermedias. Bajo mi punto de vista tanto por sus planteamientos éticos y por su método y forma de trabajar las ideas –que podríamos denominar pragmática- podemos clasificarlos como un grupo propio. Este sería el grupo liderado por fray Francisco de Vitoria. Sus postulados éticos podrían parecer estar más cerca del grupo de “los defensores”, pero también dieron argumentos para actividades de conquista que sirvieron a los intereses de los grupos de “los atacantes”. Esto ha sido interpretado y caracterizado como “duda que ofende” (Ruiz, M. p. 86 y ss.: 2010), ambivalencias derivadas de la presión política (Rovira, M. C. 116: 2004) o como posturas conciliadoras (Grice-Hutchinson, M. 63: 2010). Bajo mi punto de vista también es el fruto de un método de trabajo basado en lo que ha sido conocido como el primer intento de abstracción del derecho de gentes y el nacimiento del derecho internacional.

Francisco de Vitoria bebió del espíritu humanista de su tiempo para tratar de establecer leyes generales en las relaciones de los pueblos, y en concreto en las referentes a las acuciantes problemáticas derivadas de la conquista de América, basadas en los preceptos éticos y jurídicos del mundo cristiano. Esta forma de trabajar alumbró suspicaces críticas como la primera realizada a la idea de “descubrimiento” que sagazmente fue presentada aludiendo a que pudieron haber sido los indios los que “descubrieran” a los europeos. Es decir, lo que pudieran hacer los europeos también podían hacerlo los indígenas y no existía un principio de separación tan claro entre los unos y los otros bajo las leyes del derecho natural pese a que la política colonial estuviera basando sus instituciones políticas en la idea de separación en dos “repúblicas”. Lo que había que reglar eran las relaciones entre los pueblos, las causas de justa guerra entre ellos, y no tanto la idea de que unos pudieran ser sujetos de derechos y otros no. El anhelo de Vitoria era universal. Este fue un falso universalismo basado en la expansión de las condiciones concretas de la cosmovisión

cristiana y escondía relaciones de poder que se habían establecido en la conquista. Por ejemplo, algunos de los derechos inalienables y universales serían los derivados del *ius commercii* y el *ius peregrinandi* donde el comercio entre los pueblos y la libre peregrinación de los hombres en los diferentes territorios si era pacífica no podía ser negada. Pero, obviamente los indígenas no tenían la capacidad ni el interés de ir a Europa a comerciar o peregrinar... de esta forma se inauguraba el fetiche jurídico que aun hoy en día sigue siendo tan patente en el derecho internacional.

Esta tendencia universalista, que escondía la expansión de los ideales de vida cristianos y ponderaba a los hombres bajo una falsa idea de igualdad en un mundo cuya diversidad civilizatoria estaba siendo conquistada y destruida por la cristiandad, fue la que se impuso inaugurando el comienzo de una concepción legalista de lo jurídico que bajo una idea de “ciencia” encubría las relaciones de dominación. Francisco de Vitoria y este grupo de intelectuales hispanos inauguraron aquello contra lo que la teoría marxista del derecho nunca ha dejado de criticar: el fetiche jurídico como esencia del derecho moderno.

“Si hay cosas entre los bárbaros que **son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes**, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas” (Francisco de Vitoria citado en Dussel, E. 208: 2007, negritas mías) y continúa con las consecuencias de esta fórmula: “Los españoles tienen derecho a recorrer (*ius peregrinandi*) aquellas provincias y de permanecer allí sin que puedan prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos [...] Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata y otras cosas en que ellos abundan [...] Incluso si a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos [...] Si los bárbaros quisieran negar a los españoles dichos derechos arriba declarados de Derecho de Gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben [...] dada razón de todo, y si los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten [...] y llevar adelante los demás derechos de la guerra” (Francisco de Vitoria citado en Dussel, E. 208/209: 2007)

Si los pueblos indígenas violan estos “derechos comunes” que les están perjudicando, ya

que son caracterizados como universales a todos los pueblos, será justo hacerles la guerra e imponerles por la fuerza aquello que es “común” y que también les “pertenece” a ellos, es decir, “por su propio bien y el de toda la comunidad”. Un postulado que se ha seguido manteniendo hasta nuestros días donde en nombre de la civilización, los derechos humanos, el derecho internacional o la democracia se han invadido y despojado países enteros por su propio bien y el de toda la comunidad internacional.

3. El vínculo: patriarcado y colonialismo

“Sobre esta base se organiza el discurso lascasiano que apunta, por un lado, a pacificar las almas enconadas y resentidas por causa de la violencia armada, predicando la resignación [...] la relación de dominio quedaba de esta manera legitimada, siempre y cuando fuera entendida sobre la relación “padre-hijo” [...] Ésta será la única palabra que “obliga a callar”, es decir, que elimina las protestas del evangelizado y que lo predispone para el “oír”, fundación básica de la relación paternal” (Roig, A. 213: 1981)

Arturo Andrés Roig ha sabido presentarnos de manera muy sugerente un cierto espíritu de humanismo ilegítimo y dominador, paternalista, presente en la historia de la América hispana desde las posturas de fray Bartolomé de Las Casas y sus seguidores hasta las de un Simón Bolívar o un Juan Bautista Alberdi (Roig, A. 209-229: 1981). Su planteamiento central es que estos humanismos no han sido “humanismos clarificadores” –en el sentido de liberadores- sino que se han presentado como “humanismos de resignación” ante la barbarie, de humanismos basados en la caridad y la condescendencia, de humanismos paternalistas. Hasta este punto, estamos completamente de acuerdo con la sugerencia y categorización del autor. Nos gustaría ampliar este análisis desde una perspectiva feminista, la cual creemos que nos alumbrará aún más la complejidad de este asunto, aproximándonos a la potencia que podría tener sumar a la cuestión esbozada el punto de vista de la dominación entre los géneros presente en el sistema patriarcal que los conquistadores también trajeron e impusieron en el continente.

Hemos tratado hasta este punto de no utilizar el término “paternalismo” que cobrará en este apartado la energía necesaria para desplegarse con la fuerza en la que se sitúa en este problema. Un concepto tal como “*paternalismo*” no podía no ser analizado en función de

lo que indica su propia etimología: “la tutela del padre” y no de la madre. ¿Por qué *paternalismo* y no *maternalismo*? Hasta el corrector de ortografía marcará el “maternalismo” como una palabra errónea. En nuestros días el uso del vocablo paternalismo refiere a: “Tendencia a aplicar las formas de autoridad y protección propias del padre en la familia tradicional a relaciones sociales de otro tipo; políticas, laborales” (RAE); traducido al lenguaje común se suele expresar como aquellas relaciones basadas en seres cuidadores y seres cuidados, lo que exige una obligación de defensa del ser cuidador sobre el ser cuidado y una obligación de obediencia del ser cuidado hacia el ser cuidador. Pero la pregunta sigue sin ser contestada, se trata de un tipo de relación vertical “propias del padre en la familia tradicional” y no de la madre. El cuidado del padre se asocia a la esfera “pública” en donde se toman decisiones sobre el camino que deben seguir los hijos e hijas (por ejemplo en la universidad o el trabajo) así como en su defensa física frente a una posible agresión externa; el cuidado de la madre se asocia sin embargo al ámbito de lo “privado” donde se da un cuidado cotidiano relacionado con los quehaceres domésticos y los problemas de índole “emocional”. En una familia tradicional un padre o una madre que no cumplan con estos cuidados pueden ser tildados de “malos” padres y/o madres tanto por su propia familia como por la sociedad en general.

De esta forma, la función de cuidado “público” basada en una relación vertical de dominación/protección y la de cuidado “privado” basada en un cuidado afectivo/material, pasan en el concepto de “paternalismo” y “maternalismo” a ser metáforas de la extensión de esta relación social en otro tipo de relaciones dadas en el exterior del núcleo familiar. Por ejemplo, en un equipo de beisbol el entrenador/a puede ejercer un vínculo “paternalista” con los jugadores/as y el psicólogo/a del equipo un vínculo “maternalista”. Son relaciones fundadas en sistemas de dominación basados en el género, pero que rebasan que su aplicación pueda darse por hombres o mujeres indistintamente, son formas de actuar denominadas así para especificar ciertos matices de las relaciones sociales. Sin embargo, “maternalismo” no ha sido un concepto utilizado como para que haya podido entrar en el diccionario, quizás porque su ejercicio se entiende y muestra como una cuestión naturalizada. Y “paternalismo” se suele utilizar de modo despectivo para señalar relaciones sociales verticales que suelen estar enmascaradas de sentimiento caritativo. En el sistema

de género del patriarcado occidental actual la función de la mujer encara un “maternalismo” desde su niñez (hacia hermanos, primos pequeños, etc.) hasta la adultez (hacia su marido y sus hijos/as). El hombre encara un “paternalismo” desde su niñez (hacia sus hermanos y hermanas pequeñas, primas...) hasta la adultez (hacia su mujer y sus hijos/as). Son tipos de relaciones sociales que se complementan dentro de la concepción patriarcal de la sociedad occidental, sin embargo sólo una de las partes pasa a ser reconocida como término en el diccionario. Esto puede deberse a que el maternalismo es una obligación que la mujer nunca puede despojarse y sin embargo el paternalismo es algo de lo que el hombre se despoja al abandonar la niñez para pasar a imponerlo él sobre su propia familia. El maternalismo es algo completamente interiorizado y el paternalismo una relación de dominación/protección en la que en cierto momento se vislumbra una posible emancipación que, dicho sea de paso, sólo le será otorgada al hombre y nunca a la mujer, la cual pasa de la patria potestad de su padre a la de su marido directamente tenga la edad que tenga. El maternalismo no se pone en evidencia porque al sistema patriarcal ni se le pasa por la cabeza la posibilidad de que la mujer pueda emanciparse de esa tarea, es inferior y necesitada de tutela por naturaleza como postularon grandes filósofos misóginos como Freud a lo largo de la historia.

Una extensión del “maternalismo” a un ámbito exterior de la familia puede observarse en la relación social establecida en las llamadas “ficheras” mexicanas o “coperas” colombianas, bares donde las mujeres camareras fungen de damas de compañía y escuchan los problemas de los hombres y les venden unos minutos de cariño mezclado con erotismo que no tiene por qué llegar a una relación sexual explícita, sino que se busca sobre todo algo así como “cariño”; también en relaciones donde una persona de mayor edad sobreprotege y “mima” excesivamente a una de menor edad por razones varias. La extensión del paternalismo ha sido más estudiada y promulgada en el lenguaje popular y se aplica hasta a ciertos gobiernos que aplican políticas “populistas” o en aquellas relaciones donde una persona mayor sobreprotege demasiado a una de menor edad a la que “no deja crecer por su propia cuenta”. Aquí tenemos la diferencia fundamental: el maternalismo aparece como algo naturalizado que no es tan necesario verbalizar y el paternalismo se expresa como la denuncia de aquella relación de dominación/protección en la que la

persona “mayor” no deja crecer, es decir, emanciparse, a la persona “menor”. De esta forma desvelamos aquella “función del padre en la familia tradicional” descrita asépticamente por la RAE como aquella relación social por la cual un hombre, o colectivo, no deja crecer, emanciparse, a otro ser humano o colectivo que está bajo su dominio/protección.

De esta forma el sistema de tutela al que estamos aludiendo como tema central a lo largo de todo este escrito toma en el paternalismo uno de sus matices fundamentales. La conquista de América supuso que la llamada civilización occidental inventara a base de violencia física (guerra y genocidio) y “pacífica” (evangelización) unos pueblos indígenas a los que debía tutelar “paternalmente”, es decir, dejarles en situación de inmadurez permanente, no permitir su emancipación como sujetos completos y autónomos. La dominación que la cristiandad impuso a los pueblos de América estuvo basada en una idea patriarcalista y machista de dominación. Podemos deducir de lo dicho hasta aquí que algún vínculo debe existir entre la dominación sobre las mujeres basada en el género del patriarcado occidental con la dominación sobre los pueblos indígenas del sistema colonial. Este entronque tendremos que explorarlo en una pujante tradición de teorías feministas emergidas en Nuestra América que se enfrentan tanto al patriarcado como sistema social como al feminismo surgido en las sociedades de los países del “norte” que ha tratado a las mujeres del “sur”, justamente, de modo “paternal”.

3.1 Feminismos de Nuestra América

Con “feminismos de Nuestra América” nos estamos refiriendo a un conjunto de teorías y prácticas algunas de las cuales no estarían de acuerdo con someterse bajo ese paraguas conceptual, ya sea por no congeniar con el concepto de “feminismos” (sobre el que hay un gran consenso) o con el de “Nuestra América” (hay quienes han propuesto “Abya Yala”, “indígenas”, “negros”, “descoloniales”, etc.), o porque le faltarían apellidos como “comunitario”, “anticapitalista”, etc. El debate es muy amplio y no estamos en condiciones de plantearlo seriamente por falta de conocimiento, espacio y temática en este lugar. Con el rótulo de “feminismos de Nuestra América” trataremos entonces de expresar aquellas

tradiciones teóricas y prácticas heterogéneas que han reflexionado y planteado posicionamientos políticos frente al sistema patriarcal desde la experiencia histórico-social del continente enfrentándose a posicionamientos feministas universalistas emanados de ciertos feminismos de los países del “Norte”. Si el feminismo “clásico” ya había generado una ruptura fuerte frente a varios paradigmas de las ciencias sociales y de la política, estos feminismos situados en los países del Sur vendrían a profundizar, complejizar y descentralizar mucho más toda esa rica tradición de pensamiento y prácticas políticas. Dentro de esta diversa producción de praxis y conocimiento señalaremos algunos nudos fundamentales que sirven para la discusión que estamos tratando de abordar:

- La categoría universal de “mujer”, con la que el feminismo clásico de los países del Norte plantearon sus luchas políticas, no es válida a la hora de analizar la experiencia de las mujeres del Sur. La clasificación racial establecida en las colonias situó a las mujeres blancas socialmente por encima de las mujeres racializadas “de color” y más cercanas a los intereses de dominación de los varones blancos que a los de las mujeres de los países del Sur. Esa categoría de “mujer” expresa la condición de las mujeres de la civilización occidental dominante y no la del resto de mujeres del mundo. Angela Yvonne Davis fue de las primeras autoras que planteó desde el feminismo afroamericano de los EEUU la cuestión de que las mujeres negras en el continente no fueron consideradas como mujeres, sino como hembras destinadas a parir crías que les eran arrebatadas para su uso esclavo, separándose de la tradición de dominación que hubo hacia las mujeres blancas e incidiendo en sus importantes diferencias que no podían catalogarse dentro de un mismo concepto abstracto de “mujer”⁶⁵.
- En las colonias se produjo un “entronque patriarcal” (Paredes, J. p. 65 y ss. 2012),

⁶⁵ “La exaltación ideológica de la maternidad a pesar de la gran popularidad de la que gozó durante el siglo XIX- no se extendió a las esclavas. De hecho, a los ojos de sus propietarios, ellas no eran madres en absoluto, sino, simplemente, instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza de trabajo esclava. Eran consideradas «paridoras», es decir, animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número. Puesto que las esclavas entraban dentro de la categoría de «paridoras» y no de la de «madres», sus criaturas podían ser vendidas y arrancadas de ellas con entera libertad, como se hacía con los temeros de las vacas. Un año después de que la importación de africanos fuera interrumpida, un tribunal de Carolina del Sur dictaminó que las mujeres esclavas no tenían ningún derecho legítimo sobre sus hijos. Por lo tanto, en virtud de esta disposición, los niños podían ser vendidos y apartados de sus madres a cualquier edad y sin contemplaciones porque «las crías de los esclavos tenían la misma consideración que el resto de animales» (Davis, A. 15/16: 2004)

es decir, la conjunción de patriarcados preexistentes con el patriarcado occidental capitalista que se impuso sobre las distintas civilizaciones. Esta cuestión empeoró las condiciones de vida de las mujeres que vivían bajo un sistema de dominación concreto y que pasaron a estar dominadas por el entronque de al menos dos sistemas patriarcales. Algunas autoras feministas como Silvia Rivera Cusicanqui (2010) se han opuesto a esta idea de Julieta Paredes planteando que su uso de la palabra “patriarcado” es utilizado de una forma abstracta, que difumina las diferencias civilizatorias e iguala sistemas de dominación de naturaleza distinta. Bajo este punto de vista, el patriarcado es solamente el sistema de dominación masculina dado en la civilización occidental capitalista y en las civilizaciones prehispánicas se dieron sistemas jerárquicos de género que no pueden catalogarse bajo el mismo concepto porque, pese a que existiera también dominación, existía una idea de complementariedad entre los géneros⁶⁶. En cualquiera de las posiciones se plantea que la llegada del patriarcado occidental produjo un desajuste en el equilibrio de los sistemas de género preexistentes empeorando la situación de vida de las mujeres del continente.

- La opresión de género se produce en simultaneidad con más opresiones como la opresión de clase y la de sexualidad, las cuales son agravadas en los países periféricos por la opresión racial. A este conjunto de factores se les ha denominado desde el feminismo negro de EEUU “interseccionalidad”⁶⁷ o desde el feminismo radical afrocaribeño, lésbico, decolonial y anticapitalista de autoras como Ochy Curiel “enredo” (Curiel, O. 2008). Este factor sería determinante para examinar las diferentes opresiones que sufren las mujeres con privilegio racial y las que no lo tienen.
- Dadas estas condiciones estructurales diferenciales de la opresión las estrategias políticas han de ser otras pese a que el feminismo blanco pueda no entenderlas y

⁶⁶ “El sistema de complementariedad andino no implicaba, por lo tanto, la existencia de un doble standard en la vida cotidiana de las mujeres, ambos encubiertos de un modo explícito y tajante, quizás hasta el punto de fundar una jerarquía. Pero ninguna ideología igualitaria sirvió para encubrir las formas no explícitas de la desigualdad de género” (Rivera Cusicanqui, S. 187: 2010)

⁶⁷ “*Intersectionality*” es un concepto surgido en el seno de las prácticas de lucha de las mujeres negras de EEUU en la segunda mitad del siglo XX, su primera aparición como palabra editada se encuentra hacia 1989 en la obra de Kimberle Crenshaw la cual cuenta con el antecedente directo en la noción de “*simultaneous oppressions*” acuñada en 1977 por el *Combahee River Collective*.

criticarlas por su idea universalista y paternalista del lugar de las mujeres en la lucha política feminista (Bouteldja, H. 2010). El ejemplo del uso del velo es ilustrativo: en cierto momento la estrategia puede pasar por la lealtad civilizatoria frente a la lealtad de género, dando el apoyo a los hombres de su propia civilización frente al ataque frontal de toda otra civilización contra la propia. Muchas feministas árabes defenderán el uso del velo como distinción de las mujeres blancas y de su civilización, pese a que al interno de sus comunidades continúen batallas por la dignidad de las mujeres con los hombres de su propia civilización desde sus propias coordenadas y materialidades concretas de dominación. Así como las coordenadas de la opresión son diferentes, también las estrategias políticas lo son y no pueden ser subsumidas dentro de universalismos que en el fondo expresan el particularismo de la lucha feminista de las mujeres que cuentan con privilegio racial.

3.2 Feminismos jurídicos

El análisis del derecho desde un punto de vista feminista ha predominado dentro de los postulados de los feminismos generados en los países del Norte. Estos feminismos apostaron por la lucha de la igualdad jurídica como estrategia de resistencia frente a la opresión de género dada en el sistema social patriarcal de su civilización. De la misma forma que los hombres burgueses se emanciparon de los poderes feudales mediante la estrategia del liberalismo jurídico las mujeres postularon su lucha en términos similares. El epítome fundacional de esta perspectiva fue promulgado por Olympe de Gouges en 1791 en su “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana” por la cual se pretendía equiparar los derechos de las mujeres a los que los hombres habían obtenido en su “Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano” (1789). Olympe fue guillotizada en 1793 pero su idea terminó un siglo más tarde convertida en realidad gracias a sus seguidoras. El siglo XX vio nacer paulatinamente esta igualdad jurídica que pronto sería señalada por el movimiento del feminismo jurídico como una igualdad formal y no real. De esta manera, la base del feminismo jurídico radicó en denunciar esta cuestión y postular un derecho diferencial con enfoque de género, que generara una auténtica igualdad de oportunidades basadas en las diferencias sociales existentes.

En el seno de este movimiento hubo muchas tendencias, algunas de las cuales denunciaron su reformismo, dado que eran posturas que no atacaban la raíz patriarcal existente en el derecho. No sólo las leyes sino el derecho en sí mismo era considerado bajo estas perspectivas como una estructura patriarcal. Carol Smart identifica tres momentos y/o perspectivas dentro de la crítica jurídica del feminismo: el derecho como sexismo, el derecho como masculinidad y el derecho como género (Smart, C. p. 35 y ss.: 2012). El derecho como sexismo denunciaría el carácter machista de las leyes, las cuales no recogen la diferencia y necesidades de las mujeres, por ejemplo en el caso de los conflictos conyugales (por ej.: si un marido ebrio asesina a su mujer a golpes es juzgado con atenuante y si lo hace una mujer mediante veneno por no tener la fuerza física de poder hacerlo a golpes es juzgada con agravante de premeditación y alevosía). Este posicionamiento reformista sólo conduce a poner “parches” jurídicos que no pueden funcionar del todo bien, tener fuerza de ley, en una sociedad basada en relaciones sociales patriarcales. El derecho como masculinidad denunciaría la cuestión de que la única forma que la mujer tiene de emanciparse a la hora de utilizar el derecho es volverse masculina. Las abogadas y las juezas serían un ejemplo de ello. Esta postura aporta a la crítica del patriarcado como sistema inherente al derecho, pero no pone en cuestión el atravesamiento de otras formas de opresión como las de clase o raza. El derecho como sistema de género reuniría todas estas críticas y prácticas y se detendría en la denuncia del derecho como parte de la estructura patriarcal, pudiendo utilizarse de forma estratégica en la lucha de las mujeres de forma prudente dada su naturaleza. Este último punto de vista contribuiría a una crítica despatriarcalizadora del derecho más profunda que las anteriores y a una crítica radical del uso del derecho por parte de los movimientos feministas. Esta postura es definida de este modo por la profesora Tamar Pitch:

“... el feminismo se enfrenta de inmediato a la cultura recibida: no sólo la del sentido común, sino la transmitida en las distintas disciplinas y ciencias. El derecho, los derechos, la cultura jurídica son de los primeros en ser asediados. Tradicionalmente este había sido, en efecto, el terreno privilegiado de las luchas precedentes, a partir de la conquista del voto, que fue la primera. Y sin embargo donde estas mujeres, titulares ya de los mismos derechos que los hombres, se han dado cuenta de que o bien el derecho no basta o de que,

más radicalmente, también el derecho y los derechos están contruidos por y para los varones [...] Durante más de cien años los movimientos de las mujeres han luchado por la igualdad en el derecho y por la extensión de los derechos —conquistados una y otros, más en unos sitios y menos en otros—, ahora nos preguntamos si el derecho y los derechos no sólo no son suficientes para afirmar plenamente la libertad femenina, sino también, y más radicalmente, si el derecho y los derechos son, por su historia y por la lógica que les subyace, estructuralmente incapaces de comprender y dar cuenta de los dos sexos. Nos preguntamos, en suma, por un lado por la eficacia del derecho y los derechos respecto de las expectativas que ciertos actores sociales, como las mujeres, depositan en los cambios normativos, y por otro por el “poder” que el derecho y los derechos tienen de convertir y traducir estas expectativas en un lenguaje y en unos procedimientos que acaban por traicionarlas o en cualquier caso desatenderlas” (Pitch, T. 437: 2010)

Los feminismos del Sur vendrían a añadir a esta perspectiva de nuevo la cuestión de la opresión racial la cual también opera en el derecho y agrava la situación. En su experiencia no opera ni tan siquiera estratégicamente, en la mayoría de los casos, la posibilidad del uso del derecho que les es negado tanto a ellas como a los hombres de sus comunidades racializadas. Sus análisis han sido más orientados a la crítica del multiculturalismo jurídico que es donde han visto operar el discurso jurídico como forma de opresión frente a sus compañeras así como forma de folklorización y despolitización de las propuestas emancipadoras de sus pueblos (Bidaseca, K. 2011).

3.3 La feminización política, social y jurídica de los pueblos indígenas

“A lo largo de cinco siglos, las clases dominantes de América desplegaron una propaganda negativa acerca de los pueblos indígenas. En el siglo XVI, los tacharon de caníbales cuando se resistían a la conquista, tal y como en la misma época en Europa se acusaba a las brujas de comerse a los niños; las brujas en su mayoría eran campesinas pobres que luchaban contra la privatización de las tierras en Europa, encabezando movimientos de protesta y no pagando las deudas. Luego los indígenas fueron acusados de flojos, haraganes, borrachos y pendencieros, tal y como la nueva burguesía agraria y los legisladores de Europa les decían a los campesinos y artesanos a los que querían convertir en asalariados pobres, proletarios, en los siglos XVII. En el siglo XVIII logró trazar una frontera racial irremediable para que los blancos pobres no se aliaran con los indígenas, prohibiendo los matrimonios mixtos, castigando las alianzas y, sobre todo, propagando la superioridad de los blancos, acompañándola de privilegios laborales. Entonces se empezó a decir que los indígenas eran naturalmente feos, poco sanos, con escasa moral y malos hábitos higiénicos; contra las

mujeres indígenas, se exageró la propaganda de su debilidad moral, su lascivia y perversión sexual, llegando a afirmar que violarlas no era propiamente un delito, sino una costumbre y no había por qué perseguir a los blancos que lo hacían si para los indios era “normal”. (Gargallo, F. 112: 2012)

El vínculo entre la opresión hacia las mujeres en el sistema patriarcal y la opresión hacia los pueblos indígenas en el sistema colonial ha sido estudiado por autoras como Karina Ochoa y Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 179 y ss.). Para la profesora Karina Ochoa este vínculo es dado por el proceso de “feminización de los indígenas” donde se establece sobre ellos una “tutela permanente” paternalista similar a la establecida sobre las mujeres dado que ambos grupos sociales nunca pueden emanciparse de ella⁶⁸. Su argumento llega a plantear que esta feminización resulta en una “negación de lo indio”, dado que si se rastrea la construcción social de las mujeres en la historia del patriarcado occidental, cuestión que la profesora examinó en otro lugar (Ochoa, K. 2012), ésta ha sido la historia de la negación de la posibilidad de construcción de un sujeto colectivo propio donde la única emancipación presentada como posible era imposible: llegar a ser como los hombres. Esta cuestión es similar a la rastreada en este escrito sobre los pueblos indígenas, a los que la igualdad jurídica del periodo liberal les arrojó a una situación semejante. La igualdad genera en ambos colectivos una ilusión, simula la posibilidad de una emancipación que nunca podrá ser llevada a cabo, porque no es la suya propia y de esta forma desactiva eficazmente la energía de sus reivindicaciones políticas congelando su status en la historia pese al devenir rimbombante de nuevas y nuevas retóricas jurídicas especializadas en “su protección” o “su liberación”.

Por nuestra parte, dado todo el debate planteado en el escrito sobre la naturaleza de lo que denominamos *ius tutelae* podemos establecer las siguientes tres similitudes halladas en el entronque de la opresión a las mujeres dentro del sistema del patriarcado occidental con la opresión que sufren los pueblos indígenas:

⁶⁸ “Nos referimos al proceso de *feminización* y no de *infantilización* del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio –en tanto que el niño tarde o temprano accede a la edad adulta, momento en el que se pierde la tutela paterna– mientras la condición de las féminas es permanente, pues aun llegadas la edad adulta permanecen atadas a la “protección”/ dependencia del varón/adulto, ahora en su calidad de esposo” (Ochoa, K. 14: 2014)

- Similitud antropológica

La antropología ha sido una de las ciencias más racistas, policiales y coloniales que ha parido la historia de Occidente. Bajo su halo exotista y aventurero ha introducido durante siglos a sus soldados en las comunidades menos colonizadas y más marginales para elaborar clasificaciones e informes sobre sus modos de vida. Siempre han existido voces críticas y hasta revolucionarias dentro de materia, pero su espíritu policial y racista, integracionista por antonomasia, ha pervivido hasta nuestros días hasta en estudios que se pretenden muy críticos y participativos. Su capacidad de generar mitos raciales clasificatorios para el sometimiento de lo Otro ha sido abrumadoramente eficaz para legitimar numerosas acciones de guerra y sometimiento de los pueblos no occidentales y de comunidades marginadas. No es casualidad que actualmente la antropología militar sea una disciplina en boga, que ha contado con grandes presupuestos estatales para su utilización en guerras contemporáneas como la invasión estadounidense a Irak en 2003.

En el caso que nos interesa, esta lógica del conocimiento presenta varias dimensiones. En primer lugar, una dimensión clasificatoria según la concepción de una humanidad inferior por naturaleza. En segundo lugar, una serie de simbologías sobre la domesticación de esa concepción. En tercer lugar, la asignación naturalizada de una función dentro del sistema social encargada de la reproducción y el cuidado de la fuerza de trabajo, que les condena a una dependencia congénita.

1. Inferioridad natural: en la filosofía política del primer estado moderno (Castilla) y su concepción organicista de la vida en sociedad podemos examinar fácilmente este vínculo. Esta serie de autores renuevan un debate antiguo sobre la naturaleza de los sexos para explicar la desigualdad natural que era necesaria para el equilibrio social en el marco de una serie de transformaciones económicas y sociales que conocemos como la época de transición al capitalismo y la modernidad. No dejan de poner de ejemplo la sujeción de la mujer a la tutela del marido, la cual era considerada como uno de los mayores exponentes del sistema organicista. De esta forma, vemos como esta negación del sujeto femenino, que el feminismo jurídico sobre todo ha explorado en el derecho del periodo liberal, hunde sus

raíces en esta concepción filosófica del mundo proveniente de la escolástica ,que sitúa la inferioridad de la mujer frente al hombre como una cuestión natural que precede a cualquier cuestión política y sobre la que se construirá todo proyecto de sociedad. La profesora Ana Luisa Guerrero advierte esta cuestión en el pensamiento de Francisco Suárez:

“Para Suárez existen sujeciones que no son políticas, como son las que sustentan la generación natural de la especie: la sujeción del hijo al padre o de la mujer al marido, aun cuando esa sujeción implique un contrato éste no es un uno político. Por tanto, los hombres antes de formar la comunidad política perfecta están unidos por una necesidad social, y sobre esta base se construye la comunidad perfecta o el Estado [...] Desde que leí que Suárez se oponía al patriarcalismo, supuse que podría encontrar en su obra una postura desde la cual la situación política de la mujer pudiera contar con una perspectiva diferente. Pero no fue así, lo que encontré es la fuente de la ideología religiosa moderna y occidental de la inferioridad natural de la mujer. La igualdad política está fundada en una desigualdad natural: la de la mujer frente al varón. Entre varones no hay sujeción de este tipo, sólo política. En general, tanto los escolásticos como los reformadores se esforzaron por dejar clara esta situación. La sujeción femenina, entonces, queda asegurada gracias a una concepción teológica que le da un lugar especial en la sociedad natural y valorado políticamente como un signo de su eterna inferioridad. Decir que su sujeción es natural significa que es más profunda aun que las bases políticas que dan origen a la comunidad perfecta. Fundamentada la sujeción femenina al varón con argumentaciones teológicas, queda cimentada clara y forzadamente la situación de inferioridad, desigualdad e imposibilidad ontológica de la mujer con respecto a las capacidades políticas y civiles de los varones. Por ejemplo, para Suárez, en un matrimonio entre infieles, si la mujer ha cambiado de fe y se convierte al cristianismo que aún así sujeta al marido, a menos que el marido atente contra su bienestar religioso es que se debe rebelar, porque su dependencia proviene de derecho natural que es anterior al político y un principio de la religión. Otro ejemplo ilustrativo es cuando santo Tomás afirma que la poliandria es contraria al derecho natural pero no la poligamia, pues sólo lo es en segundo grado”

Y en el pensamiento de los antecesores de Francisco Suárez, más interesados en sostener la desigualdad natural de los pueblos indígenas de América porque vivieron el momento histórico que precisaba de su legitimación, es donde podemos advertir como se utiliza este nexo de la sujeción femenina para explicar la sujeción de los pueblos indígenas; veamos el

ejemplo de Fernández de Oviedo y de Francisco de Vitoria:

“Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e Islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementes, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes templados y estoy por decir que de monos a hombres” (Gallegos, J. M. citando a Fernández de Oviedo, 42: 1974) “Transcribimos una frase de Vitoria que, en cierto modo, aunque él aconseja una cierta equidad en ellos, es un reflejo de la sociedad de entonces en relación con lo que pensaba y juzgaba el teólogo sobre la relación matrimonial: “La mujer teme a su marido. Además como las leyes mandan esto, están obligadas a cumplirlo. A las leyes les pertenece también determinar cómo y hasta dónde la mujer debe obedecer a su marido y si puede el marido castigarla con azotes”. Teóricamente, la mujer, en apariencia, no tenía otra opción sino la de estar sujeta al marido, estaba considerada como un objeto poseído por el hombre sin la menor autodeterminación aunque, en muchos casos de la vida real, era esto bastante diferente. La mujer buscaba muchas veces su libertad en la infidelidad oculta, como muchas crónicas e la época vienen a confirmarlo” (Rovira, M. C. 185/186: 2004) “Hay en unos necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido” (Gallegos, J. M. citando a Francisco de Vitoria 39: 1974)

Esta concepción de inferioridad natural les vincula, tanto a las mujeres como a los pueblos indios, más cercanos a la naturaleza salvaje y las emociones irracionales que al mundo de la civilización, la razón y el buen gobierno reservado a los hombres occidentales⁶⁹. La construcción de esta idea acontece dentro de un paralelismo histórico, donde para ambas clasificaciones humanas se están produciendo profundos cambios en sus papeles y roles dentro de la emergencia y proliferación de las relaciones sociales basadas en el Capital. Tanto las mujeres (Federici, 176: 2013) como los pueblos indígenas gozaban anteriormente de mayor poder y autonomía en sus decisiones y rumbos de vida.

2. Domesticación simbólica: una vez fundamentada la inferioridad natural de esta parte de

⁶⁹ Además, cómo hemos podido estudiar en el excelente estudio de Antonello Gerbi, hasta la naturaleza americana era feminizada e inferiorizada, valga la redundancia, por naturaleza. Tolo lo que creciera o se gestara en el continente era proclive a convertirse en inferior, “más pequeño”, más débil, etc. Véase Gerbi, Antonello (1960) *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica*, México: FCE.

la humanidad podemos rastrear numerosas expresiones y construcciones simbólicas que la acompañan en el mundo de la cultura cotidiana, el arte, la literatura, las sátiras, la música, etc. La idea de una mujer buena, fiel y servil a su marido e hijos, puede conectarse con la del buen salvaje que es buen siervo y recibe con agrado al poder occidental. En ambos casos se trata de una bondad original presente en una idea de naturaleza bucólica cuya antítesis son las figuras de la mala mujer y el mal salvaje, o lo que es lo mismo, la bruja y el caníbal, ambas desposeídas de su bondad originaria por fuerzas malignas relacionadas con el diablo. La idea de domesticación de una bravura natural originaria animalesca – como la de los animales que acompañan y apoyan al ser humano en sus labores- suele ser un lugar temático común y se expresa en obras como “La Fierrecilla Domada” de William Shakespeare.

“No es exagerado decir que las mujeres fueron tratadas con la misma hostilidad y sentido de distanciamiento que se concedía a los “salvajes indios” en la literatura que se produjo después de la conquista. El paralelismo no es casual. En ambos casos la inferiorización literaria y cultural estaba al servicio de un proyecto de expropiación” (Federici, 180: 2013)

3. Dependencia crónica: esta concepción sobre la naturaleza inferior de estos grupos humanos y las construcciones simbólicas que las acompañan, vienen a legitimar los nuevos roles sociales que les son asignados. Para nuestro caso, nos concentraremos en la naturalización de la función de estos grupos como reproductores y cuidadores de la fuerza de trabajo y su consecuente exclusión del mundo del salario que desemboca en una condición de dependencia crónica.

Tanto las mujeres como los pueblos indígenas son refuncionalizados dentro del sistema una vez que se practicado sobre ellos un implacable genocidio mediante el cual son domesticados (lo que se ha llamado caza de brujas y conquista de América). Sobre esta base se gesta sobre ellos un régimen de tutela social destinado a cuidar que cumplan la función de reproducción de la fuerza de trabajo. Esta idea trabajada para el caso de las mujeres, entre otras feministas, por Silvia Federici (2013), es extensible a las comunidades indígenas. Sobre éstas también pesa un régimen de cuidado por fungir como reservas de mano de obra que hay que cuidar y mantener para el buen funcionamiento de un sistema

económico basado en su explotación, destinada al enriquecimiento de las naciones europeas mediante la extracción de materias primas. Es por ello que, como relata Federici, se expanden las leyes y las prácticas persecutorias contra el aborto, pero paralelamente se domestican las relaciones de género en las comunidades indígenas de una forma similar con la imposición de los matrimonios y las lógicas del patriarcado occidental. Las comunidades indígenas son así controladas mediante la concesión de una cierta permisividad en sus usos y costumbres, que garantiza tanto una producción barata de materias primas como el mantenimiento y reproducción de un ejército de reserva proletario que en los momentos que sea necesario tendrá que ir a realizar trabajos extraordinarios para los poderes coloniales. En este sentido, cuidar, disciplinar y vigilar a ambos grupos es vital para la reproducción de la fuerza de trabajo y por lo tanto del sistema basado en su explotación.

Derivado de esta cuestión se naturaliza la función del cuidado y reproducción de la fuerza de trabajo y se ahorra esta actividad, en términos de costos, al no considerarla trabajo sino parte de una obligación natural (parir y cuidar crías hasta que sean autosuficientes). Este trabajo “no pagado” se aprovecha y refuncionaliza generalmente estructuras de producción y reproducción de la vida comunitaria previas al capitalismo (como las lógicas de cuidado femenino familiar medieval, o los trabajos comunes de comunidades indígenas, como es el caso del *tequio* oaxaqueño). También redonda en la dependencia del salario masculino y el mercado de la sociedad occidental para la supervivencia de las mujeres y las comunidades de indios, haciéndoles dependientes del marido y las ciudades en numerosos sentidos. En el caso de las comunidades indígenas, los indios son excluidos del salario mediante diversas técnicas que suelen legitimarse en argumentos racistas, siendo su producción comunitaria de materias primas inducida y comprada por piezas por actores del exterior, lo que les produce una subordinación y dependencia hacia los occidentales y su sistema de mercado. El hecho de que se conviertan en algún momento en trabajadores asalariados implica el que tengan que salir de sus comunidades y entrenarse en los códigos de conducta y comunicación de los occidentales –proceso conocido como “blanqueamiento”–, lo que les termina convirtiendo en “mestizos”, categoría racializada que más que ser una supuesta mezcla de grupos humanos hace referencia a un lugar social, económico y

político dentro de la estratificación de la sociedad colonial. En el caso de las mujeres sucede algo similar con lo que se ha denominado masculinización, es decir, proceso de adopción del rol masculino para poder acceder a sus privilegios dentro del sistema de relaciones de género basado en el patriarcado.

- Similitud jurídica

Como hemos podido analizar el derecho fue un campo de batalla para el feminismo como también lo ha sido para los pueblos indígenas. Fue y es un espacio de lucha política ambivalente para ambos colectivos dada su estructura patriarcal y colonial. Una primera infantilización legal tutelar, construida en los siglos XVI, XVII y XVIII hacia ambos grupos humanos, fue siendo sustituida por una simulación de igualdad jurídica⁷⁰ que derivó en la imposición de que para conseguir la dignidad las mujeres habían de asemejarse a los hombre y los pueblos indígenas a los pueblos occidentales. Mujeres e indígenas comparten así esta situación ante el derecho que les otorga una ilusión de emancipación que simula una posibilidad política que nunca podrá existir bajo esta estructura y que despolitiza y fragmenta sus reivindicaciones en gran medida, aunque pueda utilizarse en ciertos contextos de forma estratégica victoriosamente. El derecho impone sobre los movimientos de las mujeres y los pueblos indígenas unas agendas políticas encaminadas a una igualdad que no está ni en sus postulados, filosofías ni reivindicaciones, y cuando toma en serio algunos de éstos los pervierte pasándolos por el filtro de la tutela y/o del principio de no contradicción constitucional, etc. Las mujeres hoy se encuentran con un derecho que les permite insertarse en el mercado laboral como asalariadas, protegerse frente a la violencia de sus parejas y hasta en algunos casos les permite abortar. Pero el mercado laboral continuará sin entender las obligaciones que las mujeres aun mantienen en el cuidado de sus familias, las parejas las continuarán pegando y/o asesinando aunque les amenacen con la cárcel y el aborto seguirá siendo condenado

⁷⁰ La concepción de *simulación jurídica* se la debo a mi compañera Silvia Gabriela Ruiz Cervantes que la trabaja en relación a los derechos de los pueblos originarios ante mega-proyectos extractivos y con la que he podido debatir sobre sus alcances y naturaleza largo y tendido. Esperamos pronto su obra sobre la simulación jurídica caracterizada como dispositivo de dominación que acompaña y participa en el despojo de los recursos naturales en el territorio de la tribu Yaqui en México. También a mi amigo Raúl Prada Alcoreza quien me hizo vislumbrar la cuestión de la simulación como una forma de producir “verdad” inherente a la filosofía política de la modernidad.

duramente por gran parte de su sociedad. El derecho usa sus casos como eslóganes de campañas políticas, mientras la dominación continúa entre medias de tibias medidas reformistas y perezosas políticas públicas. Lo mismo para los pueblos indígenas que preocupados por la defensa de sus territorios ante los proyectos extractivos el derecho les ofrece la fórmula de “consultas” que fungen como simples procedimientos técnicos para la entrada de proyectos y que simulan una supuesta “autonomía” de los pueblos. La “consulta” es un gran eslogan de la estrategia legitimadora del derecho internacional y los estados nacionales que “avanzan” así en el “desafío indígena”.

Para el derecho, ambos, mujeres e indígenas, son un problema que no pude incluirse en su estructura a no ser que éste se despatriarcalice y descolonice. Y para eso hacen falta más que reformas, políticas públicas, medidas excepcionales y eslóganes robados de sus propios movimientos. Hace falta ir más allá de la simulación y atreverse a desafiar de raíz la lógica tutelar, colonial y capitalista del derecho, comprendiendo y tomando en serio a estos colectivos como enunciadores y productores de vida y no sólo como “problemas” que hay que “cuidar” y “tutelar”; y, para ello, la experiencia de las autonomías en las comunidades en donde se vive la experimentación de otras posibilidades jurídicas, de relaciones respetuosas entre los hombres y mujeres y de relaciones sociales basadas en criterios no capitalistas sino fundados en el apoyo mutuo, son fundamentales.

- Similitud represiva

Cercamiento y extractivismo fueron las bases de la guerra que se estableció contra mujeres e indígenas y que fue llamada caza de brujas y conquista de América. Estas dos figuras fueron parte fundamental de las técnicas por las que Karl Marx nos hizo comprender la violencia como una de las principales potencias económicas (Federici, S. 110:2013), que posibilitaba la aparición y permanencia de un sistema civilizatorio instituido en relaciones sociales basadas en el Capital. Marx extrajo –politizándolo- el concepto de “acumulación originaria” acuñado por los economistas liberales para referirse a estos procesos, que fraguaban el despojo necesario para generar un ambiente represivo, cuyos efectos continúan y cobran vitalidad en nuestros días de renovados golpes de “neextractivismo”,

“acumulación por desposesión” y “reprimarización de la economía”, ahondando las condiciones estructurales de dependencia en nuestros países.

Cercamientos de tierras comunes en Europa medieval que despojaban de medios de vida a las comunidades y arrojaban a muchas mujeres a la mendicidad y la prostitución en las ciudades como única forma de subsistencia. También cercamiento de los territorios de las comunidades indígenas y sus poblaciones, desterritorializados, desplazados y congregados ahora bajo el enfoque de la producción de materias primas para el comercio exterior, en vez de hacia la producción y reproducción de sus formas de vida en común. Cercamientos: medición, desplazamiento, congregación y refuncionalización, en torno al cálculo de ganancias para la acumulación de Capital, de medios de vida (naturales y humanos).

Extractivismo de materias primas, despojo de bienes de todo tipo –incluyendo los inmateriales como los avanzados conocimientos astrológicos, filosóficos y sobre el medio en general- en los territorios de los pueblos indígenas mediante la utilización de la superexplotación y genocidio de su propia fuerza de trabajo. Extractivismo hacia las mujeres, hacia sus cuerpos comprendidos ahora como contenedores de fuerza de trabajo vaciados de valor, a los que se les puede arrebatar, despojar sus “crías” para utilizarlas como mano de obra barata. También extractivismo intelectual⁷¹ hacia sus conocimientos ancestrales en cuestiones relacionadas con la salud y la espiritualidad colectiva (Federici, 180:2013).

Como ya se ha comentado, los pueblos indígenas gozaron de una serie de instituciones dedicadas específicamente al seguimiento de su tutela. Juzgados, colegios, espacios de representación política, etc. Este despliegue institucional estaba basado en la idea de que eran una “república de indios” inferior y dependiente de la “república de españoles”. Estas instituciones gestaban un tipo de control total sobre la vida de los pueblos, que congelaba

⁷¹ “Intellectual extraction” es la noción que utiliza Leanne Simpson para referirse al despojo y refuncionalización farmacéutica de los conocimientos de los pueblos indígenas, por parte del Estado y empresas multinacionales, que ella ha podido observar en su militancia junto a movimientos indígenas en Canadá. En un plano más histórico George Saliba ha estudiado una cuestión similar cuando la cristiandad moderna más temprana se apropia de conocimientos científicos de su supuesta civilización enemiga, los árabes, y los refuncionalizan cristianizándolos para poder impulsar lo que hemos conocido como Renacimiento.

sus modos de vida dentro de la reproducción de su dominación. Las mujeres, aun sin gozar de república propia, fueron asistiendo a la aparición de este tipo de instituciones especializadas en su cuidado que hoy se despliegan con gran poder en nuestras sociedades en nombre de “la igualdad de género”. Estas instituciones son parte de lo que algunos movimientos sociales denominan *guerra de baja intensidad*, donde se establecen mallas institucionales que congelan la potencia de sus reivindicaciones mediante simulaciones políticas y jurídicas. Esta guerra modela los comportamientos posibles dentro del marco de la concepción de su inferioridad natural y su principal objeto de batalla son los cuerpos y la vida cotidiana. Así mismo, incide e la dinámica de gestación de diferencias internas entre los grupos dividiéndolos mediante un sistema de cooptación mediante la otorgación de privilegios selectivos. De esta forma el Estado genera su propia oficialidad indígena y femenina como forma de contener y desactivar la potencia de cambio que sus movimientos contienen.

También existió un gran tribunal para juzgar a quienes traten de escapar de esta simulación y entrampe de la lógica tutelar: el tribunal penal, un poder soberano que decide quién vive y quién no, un tribunal que ejerce un castigo ejemplarizante en la búsqueda de la domesticación social, expresado tanto en su forma legal reconocida por el Estado como en su forma ilegal, no reconocida pero también apoyada por el Estado, basada en la violencia paramilitar. Aquellos y aquellas que pongan el orden en cuestión serán encarcelados/as y/o asesinados/as por el sistema ya sea de forma legal o ilegal. El primer tribunal penal que se encargó de esta cuestión para ambos colectivos, en el que además existía una función pedagógica encaminada a ejemplarizar cual era el límite para los/as subordinados/as, fue el tribunal de la Inquisición. Ambos, pueblos indígenas y mujeres, que pusieron en jaque el sistema, fueron juzgados/as, torturados/as y quemados/as por este tribunal mediante la acusación de brujería y salvajismo. Incluso, muchos/as que no habían hecho nada, también, pues la lógica del miedo y la sospecha era fundamental para la pervivencia de la dominación. Mujeres e indígenas rebeldes, objetivo principal de este tribunal, fueron asesinados en nombre de la civilización como forma de aniquilar los movimientos sociales que expusieron en sus prácticas de vida y reivindicaciones populares la repulsión ante estos sistemas de dominación. Y este tribunal es el principal antecedente de nuestros códigos de

derecho penal que, aunque secular e “igualitario”, continúa ejerciendo una dominación de clase, género, sexualidad y raza sobre las mujeres y los pueblos indígenas; hoy los adjetivos y el nombre de los tribunales cambia pero el espíritu de construcción del “enemigo” y de criminalización de la potencia del cambio continúa con la misma fuerza⁷².

Conclusiones: *ius tutelae*, cuidar para dominar

“No queremos ser más *topos* para utopías ajenas o para los desechos de utopías ajenas, delirios de grandeza de los sedicentes “patios traseros”. Se trata de ponernos en camino para realizar la utopía solidaria soñada desde todos los tiempos por una parte de nuestra población: la mayoritaria, la marginada, la desamparada, la que siempre ha constituido la “carne de cañón” y la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas. Más que nunca se hace necesario bucear en el imaginario social latinoamericano, para detectar en él sus constituyentes clasistas. Un tema sobre el cual sabemos muy poco” (Cerutti, H. 17: 1991)

El corazón del derecho indiano de la colonia americana está fundamentado sobre la lógica de la tutela. Bajo este punto de vista tanto las leyes como las instituciones específicas para los pueblos indígenas de este periodo estuvieron atravesadas por esta cuestión, la cual hemos denominado *ius tutelae*. Este principio organizador de las relaciones entre los cristianos y los pueblos indígenas se origina desde el primer contacto entre ambas civilizaciones en donde los cristianos concibieron antropológicamente a los pueblos que encontraron en el continente como “pueblos sin religión”, lo que era sinónimo a “pueblos sin alma” o “pueblos vacíos” que podían ser llenados de la cultura superior que les “encontraba”⁷³. Para comprender los fundamentos y alcances de este acontecimiento

⁷² Como tantas otras intuiciones agudas esta me fue señalada por mi amigo Aitor Jiménez González quien trabaja en su proyecto doctoral en el seno de nuestro posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM una genealogía del pluralismo jurídico Nuestroamericano desde antes de la Conquista hasta nuestros días. Desde que pisé por primera vez México hemos investigado cuestiones relacionadas con el pluralismo jurídico de forma conjunta en una alianza basada en la amistad que seguirá siendo muy fecunda. La idea ha sido trabajada por Italo Mereau en su libro “Historia de la intolerancia en Europa” editado en Paidós, 2003.

⁷³ Recientemente, en largas y fecundas conversaciones sobre esta temática, mi amigo Hugo Ábalos Aguilar me ha señalado las similitudes de estas concepciones y construcciones simbólicas en el ámbito de la preservación del patrimonio histórico y arqueológico que él trabaja. De hecho, hasta el vocablo *patrimonio* también remite a una relación con el patriarcado. Bajo su punto de vista la “tutela” y el “desarrollo” son también elementos fundamentales para entender la lógica moderna que se vierte sobre la conservación del patrimonio. Me terminó diciendo: “no es que a los indígenas les traten como a piedras, es que a las piedras las tratan como a indígenas”. Para un seguimiento de su proyecto de investigación actual, que seguro será una interesante obra crítica sobre la idea del patrimonio en el contexto andaluz, puede revisarse la página web de su colectivo de anarcoarqueología, que es a la vez un magnífico proyecto de recuperación de la memoria histórica desde la arqueología experimental, como la demostración acerca de que la ciencia puede ser

hemos explorado en primer lugar los discursos y prácticas que en el seno de la civilización cristiana pudieron ayudar a generarla; en segundo lugar el debate sobre los alcances, límites y posibilidades que esta concepción podía tener en diferentes campos de las relaciones sociales; en tercer y último lugar el vínculo que esta concepción tuvo con la dominación que el sistema patriarcal de la civilización cristiana comenzaba a gestar como domino hacia las mujeres.

Para el primer epígrafe fue fundamental acercarse a la discusión latinoamericanista en torno a la utopía. En ella se analizó aquella utopía de la cristiandad inspirada en el milenarismo que quiso expandir su civilización a base de cruzadas, guerras y misiones evangelizadoras. Una utopía que al topár con el “descubrimiento” de América y, por tanto, con la experiencia de la finitud del mundo, tuvo una reactualización realista que la convirtió en una posibilidad fáctica, no sólo imbuida de leyenda, que quiso dominar todo el orbe. El lugar otorgado a los pueblos indígenas dentro de este proyecto fue el de la inferioridad natural, lo cual fue comprendido bajo los postulados filosóficos de la concepción orgánica de la sociedad de la tradición escolástica. Este organicismo era incluyente de la diferencia la cual petrificaba dentro de un universo donde la desigualdad era comprendida como un mandato divino expresado a través del derecho natural que había que respetar por el “bien común”. Por último se exploró en la misión evangelizadora, la base jurídica más sólida de la conquista, la materialización de esta concepción utópica y organicista.

En el segundo epígrafe se trató de mostrar la falacia de una historiografía que ha tratado de mostrarnos los debates sobre la delimitación de los alcances de la lógica tutelar como un lucha entre “defensores” y “atacantes” de la humanidad de los pueblos indígenas. Estos intelectuales fueron mostrados como parte de los conflictos de poder de su tiempo, posicionándose cada grupo frente a una forma de comprender la conquista material y espiritual de los pueblos indígenas. Tratamos de ubicarles como contendientes dentro de una visión del poder, como debates al interior de un *think tank* del Imperio.

producida, experimentada y difundida en colectivo bajo los valores e ideales del apoyo mutuo y la apuesta por el tejido comunitario como base ética de la sociedad. Más información en: <http://delarocaalmetal.com>.

Por último el epígrafe final postuló la existencia de un vínculo entre la dominación patriarcal y la dominación colonial hacia los pueblos indígenas que viene siendo advertido por teóricas y militantes feministas de Nuestra América. Se expusieron los alcances de una feminización de los pueblos indígenas en torno a el hallazgo de tres similitudes: la antropológica, la jurídica y la represiva.

Podemos concluir que el corazón jurídico del derecho en la colonia fue el *ius tutelae*, una lógica basada en la imposición de una violencia ontológica, epistemológica, simbólica, material, política, social, etc. cuyo fundamento consiste en una inferiorización paternalista y machista del sujeto colectivo homogeneizado e inventado –los pueblos indígenas-. Bajo la lógica de la caridad y el cuidado que manifiesta este corazón jurídico se esconde una violencia fundacional y toda una serie de tecnologías pacíficas y violentas de colonización. Esta lógica aun no ha abandonado el derecho que se vierte hacia los pueblos indígenas hasta la actualidad, donde aún se trata de organizarlos en “resguardos”, “reservas”, etc., como si fueran animales en peligro de extinción. Pese a que los movimientos de los pueblos indígenas del continente han usado en ocasiones esta lógica y derechos a lo largo de 500 años de forma estratégica victoriosamente ¿qué podemos esperar de un derecho cuyo corazón jurídico está podrido?

Conclusiones de la primera parte

El Derecho Indiano nació con la muerte escrita en su espíritu. Fue un derecho cimentado sobre el genocidio y homogeneización de los pueblos del continente convertidos ahora en “pueblos indígenas”. La génesis de esta idea estuvo enraizada en diversas prácticas previas que el imperio de la cristiandad realizaba sobre diversos pueblos infieles en el exterior y en el interior de su territorio: cruzadas, guerras sagradas, misiones evangélicas, persecuciones inquisitoriales, etc. Las Leyes de Indias fueron el corpus jurídico que ocultó esta violencia fundacional y se presentó como un conjunto de normas que pretendía “cuidar” y “tutelar” a los pueblos que había masacrado, insertándolos de forma paternalistamente dependiente en las relaciones sociales, políticas y económicas con los cristianos.

El Derecho Indiano sacralizaba en forma de leyes todo un sistema plural social integrado en la filosofía política que hemos denominado *contractualismo colonial*. Era su expresión jurídica, dedicada a regular mediante leyes las diferentes dimensiones de este Contrato Colonial. Algunas de ellas, esbozadas en este texto, fueron: 1. La política/institucional: todo un sistema de administración territorial separado cuyo momento culmine fue la creación de los cabildos –Repúblicas de Indios- gobernadas por caciques indígenas subordinados a la Corona; 2. La económica: la instalación de un “colonialismo interno” y una “heterogeneidad estructural” eficiente a una inserción dependiente del continente dentro del sistema capitalista global como productor de materias primas baratas a través de la superexplotación del trabajo. Las comunidades indígenas funcionarían como ejército de mano de obra barata y su producción estaría subsumida de modo *formal* al sistema capitalista mundial; 3. La religiosa: la imposición del evangelio ya fuera en su versión de *tábula rasa* o en su versión “sincrética” que acepta elementos locales que no distorsionen la “verdad” de un mensaje divino que invita a la resignación social a través de la caridad; 4. La social: la creación de una serie de divisiones sociales basadas en la idea de raza –que dio lugar a las famosas pinturas de castas- y que establecían toda una cadena de “intermediarios” en donde desde la comunidad indígena a los mestizos, criollos y peninsulares se establecían escaleras de poder que promulgaban el desdén hacia los de abajo y la subordinación hacia los de arriba; 5. La judicial: la implantación de todo un sistema de impartición de justicia separado que privilegiaba a las clases peninsulares frente al resto de grupos sociales; 6. El género: la imposición de un sistema binario basado en la idea de hombre-mujer donde la mujer es sometida por ser considerada de naturaleza inferior al hombre.

Podríamos seguir dilucidando más categorías y ejes de dominación que el contractualismo colonial consagró, pero lo que nos ha interesado resaltar en este trabajo es la lógica tutelar –similar a la que el sistema de dominación patriarcal impone a las mujeres- que atraviesa a todos ellos como forma específica de dominio de Occidente hacia los habitantes autóctonos del continente americano. Creemos que este espíritu tutelar, con sus variantes históricas, ha pervivido hasta la actualidad pese a la igualdad jurídica formal establecida en nuestras constituciones. Su fundamento radica en la siguiente fórmula: bajo la idea de un espíritu

compasivo, que establece que, a cambio del “derecho” a una instrucción en la “auténtica verdad” y la “civilización”, fruto de la “magnánima caridad” de los occidentales, los pueblos indígenas tienen la obligación de retribuir con tributos, es decir, fuerza de trabajo y materias primas. Civilización a cambio de su vida.

Desde estas coordenadas de dominación los pueblos indígenas históricamente han hecho un uso estratégico de este derecho y lógica tutelar hasta nuestros días de manera más o menos visible y/o victoriosa. La utopía propia no pasaría por estas coordenadas sino por la reconstrucción de las memorias, paradigmas y prácticas políticas propias, sin embargo, el uso estratégico de los códigos sociales del conquistador fue indispensable en muchos casos para la supervivencia de las formas propias y comunitarias de vida, las cuales no son estáticas pero sí antagónicas al sistema que les fue impuesto como única posibilidad de verdad. “Usar la lengua del dominador para maldecirle” fue una de las formas en la que pueblos indígenas han podido persistir hasta nuestros días pese a la reactualización constante de su conquista bajo diferentes retóricas de dominación históricas que sobre ellos han pesado. La gran revolución de los pueblos indígenas del continente ha estado basada en la paciencia, la astucia y la persistencia ante este sistema jurídico y político colonial que hemos tratado de describir en esta primera parte. Dedicaremos la segunda parte al estudio de un caso que nos pueda dar cuenta de esta tensión en contextos concretos para poder reactualizar, complejizar y tejer teoría y práctica como una misma cosa.

2ª Parte

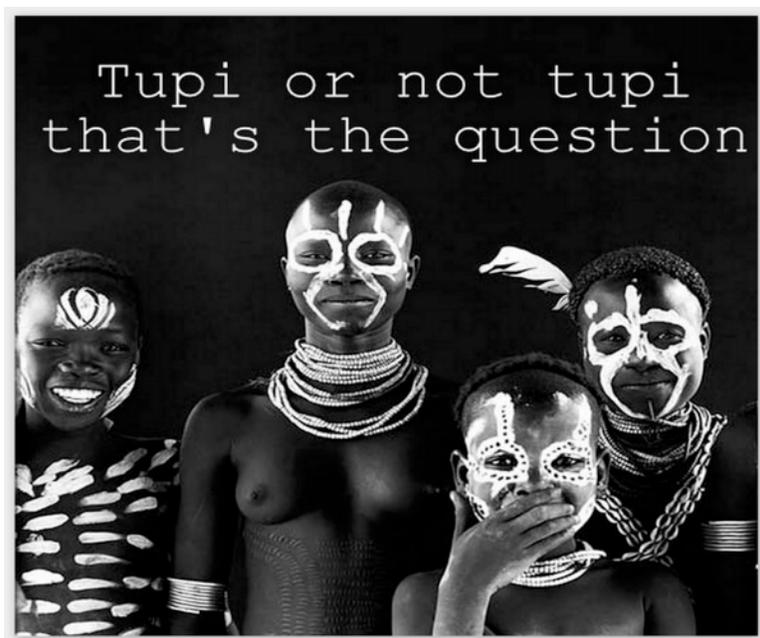
ASTUCIA

“Pregunté a un hombre lo que era el Derecho.
Él me respondió que era la garantía del ejercicio de posibilidad.
Ese hombre se llamaba Galli Mathias. Me lo comí”

Manifiesto Antropófago

Oswald de Andrade

PINTAR LA PALABRA: ASTUCIA ANTROPÓFAGA DE TLAXCALTECAS EN LA NUEVA ESPAÑA



(Fuente: <http://imagenyprocedimientosconstructivos.blogspot.mx>)

El mito que presenta a los tlaxcaltecas como traidores oscurece un aspecto fundamental de su historia colonial: se trató de uno de los pueblos indígenas que mejor supieron aprender y utilizar en su favor los códigos y lógicas sociales, jurídicas y políticas de los conquistadores castellanos. Exploraremos en un primer lugar cómo los tlaxcaltecas participaron en la construcción de su imagen como “perfectos vasallos” de la corona, en segundo lugar su uso estratégico de las embajadas diplomáticas a Castilla y, en último lugar, aspectos relacionados con sus simbologías pictóricas. Todo ello bajo el horizonte de la “astucia” (Simón Rodríguez) y la “antropofagia” (Oswald de Andrade), como formas de supervivencia propias de nuestros pueblos.

Astucia antropófaga=

lat. ASTUTUS de ASTUS = *astucia, proyecto, sagacidad, habilidad, artimaña, agudeza mental;*; rel. *estado de alerta, prueba, tentativa, trampa, engaño, truco, treta.*

Gran habilidad de comprender las cosas y el entorno para obtener provecho o beneficio mediante acción y engaño o silencio e inacción. También es sagacidad para evitar un engaño o para situarse en el lugar adecuado en determinadas condiciones de dominación y relaciones de fuerza asimétricas. En cualquiera de los casos es actitud activa y de alerta, incide en la cualidad de la prueba, la cata o tentativa constante, posibilita el ejercicio de lo que se muestra como difícil o imposible. En este último sentido relacionado con la utopía, el arte, el truco, la treta, el poder y, por lo tanto, con la magia. Met. “La astucia es a menudo molesta como una lámpara en un dormitorio” (Ludwig Börne). “... de la Coacción nace la ASTUCIA. que sin Coacción, la Astucia no existiría, porque no tendría objeto. Animal suelto no piensa en soltarse” (Simón Rodríguez).

+ gr. ANTHROPOFAGOS de ANTHROPOS = *hombre, ser humano, humanidad* + FAGO = *comida, comer, comilón, glotón;* aplic. a cultura/política = *habilidad de usar códigos ajenos en beneficio propio.*

Adjetivo generado para descalificar a pueblos considerados inferiores y salvajes fundamentado en sus supuestas prácticas caníbales. Desde el pensamiento crítico originado en Brasil, considerado como práctica de supervivencia vital propia de pueblos colonizados en el continente americano, *práctica antropófaga ontológica y epistemológica*, dirigida al problema del *ser* y el *conocer*.

= ASTUCIA ANTROPÓFAGA = *sagacidad, artimaña, agudeza mental, estado de alerta, tentativa, trampa, truco, ser humano, ontología, epistemología, comer = codigofagia.*

Persistencia propia de los pueblos de nuestra América para preservar sus formas de vida desde la conquista. Estado de alerta constante frente a una guerra de baja intensidad permanente que amenaza todos los aspectos de su vida individual y colectiva. Sutileza poco visible pero constante. Presencia atmosférica, resonancia sonora, política, cultural, social y económica. Horizonte y desafío de liberación.

Deriv. *Supervivencia.*

Introducción: astucia y antropofagia frente a negociación, pactismo y resistencia

Considerar y tomar en serio a los grupos, pueblos e individuos dominados dentro de un sistema social, como parte activa y constructiva de su orden, tiene una larga data dentro de varias corrientes del pensamiento social en diversas partes del mundo. En el caso del pensamiento forjado en nuestra América, diversas autoras y autores han tenido esta cuestión muy en cuenta para forjar los paradigmas que dieron lugar a rebeliones en la colonia, las independencias, revoluciones socialistas, etc. Sin embargo, nos interesa destacar que en las últimas décadas podemos observar el impacto que han tenido en la academia latinoamericana corrientes como los estudios subalternos o la historia cultural, relacionados con el poscolonialismo. Desde estas visiones, teniendo como punto de partida esencial las reflexiones de Antonio Gramsci sobre la hegemonía como producto de una negociación y sobre el papel fundamental de la conciencia y la subjetividad colectiva dentro de la construcción de resistencias y paradigmas alternativos, autoras como Gayatri Chakravorty Spivak, y autores, como Edward Palmer Thompson, Ranajit Guja o James Scott, han explorado las posibilidades teóricas y las vías epistemológicas de este giro en el pensamiento desde diversas disciplinas.

Una de las apuestas metodológicas fundamentales de estas corrientes apuntará a visibilizar e investigar formas de resistencias veladas que posibilitan la supervivencia y mejora de la posición de los sectores dominados dentro de un sistema impositivo. Este tipo de enfoques permeó una generación actual de antropólogos/as e historiadores/as en EEUU que comenzaron a plantear monografías sobre el periodo colonial hispanoamericano bajo este mirador teórico y epistemológico. Algunos de estos trabajos son citados en este ensayo y han servido de baluarte teórico para investigadores/as de América Latina, como es el caso de los estudios de Andrea Martínez Baracs sobre Tlaxcala, en los cuales cimentamos gran parte de nuestro análisis en este caso.

Pese a que valoramos y reconocemos la enorme influencia positiva de estos trabajos, no podemos dejar de apuntar algunos de los posible riesgos que encontramos en ellos. Por un lado, el riesgo de, al tratar en ocasiones de procesos de resistencia actuales, visibilizar

demasiado sus estrategias hasta el punto de ofrecer un mapa de resistencias “desde la visión de dentro”, muy posiblemente apreciado por los agentes del poder. Este riesgo se podría tratar de resolver presentando con cuidado aquellos datos comprometedores y apostando por un lenguaje poético, “interno” y más emocional, dirigido a la intuición subversiva que habita en los movimientos. Hay veces que con versos y miradas podemos transmitir mucho más que con sesudos análisis que además nos pueden comprometer.

Por otro lado, estas visiones suelen centrarse en demasía en las “capacidades negociadoras” o el “arte de resistir” de estos sectores, de forma que se puede caer en posturas celebratorias de un paradigma negociador, que sigue encerrado dentro del sistema de opresión (aunque con mejores condiciones si se quiere), o en posturas esteticistas que interpretan este tipo de acciones como piezas museográficas subsumiendo dimensiones fundamentales de la vida en el mundo del consumo de apariencias. Este riesgo se podría tratar de resolver comprendiendo que no se trata de objetos de estudio que luchan por una vida mejor, sino de sujetos que luchan por un mundo nuevo.

Nuestra apuesta en esta ocasión, pese a estar influenciada en parte por estos estudios, trata de “prender en el pasado la chispa que haga encender nuestro presente”, partiendo de explorar caminos epistemológicos propios del pensamiento, siempre en acción, que se ha dado en nuestro continente. Por ello, planteamos, frente a los enfoques de la negociación, el pactismo y la resistencia, la importancia de presentar la “astucia”⁷⁴ y la “antropofagia”⁷⁵ como miradores teóricos y políticos más adecuados para entender la situación de nuestros pueblos dominados durante el periodo colonial.

Para ello nos acercaremos primero al enfoque de la negociación, uno de los más en boga en nuestros días, de la mano de Caroline Cunill, quien, en un excelente artículo en 2012, esbozo el panorama de cómo se encuentra esta perspectiva en el plano metodológico respecto al estudio del dominio de los pueblos indígenas bajo el yugo del imperio íbero:

⁷⁴ Astucia, tal como la entendió Simón Rodríguez: “...de la Coacción nace la ASTUCIA. Que sin Coacción, la Astucia no existiría, porque no tendría objeto. Animal *suelto* no piensa en *soltarse*.” (Rodríguez 2010:170).

⁷⁵ Antropofagia en el sentido propuesto por Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago* (1928).

“La teoría de la negociación indígena altera la percepción del lugar que ocuparon los indios dentro del Imperio ibérico, al asumir que éstos fueron actores no sólo del mantenimiento de su propio mundo, sino también de la construcción de un discurso y un orden coloniales, originales, y dinámicos. Así, los especialistas de la negociación indígena desdibujan las fronteras entre lo indígena y lo hispano, entre lo prehispánico y lo colonial, y enfocan sus estudios en los procesos de adaptación y de creación de un orden híbrido y dialógico en el que los indios participaron plenamente a nivel tanto cultural, como político. A este respecto, cabe subrayar que la corriente se centra especialmente en la esfera legal, puesto que pretende situar la posición indígena en los juegos de jurisdicciones y de alianzas que caracterizaban el funcionamiento político del Imperio ibérico. Se ponen de manifiesto varias modalidades de participación indígena, tales como el recurso a los tribunales, la elaboración de documentos legales y la construcción de un discurso jurídico propio que incluía referencias tanto al pasado prehispánico, como a las figuras de fiel vasallo del rey de Castilla y de buen cristiano” (Cunill 391/392: 2012)

Como vemos, estas corrientes parecen haber “descubierto” la participación indígena dentro de la construcción y conformación del mundo colonial, algo que, al menos desde el siglo XVI, el Inca Garcilaso, Guaman Poma de Ayala, o en el S. XVII, Sor Juana Inés, y en el XVIII, Clavijero y Servando Teresa de Mier, nuestros actores, actrices y autores y autoras del conocimiento y la política del continente, parecían tener bastante claro. Pero no hay que criticar tan rápido, pues claramente estas corrientes sí que descubren esta perspectiva frente a los estudios clásicos que desde la antropología y la historia se habían dedicado a estos temas entre finales del siglo XIX y principios del S.XX, y he ahí la importancia de su aporte.

Sin embargo, podemos ir un poco más allá, explorando la potencia epistemológica de la propuesta de la negociación. Ante la crítica fácil al enfoque, donde parecería que la negociación se da en un plano de igualdad, Caroline Cunill nos complejiza el asunto planteando que se trata de enfoques que asumen la cuestión de la “negociación asimétrica”, aquella que no se da en igualdad de condiciones. Hasta aquí podemos estar de acuerdo, pero nos gustaría ir más allá, pues el propio concepto de “negociación”, aún siendo asimétrica, consideramos que nos encierra dentro de un paradigma liberal relacionado con la visión contractualista del mundo, y el problema que tenemos entre manos va mucho más allá de eso.

Hubo negociaciones entre los pueblos indios y el imperio hispano, como veremos líneas más abajo, también hubo pactos y resistencias, pero ninguna de estas tres categorías, “negociación”, “pactos” y “resistencias”, dan cuenta del problema general, aquel que constituye y configura la acción política y simbólica de nuestros pueblos desde esta época colonial hasta la actualidad. Es por ello que, frente a estas nociones, proponemos las de “astucia” y “antropofagia”, como formas de pensar en una dimensión más completa el problema de la supervivencia de nuestros pueblos ante el dominio hispano en América.

Consideramos que estos enfoques remiten en última instancia a la idea de “pax” romana, extrapolada al entendimiento de la dominación en otros imperios⁷⁶. Esta idea ha sido lúcidamente criticada por Murdo J. Macleod, quien, siguiendo las ideas de Frantz Fanon, nos plantea la cuestión más que como “paz”, como guerra civil violenta permanente:

“Still others, notably Frantz Fanon, have pointed out that violence is not always overt and that warfare in precolonial eras had important political and symbolic functions. Specifically, colonialism creates its own types of severe psychic damage –certainly a violence even if of another kind- whereas the wars that wracked many precolonial areas produced surprisingly few casualties, were of a seasonal nature, and frequently had to do with securing internal peace and reasserting the social order within each polity. In short, Fanon and his disciples would claim that the colonial regimes with which he engages brought a psychic graveyard and an end to complexities of ritual and aggression, some of which was socially healthy, and called it peace” (Macleod 1998:130)

Frente a esta argumentación, quien defiende el enfoque de la negociación puede plantear que aún en medio de la guerra se pueden dar negociaciones sin que ésta cese, que el enfoque de la negociación no niega la situación de guerra o de estado de excepción permanente. Sin embargo, en nuestro problema se trata de otra cosa, se trata de la necesidad de hacer sobrevivir modos de vida colectivos, lo cual se hace también mediante negociaciones, pactos y resistencias, pero, sobre todo, mediante astucia y antropofagia. Hacer aparecer vírgenes en medio de lugares donde se proyectan minas, constituir cofradías y usarlas para mantener la tenencia común de la tierra o sistemas de comercio tradicionales, asimilar formas simbólicas de distinción de jerarquías propias del

⁷⁶ Esto es lo que le sucede a Octavio Paz en la primera parte de su ensayo *Sor Juana Inés de la Cruz y las trampas de la fe*, cuando plantea el periodo colonial americano como el más pacífico de su historia.

conquistador para expresar las propias, como veremos más adelante, no es parte de una negociación, un pacto o una resistencia. El problema es cómo reproducir la vida y, en ese plano, hay cosas que no se negocian. La negociación y la resistencia oscurecen la dimensión de la construcción propia de la vida en común al hacer énfasis en referirse e identificarse respecto al otro. El problema nos remite entonces a la expresión de un modo de vida colectivo que busca la forma, muchas veces de modo espontáneo, de sobrevivir mediante la codigofagia de los símbolos, formas de representación y códigos lingüísticos y políticos del conquistador.

“Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue Carnaval. El indio vestido como senador del imperio. Fingiendo ser Pitt. O apareciendo en las óperas de Alencar lleno de buenos sentimientos portugueses” (Andrade 1928:2)

1. *Model minority*

En los Estados Unidos se utiliza el concepto de “*Model Minority*” para referirse a aquellas minorías mejor adaptadas al canon institucional impuesto de sociedad ideal. Lo primero que salta a la vista es el uso de la palabra “minoría”, en un contexto en el que entre la población menor de un año más del 50% son pertenecientes a estas “minorías”⁷⁷. Minoría, claramente, no hace referencia a que se trate de poblaciones minoritarias en número, sino a su posición subordinada dentro de la sociedad. Para el caso de EEUU, las minorías se dividen clásicamente en afroamericanos, nativo-americanos, hispanoamericanos y asiático-americanos, más identidades de nuevo cuño como la cuestión de lo chicano, entre otras. Dentro de este amplio universo, parte de los asiático-americanos, sobre todo chinos, coreanos y japoneses, entran dentro de la categoría de “minorías modelo”, dado su alto grado de integración social y su posición privilegiada en el mundo universitario y comercial, lo que también ha derivado en un creciente número de lo que denominan “matrimonios mixtos”, es decir, casamientos entre miembros de lo que se considera la

⁷⁷ “Hispanos, negros, asiáticos y mestizos en EEUU supusieron el 50,4% de los nacimientos desde julio de 2010 a julio de 2011 con 2,02 millones de bebés nacidos en ese periodo”, véase María Torrens Tillack “Las minorías étnicas en EEUU van camino de ser mayoría: por primera vez nacen menos blancos”, 17 de mayo de 2012, disponible en: http://noticias.lainformacion.com/mundo/las-minorias-etnicas-en-eeuu-van-camino-de-ser-mayoria-por-primera-vez-nacen-menos-blancos_6z61HmQZCA28IoZV9II9Y3/.

sociedad blanca americana y de estos grupos considerados minorías modelo.

En una sociedad tan visiblemente jerarquizada y organizada en torno a criterios raciales, esta figura de minorías modelo funciona bajo el propósito de dividir la posible unión de los subordinados ante la hegemonía de la sociedad blanca, estableciendo diferencias y competencias entre ellos, así como se nos presenta como una perfecta forma de legitimar las jerarquías mediante la producción de la ilusión de un posible ascenso social. Es la forma de disfrazar el racismo para que pueda seguir funcionando como paradigma organizador y productor de mano de obra barata⁷⁸.

Traemos este concepto a nuestra discusión por la cercanía que encontramos con el caso aquí propuesto. Pese a considerar la distancia temporal y de todo tipo, sin el ánimo de caer en anacronismos, este concepto puede alumbrarnos el camino a la hora de comprender el rol social de los tlaxcaltecas durante la época colonial hispanoamericana. Consideramos que este concepto de *model minority* nos puede sugerir al menos tres líneas de investigación para nuestro caso: 1. La acumulación de diferencias entre los grupos subordinados; 2. La simbólica y los discursos que posicionan a un grupo determinado de subordinados por encima del resto; y 3. Los acontecimientos fundantes, los mitos de origen de esos privilegios.

1.1. Acumulación de diferencias: nobleza indígena

Para Silvia Federici, el concepto de acumulación originaria de Karl Marx contiene implícito, además de la acumulación de capital mediante el despojo de cuerpos y

⁷⁸ “Hay otros tipos de migrantes que debido a su origen particular de clase y a través de una estrategia hegemónica de «divide y vencerás», reciben políticas de estado y trato de los grupos dominantes favorables a su incorporación exitosa. Éstos grupos usualmente experimentan una movilidad social ascendente bastante similar a la experiencia migratoria de los inmigrantes europeos de comienzos del siglo XX. Éstos grupos son representados en el espacio público como «minorías modelo». Este es el caso de emigrantes de Corea, Cuba, Hong Kong o Taiwán. Por medio de la creación de grupos intermedios de migrantes etno-raciales exitosos (minorías modelo), los grupos blancos-euro-estadounidenses dominantes crean vitrinas simbólicas etno-raciales para escapar de la crítica sobre la discriminación racial que ejercen sobre los «inmigrantes coloniales» y los «sujetos raciales/coloniales del imperio». usan las minorías modelo para demostrar que no existe racismo y que se puede ser exitoso. Así, atribuyen los problemas de pobreza en los grupos racializados a sus hábitos, actitudes y comportamientos culturales. esto contribuye a la invisibilidad de la persistente discriminación racial en los Estados Unidos” (Grosfoguel, 123: 2007).

territorios, una acumulación de diferencias entre los sectores explotados, efectiva para que compitan entre ellos, abaratando así los costos de su fuerza de trabajo. En su caso, las diferencias producidas entre los hombres y las mujeres de la “época de la transición al sistema capitalista” es su centro de estudio, pero no deja de mencionar muchas otras diferencias acumuladas con esta pretensión⁷⁹.

Es importante en este punto detenernos sobre lo que entendemos junto a la autora por “diferencias”, ya que en nuestro actual contexto académico la filosofía y el pensamiento de la diferencia ha tenido un enorme impacto tanto político como académico. Cuestionar al sistema capitalista como productor de diferencias sociales y simbólicas dentro de su esquema de relaciones sociales no implica hacer una apología de la homogeneización, que es lo que el pensamiento contemporáneo sobre la diferencia justamente critica⁸⁰. Todo lo contrario, se trata de señalar a éstas como diferencias concretas y específicas, creadas bajo el horizonte de servir a la acumulación de capital, ajenas totalmente a la vivencia individual y colectiva de los pueblos y comunidades sobre las que se aplican. Son políticas externas, en ningún caso nos estamos refiriendo a la producción de la pluralidad tan presente en los grupos humanos.

Las relaciones sociales basadas en el capital homogeneizan, incluyendo dentro de su ecuación de capital-trabajo a toda la población, pero este proceso se realiza mediante la creación de diferencias selectivas para hacer efectivo su horizonte. Para la vida cotidiana de los individuos y comunidades el trazado de estas diferencias es crucial. Se trata de especificar el lugar donde son ubicados dentro de las relaciones de capital-trabajo, donde, lejos de comprender a una clase proletaria explotada homogénea, encontramos un minucioso engranaje jerárquico en su composición interna que siempre invita a

⁷⁹ “La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue *también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora*, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno” (Federici 2013:90)

⁸⁰ Con “pensamiento de la diferencia” nos referimos a varias corrientes anteriores y contemporáneas, que influenciaron en gran medida, al espectro más difundido de la reflexión filosófica formulada por Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida, sobre todo desde la trinchera del feminismo académico occidental de tendencia posmoderna (Judith Butler, Beatriz Preciado, etc.) y también de los llamados feminismos del Sur (latinoamericanos, indígenas, árabes, etc.). En rasgos generales se trata de una reflexión en torno al sistema civilizatorio hegemónico que incide en la crítica a sus técnicas de homogeneización.

concentrarse en ascender socialmente, imaginando a quienes están arriba del sistema como seres y comunidades más “desarrolladas” y, a los que están abajo del sistema, como seres y comunidades “atrasadas”.

En el caso que nos ocupa, la producción de esa diferencia pasa por el concepto de “nobleza indígena”. En un primer momento tenemos que aclarar que nos estamos refiriendo a la nobleza indígena de la época colonial. Esto es importante decirlo porque en la historiografía y en las propias fuentes sucede que se suelen traducir a las organizaciones políticas de otros pueblos bajo los parámetros conceptuales de la experiencia socio-histórica de los pueblos occidentales, denominando como “señores” o “nobles” a líderes de los diversos pueblos conquistados. Este ejercicio tan común y naturalizado oscurece y malinterpreta en muchas ocasiones los sentidos de las jerarquías en otras organizaciones sociales. Pensemos que si el mismo ejercicio se hiciera en la dirección inversa su enunciación resultaría inmediatamente extraña, tal sería el ejemplo de decir cosas como “sultán de los EEUU” en vez de presidente, o “tlatoani romano” en vez de emperador. En nuestro caso nos estamos refiriendo específicamente al rol que jugó la investidura e integración de ciertos líderes de los pueblos conquistados en la organización nobiliaria hispana.

El ejemplo de los tlaxcaltecas es uno de los más estudiados y difundidos dado el predominante imaginario social que los presenta como “traidores” y “ayudantes de Hernán Cortés”, generados desde hace más de 500 años tanto por ellos mismos como por el resto de la población de México. Sus “señores” contaron enseguida con el privilegio de ser incluidos dentro de la estructura nobiliaria hispana después de haber servido a las tropas de Hernán Cortés en la conquista de Tenochtitlan, era parte del premio otorgado a su leal ayuda. En muchos de los pueblos conquistados en la Nueva España existía la práctica por la cual los “señores indígenas” adquirían títulos nobiliarios mediante pagos de diverso tipos o, también, aquella más simbólica y política en la que se imitaban aspectos propios de la nobleza hispana (montar a caballo, portar adornos específicos, exigir protocolos concretos de relación con ellos, etc.). Sin embargo, en este caso concreto, parece que llegaron incluso a ser proclamados como nobles por el propio emperador Carlos V, eso sí,

dentro de la categoría de “primos”, que hacía referencia a uno de los escalones inferiores dentro de la jerarquía nobiliaria:

“Por un privilegio del 11 de febrero de 1537 el rey hacía a sus “primos los tlaxcaltecas”, *señores de montes y aguas, y que puedan cargar armas ofensivas y defensivas, que tengan voz y voto en sus cabildos; que si acaso tuviere voz la justicia eclesiástica, no sean repugnados; que no paguen pecho, cohecho ni derecho; que puedan ser gobernadores de la dicha Insigne y Siempre Leal Ciudad de Tlaxcala; que les den sus terrazgos y señoríos, que atiendan y cuiden así su ciudad como también sus pueblos*” (Martínez, 75: 2008)⁸¹

En resumidas cuentas, el concepto de nobleza indígena servía para acercar supuestamente a ciertos sectores indígenas al poder colonial hispano, introduciendo entre los pueblos conquistados diferencias inauditas hasta el momento, estableciendo, en analogía, los peores sueños que Frantz Fanon diagnosticó en su obra *Piel negra, máscaras blancas*. Estas diferencias operaban tanto en el seno de los propios pueblos como entre unos y otros, haciendo efectiva una organización del trabajo basada en la extracción de materias primas a bajo coste en cuya organización participaban los propios pueblos.

Pero hay todavía aspectos de esta nobleza indígena interesantes e intrigantes, sobre todo referidos a su sustrato de origen y crianza. Podemos encontrar ejemplos de nobleza indígena aun muy insertada en los códigos de vida de sus pueblos, que utilizan esas figuras como forma estratégica de conseguir privilegios hacia dentro de sus comunidades y también hacia fuera, con el poder colonial. Y también existieron casos de nobles indígenas con una crianza y formación exclusiva en círculos de españoles, pero que nunca pudieron, por su origen familiar, sanguíneo, dejar de ser indígenas, aunque en su vida cotidiana casi no compartieran su modo de vida. Este último fue el caso de un noble muy famoso de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo, autor de la famosa primera *Historia de Tlaxcala* en el siglo XVI:

⁸¹ Tanto Andrea Martínez Baracs (75:2008) como Carlos Sempat Assadourian (89:1991) plantean, siguiendo las investigaciones de Charles Gibson, que es muy probable que este documento no sea auténtico, ya que las únicas copias que quedan son reproducciones tardías realizadas por Antonio García Cubas y, más tarde, por Antonio Peñafiel. En cualquiera de los casos, lo que nos importa para nuestra reflexión es la asunción e integración, ya sea oficial o ficticia, con implicaciones sobre la vida cotidiana y la organización social, que podía tener la idea de integración de líderes de los pueblos indígenas dentro de la estructura nobiliaria castellana.

“Juana de Navarra fue la primera esposa del poblador, quien al quedar viudo se casó, en segundas nupcias, con “mujer de Castilla” hacia el año de 1530 llevando consigo a sus hijos pequeños. Lo cierto es que el medio familiar en que se desarrolló y educó Diego Muñoz Camargo hijo, fue de españoles, lo cual explica el que se haya sentido más español que indio; en muchas ocasiones en sus obras al hablar de los españoles dice: “los nuestros” y para referirse a los indios habla en tercera persona” (Reyes, 14:1998)⁸²

Este personaje no sólo escribió la primera *Historia de Tlaxcala*, tratando de hacer un rescate también de la historia antigua de su pueblo en un modo similar a las famosas obras del Inca Garcilaso sobre el Perú, sino que se implicó políticamente con el gobierno indio de Tlaxcala asumiendo cargos y defendiendo intereses comunes, como veremos más adelante, en las embajadas tlaxcaltecas a Castilla. Las preguntas quedan todavía en el aire, sobre todo en relación al por qué, aún compartiendo vida cotidiana con los españoles, un noble indígena era considerado en aspectos fundamentales, al menos públicos, como un diferente y, sobre todo, el por qué, aun habiendo sido criado entre españoles, apostaba por defender e investigar la historia de su pueblo de origen sanguíneo. La relación entre las categorías socio-políticas de jerarquía y segregación, como la de “nobleza indígena”, y la vida cotidiana en las relaciones sociales de la Nueva España, aun alumbran caminos fecundos de sorpresa e investigación, pese a las complicaciones que nos plantean las fuentes, más enfocadas en problemas de carácter público y político-administrativo, para poder dilucidar estas intrigas.

1.2. Simbólicas y discursos de privilegios: perfectos vasallos

La excelente tesis doctoral de Jaime Cuadriello (2004) nos muestra de forma contundente cómo el pueblo de Tlaxcala utilizó una y otra vez el recurso simbólico a través de la estética para mostrarse como los perfectos vasallos de la corona castellana, un pueblo que parecía tener naturales condiciones favorables para la evangelización y la asimilación de

⁸² En esas mismas páginas el autor, Luis Reyes García, despliega un interesante debate sobre las interpretaciones acerca de la crianza de Diego Muñoz Camargo. Él se inclina por imaginar a un niño surgido de un primer matrimonio mestizo (entre Diego Muñoz padre, poblador, y Juana de Navarra, india principal de Tlaxcala) pero criado con su segunda madre española en un ambiente de españoles. Sin embargo, nunca renegó de su origen o, quizás, no le era posible.

las formas sociales impuestas. En nuestro caso reseñaremos dos ejemplos de esta cuestión en el uso de la dimensión mítica y legendaria, se trata de la recuperación histórica de acontecimientos legendarios para imprimir un sentido presente de adhesión a la corona, de la construcción de leyendas a posteriori de supuestos hechos que rondaban el imaginario colectivo como forma de reforzar su imagen de “minoría modelo”:

- Nombramientos y bautizos a la manera hispánica de los grandes líderes tlaxcaltecas: así como Cristo bautizó a sus principales seguidores, aparece en la leyenda Hernán Cortés bautizando y nombrando a los principales líderes tlaxcaltecas, bendiciendo su posición privilegiada en el nuevo curso de las cosas. Obviamente, bautizar significaba también escoger, algo inaudito para el pueblo de Tlaxcala, un forastero escogiendo el nuevo líder de su gobierno:

“Según una versión, había controversia, como ocurría con cierta frecuencia, respecto a quién debía ser el elegido. Se dice que Cortés determinó la sucesión haciendo cumplir la voluntad del difunto Maxixcatzin, quien había escogido a un hijo legítimo suyo. El nombramiento del sucesor ocurrió en diciembre de 1520. Fue un momento de mucha importancia en la historia política de Tlaxcala: por primera vez, el mando interno de la provincia era decidido por un personaje exterior a ella. Tlaxcala aceptaba ser parte de una unidad política superior, que tenía derechos sobre ella. Cortés fue cauto, pues se limitó a sancionar una elección recomendada por el gobernante, que para ese entonces ya era difunto; tal vez esa elección estuviese ya decidida por la señoría, como algunas fuentes apuntan. Para poner el sello europeo en esta primera elección intervenida, Cortés armó caballero, al modo hispánico, al sucesor del gran Maxixcatzin, que contaba entonces con cerca de 12 años, y lo bautizó como don Lorenzo Maxixcatzin. Comenta, siempre atento a estos aspectos, Cervantes de Salazar: “donde es de considerar que era respetado y venerado, pues en nación extraña, tan a contento de ella, daba y quitaba señoríos y estados” (Martínez 2008:62)

Pero estos nombramientos no hubieran podido llegar al status de sacralidad que alcanzaron sino hubieran sido acompañados de la dimensión religiosa que implicaba el ejercicio de evangelización a través de su primer sacramento: el bautismo. Estos episodios, donde se narran los míticos bautizos de los 4 grandes señores de Tlaxcala (cada uno gobernador de uno de las cuatro principales cabeceras

que componían el territorio), se recogen en la *Historia* de Diego Muñoz Camargo y en más fuentes, siempre a posteriori de los hechos (Martínez 2008:110). Son historias que siempre van acompañadas de apariciones de cruces o vírgenes.

- Apariciones y creaciones de nuevas vírgenes: es conocido que el propio Hernán Cortés otorgaba el amparo de vírgenes ya conocidas a los principales capitanes para infundirles de mística y respeto ante su pueblo y frente los hispanos. La imagen de Santa María, que llamarían “Virgen de la Conquista” por ser otorgada después de conquista a Tenochtitlan al capitán Acxotécatl Cocomitzin, fue uno de los mayores regalos simbólicos de Cortés al pueblo de Tlaxcala, sancionado ahora bajo la espiritualidad más alta de la “madre” de los cristianos conquistadores (Martínez 2008:111). Pero lo interesante era observar también cómo los propios tlaxcaltecas incorporaban al imaginario de su historia de forma autónoma imágenes propias de la religión del conquistador:

“Después de la victoria, los tlaxcaltecas quedaron en libertad de incorporar los cultos de su gran aliado y señor, Hernán Cortés, a su religión casi intacta. Nuestra Señora de la Asunción, advocación correspondiente a la fecha del festejo en Tlaxcala del triunfo sobre los mexica-culhúa, fue adoptada como patrona de la provincia. La religión cristiana entraba con la impronta militarista propia de la religión de sus receptores, y adaptada a la idea nahua del calendario ritual, que asignaba a cada día un culto específico” (Martínez 2008:112).

Con estos dos pequeños ejemplos a modo de apunte, nos interesaba señalar cómo es que los tlaxcaltecas fueron sujetos activos en la construcción de su imagen como “minoría modelo”, haciendo aparecer vírgenes en sus territorios, dando rienda suelta a leyendas no tan claras para establecer el poder simbólico de sus líderes frente al nuevo invasor, incidiendo siempre en mostrarse en todas las dimensiones como los principales aliados y, por tanto, privilegiados del conquistador. De esta forma, aprendieron a sancionar con las propias imágenes y símbolos del conquistador sus formas de vida y sociedad, que ya no serían nunca las mismas, pero que podían sobrevivir de esta nueva manera, pues mostraban al conquistador que ya eran parte de su mundo, aunque mantuviesen, soterradamente bajo un sistema muy complejo de simbología oculta, algunos principios fundamentales de su

vida colectiva, ahora disfrazados de vírgenes, cruces, bautismos y reales coronas.

1.3. Acontecimientos y mitos de origen de los privilegios

Todo privilegio, como no podía ser de otra forma, se cimenta en la memoria, en el uso e interpretación selectiva del pasado. La gestión política de la memoria es fundamental para presentar situaciones asimétricas y relaciones sociales jerárquicas, mediante la introyección de símbolos y verdades en el espacio de la vida pública y privada que naturalizan situaciones de dominio presentes supuestamente instituidas en el pasado. Nos referimos en este sentido, como es evidente, al espacio del mito, entendido como este conglomerado de códigos, discursos y estéticas que actualizan una interpretación del pasado para incidir sobre el presente. Es por ello que el mito es uno de los espacios de disputa política por excelencia, al menos desde que el ser humano, en ciertas civilizaciones, dimensiona aspectos de su vida política colectiva desde concepciones como la propiedad privada y la herencia⁸³.

El espacio mítico fue una de las grandes conquistas de los tlaxcaltecas frente a otros pueblos indígenas y frente al poder mismo de la Corona ya que, como es sabido, supieron presentarse como los grandes aliados de Hernán Cortés en la conquista de Tenochtitlan. No fueron los únicos ni los últimos pueblos que derramaron su sangre apoyando a los hispanos en sus campañas de conquista en el continente, pero sí fueron los que mejor supieron aprovechar política y simbólicamente este acontecimiento de diversas formas. El ejercicio fue tan sutil, fuerte y constante, que para autoras como Andrea Martínez Baracs resulta una de las principales razones por las cuales su autonomía política y territorial se ha mantenido en gran medida hasta nuestros días:

“Tlaxcala se mantuvo fuera del vasallaje que sufrió la mayor parte de los reinos y señoríos del México central, y a lo largo de los siglos del dominio español su gobierno indígena defendió con tenacidad los privilegios otorgados a su provincia por haber participado en la conquista al lado de los españoles. Estas pretensiones no sustrajeron a los tlaxcaltecas de la

⁸³ Este interesante debate que se plantea preferentemente disciplinas dedicadas a la prehistoria y la antropología tuvo uno de sus más importantes orígenes en el libro de Federico Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

suerte general que tocó a todas las corporaciones indígenas novohispanas, pero propiciaron dos hechos históricos sobresalientes: el sostenimiento de Tlaxcala, hasta fines del virreinato, como una provincia regida por un ayuntamiento de indios, así como su permanencia política y territorial [...] Esta victoria de la autonomía tlaxcalteca hubiese sido impensable sin otro triunfo previo: el de la integridad territorial y política de la provincia contra las fuerzas centrífugas impulsadas por indios aliados con españoles, que buscaron como en tantos otros pueblos de indios novohispanos, la autonomización de sujetos respecto a sus cabeceras y, en este caso particular, de pueblos y cabeceras respecto al centro provincial [...] por los esfuerzos de su gobierno indio, en una provincia como Tlaxcala los vecinos españoles fueron siempre excluidos de toda representación política, local o provincial. Este empeño, el mismo que impuso la centralización y que impidió la desmembración de la provincia, puede considerarse como el rasgo esencial de la historia colonial de la provincia de Tlaxcala” (Martínez Baracs, 24/26:2008)

Entre los documentos constituyentes de estos privilegios podemos destacar en primer lugar una de las cartas que Hernán Cortés escribió fechada el 15 de octubre de 1524 al emperador Carlos V donde da las explicaciones de por qué no dio a los pueblos tlaxcaltecas en encomienda y los dejó directamente bajo la tutela de su majestad:

“... precisaba que sólo había dejado Tlaxcala *debajo del nombre de vuestra alteza, no por el provecho ni renta que de ella se ha de seguir, sino porque como vuestra majestad por las relaciones que ha visto, aquellos han sido harta parte de haberse conquistado toda esta tierra, aunque primero ellos fueron conquistados con harto trabajo. Y por esto, porque parezca que tienen alguna más libertad no los repartí como otros*” (Hernán Cortés citado en Assadourian, 84:1991)

En este fragmento se recoge el espíritu que luego fue expuesto en la ya citada anteriormente pragmática del propio emperador, que estableció ya sobre su propia palabra escrita, una de las bases legales más importantes que contenía “*fuerza y vigor de ley e pragmática sanción, como si fuera hecha y promulgada en cortes generales*”, los privilegios fundamentales de los tlaxcaltecas relacionados con su autonomía política y territorial. Este documento fue reescrito varias veces, censurando o cambiando partes cruciales relacionadas con la no enajenación de tierras y la exención de tributos (Martínez, 79:2008), y utilizado de diversa forma y con diferentes horizontes e intereses a través de la historia tanto por tlaxcaltecas como por hispanos. Reproducimos un fragmento largo por la

importancia del documento:

“porque somos ciertos e certificados de los servicios que los principales e pueblos de la dicha provincia nos han fecho, mandamos dar esta nuestra carta en la dicha razón, la cual queremos que tenga fuerza e vigor de ley e pragmática sanción, como si fuera hecha y promulgada en cortes generales, por la cual prometemos y damos nuestra palabra real que agora y de aquí adelante en ningún tiempo del mundo **la ciudad de Tlaxcala con sus términos no será enajenada ni la apartaremos de nuestra corona real, nos ni nuestros herederos ni sucesores en la corona de Castilla, sino que estará y la tendremos como cosa incorporada en ella** [...] Y mandamos que en ningún tiempo pueda ser sacada ni enajenada de ella por ninguna causa ni razón que sea o ser pueda, por nos ni por los dichos nuestros herederos, e que no haremos merced de la dicha ciudad ni sus términos ni de cosa alguna de ella a persona alguna. Y que, si en algún tiempo por alguna causa nos o por los dichos nuestros herederos y sucesores hiciéramos cualquier donación o enajenación y merced, sea en sí ninguna e de ningún valor y efecto, y por tales desde agora para entonces la damos y declaramos. Y mandamos al ilustrísimo príncipe don Felipe, nuestro más caro nieto e hijo, y a los infantes muy caros hijos y hermanos de nuestros herederos e sucesores, que así lo guarden e cumplan, e hagan guardar e cumplir en todo e por todo, porque ésta es nuestra voluntad e intención determinada” (Carlos V citado en Martínez, 78/79:2008, negritas mías)

En la pragmática queda claro el principio constituyente de la autonomía tlaxcalteca: la no enajenación y la participación política directamente responsable de la Corona. Este fue el principal documento e idea a la que los diversos gobiernos indios de Tlaxcala se aferraron durante toda la historia colonial, pero no fue el único, siendo más los argumentos y estrategias que se irían sumando a esta idea principal, por ejemplo, en las “Ordenanzas de Santillán”. Podemos citar las siguientes ideas comunes inscritas en los documentos:

- Imposibilidad de intervención hispana directa: nunca hubo posibilidad de establecer un cabildo de hispanos dentro de su territorio, teniendo éstos que recurrir a estrategias matrimoniales o de cooptación, corrupción y generación de conflictos internos entre las elites tlaxcaltecas para poder incidir económica y políticamente en las decisiones del cabildo (Martínez, 182/188:2008)

- Exclusividad franciscana: como ya hemos visto, los tlaxcaltecas se autorepresentaron y fueron interpretados por los hispanos como un pueblo con actitudes innatas para convertirse al cristianismo. Esta cuestión fue aprovechada tanto por ellos como por la orden franciscana, la cual consiguió tener la exclusividad para evangelizar la región, para engrandecer cada quien su poder en el territorio. En esta alianza tuvo un papel clave Fray Julián de Garcés, primer obispo de Tlaxcala, nombrado en 1526, quien es muy conocido por su “Carta Latina” escrita en 1537 al Papa Paulo III, la cual es considerada un antecedente directo de la bula papal “*Sublimis Deus*” donde se abogaba por la “protección de los naturales” (Acuña, 1995).

- Leal Ciudad y Provincia de Tlaxcala: la otorgación de la construcción de la ciudad de Tlaxcala, declarada “muy fiel y muy leal”, como centro político de su gobierno indígena otorgó una fuerza de unificación para los tlaxcaltecas que permitió actuar con más fuerza ante los ataques de la codicia hispana sobre sus recursos y mano de obra. También es cierto y muy señalado que esta centralización produjo desequilibrios entre el sistema de elites tlaxcaltecas tradicional anteriormente organizado en torno a cuatro grandes cabeceras. Este ejemplo es uno de los más importantes para comprender el sentido del alcance de las autonomías indígenas, las cuales eran permitidas, y sólo en ciertos casos, siempre y cuando transformaran o reorientaran sus organizaciones sociales para cumplir los horizontes éticos, sociales, políticos y económicos del nuevo orden. Algo similar ocurre hoy en día. Así mismo, Andrea Martínez Baracs señala que esta centralización coadyuvó a que se consiguiera el status de “provincia indígena” para toda la región, lo que ahuyentaba la posibilidad de los cabildos indígenas no sólo en la ciudad sino también en todos sus pueblos. En este sentido es relevante recordar que a día de hoy Tlaxcala es la único estado de México que mantiene sus límites territoriales muy similares a los que tenía en la época prehispánica.

- Exención de impuestos: los tlaxcaltecas obtuvieron derivado de la pragmática la posibilidad de no pagar más que aquellos impuestos directamente ordenados desde

la Corona. Esta cuestión siempre fue defendida por su gobierno indio hasta el punto de constituir una de las más fuertes identidades de la provincia y la autonomía tlaxcalteca, aunque varios autores desde las investigaciones de Charles Gibson plantean esta cuestión como una falsedad histórica. Las fuentes parecen alumbrar que el gobierno indio de Tlaxcala llegaba a ocultar historias y documentos de pagos de tributos con el fin de demostrar que nunca los pagaron para conseguir frenar la imposición de otros nuevos (Gibson 1991: 168, Assadourian 1991: 83).

- Colonizaciones tlaxcaltecas: los tlaxcaltecas también gozaron del “privilegio” de poder ser una avanzada de la evangelización de pueblos hostiles al norte y al sur de su territorio, concretamente en la Chichimeca y en las regiones de la actual Honduras y Nicaragua, con la intención de hacer más habitable estos espacios, de “poblar para usar” (Sheridan 2001:22). Este gesto, el mandar a miles de familias a vivir en territorios hostiles para conseguir domar a los pueblos indómitos, nos plantea Andrea Martínez Baracs (2008), fue utilizado por los tlaxcaltecas también como ejemplo de lealtad y fidelidad al poder hispano, a la vez que la Corona sacaba bastante provecho de su acción evangelizadora (que pasaba por tratar de inculcar tradiciones de sedentarismo en los pueblos nómadas más difíciles de ser reducidos por las armas). Es interesante también continuar las investigaciones en torno a cómo los tlaxcaltecas emigrados trataban de mantener el vínculo con la provincia de origen como una forma de exportar sus privilegios a otras regiones de la Nueva España.

Podemos concluir en este apartado que los tlaxcaltecas se constituyeron como una “minoría modelo” desde el inicio de la conquista de su territorio. Este proceso fue construido mediante estrategias y tácticas de ambos bandos, tlaxcaltecas e hispanos, los cuales participaron en la generación de una legislación y una simbólica que los consagraba como pueblo indígena “aventajado” en el camino de la comunión con Dios y la civilización. Este mito oculta varias situaciones reales, donde la vida cotidiana no fue tan bonita y los tlaxcaltecas, como los demás pueblos indios, tuvieron que pagar tributos excesivos, cargas de trabajo inhumanas, desplazamientos poblacionales, transformaciones

en sus formas de vida sociales y políticas, etc. El principio de “la ley se acata pero no se cumple”, tan difundido en nuestro territorio desde la colonia hasta la actualidad, parece también cumplirse en gran medida en este caso, lo que no quita que contaran con privilegios y posibilidades de ascenso social dentro de la estructura hispana mayores que las de otros pueblos indios de la región. A fin de cuentas, no sólo se trata de establecer los límites reales que una “minoría modelo” tiene para conseguir sus anhelos como pueblo, sino de dilucidar también como ese status y posición, sobre todo simbólica, construida por todos los actores, es una pieza fundamental para el funcionamiento del nuevo orden, como aún hoy sucede con las elites políticas cooptadas por gobiernos de países centrales que ha generado toda la reflexión en torno al “subimperialismo” y al “colonialismo interno” en nuestra región.

2. Protegerlos y ayudarnos: las embajadas tlaxcaltecas a Castilla

Uno de los recursos más astutos de los tlaxcaltecas fue el envío de embajadas a Castilla en momentos decisivos para su conformación política y administrativa como gobierno indígena durante toda la etapa colonial. Al menos fueron enviadas 6 embajadas durante el siglo XVI y XVII, algunas más importantes y documentadas que otras, todas dirigidas directamente a entrevistarse con el emperador para ofrecerle regalos de todo tipo y rogar por exigencias, que eran muy bien documentadas y justificadas en códigos, lógicas y leyes propias del derecho y las políticas hispanas. Estas embajadas eran motivadas por problemas concretos, tales como la exigencia de impuestos y tributos extraordinarios, la delimitación de linderos o la denuncia de la intromisión de agentes hispanos en el gobierno y territorio de su jurisdicción. Sin embargo, principalmente eran aprovechadas para renovar y reforzar el pacto mítico constituyente que les unía directamente con la Corona de Castilla como sus “perfectos vasallos”.

El horizonte de las embajadas era muy completo e incluía un gran despliegue de recursos para adular al emperador en turno. Los regalos eran parte fundamental de toda la puesta en escena, incluían historias de la región manuscritas acompañadas por libros de dibujos y códices, manjares propios de la región, muestras de artesanías y vestidos, objetos rituales

y, cómo no, metales preciosos elaborados en las más maravillosas técnicas de forja y modelaje de sus pueblos. Se trataba de dar una muestra de la grandeza de su pueblo, grandeza siempre dispuesta a servir sin concesiones los anhelos imperiales. Después de un desarrollo muy protocolario y rimbombante de adulaciones al emperador, que incluía numerosas escenificaciones de bailes, rituales y ofrendas que pretendían mostrar la grandeza del pueblo de Tlaxcala, era cuando se procedía a incluir las peticiones concretas. Generalmente, después de cada embajada se realizaba una pragmática real que concedía, según el impacto conseguido, algunas de las peticiones del gobierno indio de Tlaxcala.

“Siendo la danza un signo de distinción y refinamiento en la Europa renacentista, característica de los ámbitos cortesanos y a la que Carlos V tuvo gran afición, debemos considerar que la elección de la presentación de los indios mostrando sus habilidades en este arte no debió ser arbitraria, sino pensada como una forma de llamar la atención del soberano sobre la riqueza cultural y material, mediante la vestimenta y abalorios, existentes en sus dominios ultra- marinos. Además, en su sentido prehispánico el mitote era, más que un vistoso baile, la representación de la confianza de los príncipes en su rey. Con esta doble lectura, el baile de los principales indios les permitió exponer su fidelidad ante su nuevo señor y a éste reconocer la calidad de sus nuevos súbditos” (Díaz 2012:1054).

El argumento era sencillo. Se trataba de mostrarse como los “perfectos vasallos”, tanto por la disposición mostrada en los regalos como por el manejo de reactualizar la memoria del mito que les presentaba como agentes fundamentales para la conquista y evangelización de la región. Para ello, era fundamental exponer varios argumentos propios de la legislación y política de los hispanos, recogidas en las Leyes de Indias, muy bien conocidas y manejadas por los emisarios, quienes siempre incidían en la cuestión de mostrarse como infantes perpetuos aventajados al servicio de Dios, su majestad y el Papa. Es por ello que la argumentación jurídica consistía, en primer lugar, en exponer esta verdad y, en segundo lugar, en exigir, de forma seductora⁸⁴, astuta y muy conciliadora, las obligaciones que éstos

⁸⁴ En su excelente ensayo *Sor Juana Inés de la Cruz y Las Trampas de la Fe*, Octavio Paz, en su primera parte, realiza toda una interesante síntesis de la sociedad en la época novohispana, donde el concepto de *seducción* es el hilo principal de su argumentación e interpretación. El autor propone la seducción como un elemento primordial usado por los hispanos para la acción de conquista y evangelización. Nosotros consideramos que esta seducción tuvo lugar en ambos bandos y direcciones, que muchos pueblos indígenas supieron mostrarse de aquel modo que los españoles soñaban –como “buenos salvajes”–, para conseguir títulos primordiales, exenciones de impuestos y tributos y un largo etc.; al fin y al cabo, de mantener formas

poderes tenían derivadas del buen y aventajado vasallaje voluntario del pueblo tlaxcalteca. Estas obligaciones consistían en preservar los privilegios otorgados en el mito de origen, recogidos en algunos de los documentos previamente estudiados, como la pragmática del emperador Carlos V.

De esta forma, los pueblos parecían mostrar un gran conocimiento de las lógicas políticas hispanas de la época, basadas aun en los principios filosóficos de Santo Tomás de Aquino sobre la desigualdad natural y la organicidad social, ahora reactualizados por la llamada 2ª escolástica o Escuela de Salamanca. Los pueblos indígenas entraban así en un debate que se suele ver siempre como exclusivo de los frailes humanistas seguidores de las ideas de Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez, como si las cuestiones de los indígenas sólo se debatieran en la Península Ibérica y no contaran con la propia participación de los actores que involucraban las reflexiones. Completamente falso. Los pueblos, indígenas y de todo el mundo, no son sujetos pasivos. Participan y forman parte, de diversos modos, de las discursividades y políticas que se imponen sobre ellos, con mayor o menor impacto, con mayor o menor victoria. ¿De dónde hubiera sacado sus ideas Bartolomé de Las Casas, Motolinía o fray Julián de Garcés sino de su contacto, relación y diálogo con estos pueblos?. La astucia de nuestros pueblos consistía en mostrar sus modos de vida y verdades en el lenguaje y las formas políticas que se les estaban imponiendo, transformándolas, reformulándolas y, al fin y al cabo, haciendo que, en la medida de lo posible, las condiciones de dominación cotidianas fueran menos nocivas.

Las embajadas son una parte de esta lógica, una muestra de cómo sus acciones, discursos, estrategias y pensamientos pasaban a formar parte de las legislaciones hispanas, incluso de las políticas y lógicas hispanas hacia sus pueblos, fortaleciendo por una lado aquel mito que los encerraba como infantes y “buenos salvajes” a ser tutelados por su majestad de por vida, lo cual, dicho sea de paso, era mejor que ser tutelados por gobiernos hispanos locales; pero, por otro lado, consiguiendo en el campo de la política más concreta victorias

de vida propias y, en definitiva: sobrevivir. La seducción también fue desde los pueblos indígenas hacia los hispanos, menos estudiada y, quizás, mucho más interesante para comprender el sentido y las formas de las luchas indígenas desde la conquista hasta la actualidad.

parciales, relacionadas con tributos, posesión de tierras, políticas matrimoniales y un largo etc., necesarias para su supervivencia como colectivo.

En el caso de los tlaxcaltecas sus embajadas también estuvieron muy influenciadas por los intereses y la acción de la orden franciscana, la cual siempre defendió junto al pueblo tlaxcalteca su exclusividad en la región. Mencionaremos tres de las embajadas más importantes que realizaron los tlaxcaltecas al Reino de Castilla: la embajada de 1535, la de 1562 y la de 1585, la primera dirigida al emperador Carlos V y las dos últimas dirigidas a Felipe II.

- Embajada de 1535: se trata del primer y más importante viaje, que cimentó los privilegios constituyentes del gobierno indio de Tlaxcala. La comitiva tlaxcalteca liderada por Leonardo Maxixcatzin habría llegado junto a Hernán Cortés, quien viajaba de regreso por primera vez a la Península para reclamar sus privilegios por la conquista de la Nueva España, de modo que llevaban, al menos desde 1527, residiendo en la Corte. Ana Díaz Serrano, siguiendo textos de Diego Valadés, aventura la posibilidad de que el primer encuentro hubiera podido darse en los primeros meses de 1527 (Díaz, 2012:1053). La muerte de Leonardo Maxixcatzin podría hacer apresurado el regreso de esta primera comitiva y la necesidad de enviar enseguida una segunda para terminar el trabajo, esta vez dirigida por el propio gobernador indio de Tlaxcala, Diego Maxixcatzin, quien desembarcaría en el año de 1534:

“... en 1534, Diego Maxixcatzin, quien había sido elegido primer gobernador de la provincia de Tlaxcala poco antes, junto al menos otros dos tlaxcaltecas, don Martín y Sebastián, realizaron el viaje en compañía del oidor Juan de Salmerón. Durante su estancia en la Península estuvieron bajo el recaudo de Bartolomé de Zárate, regidor de la ciudad de México, quien había sido enviado a la corte como procurador de la capital novohispana y quien parece haber gastado importantes sumas de dinero en la manutención y vestido de los principales indios. Su audiencia con el emperador fue exitosa y recaudó para Tlaxcala sus primeros privilegios: el título de “muy leal ciudad”, complementado con un escudo de armas para la ciudad, y la garantía de pertenecer siempre a la corona, lo que equivalía a liberarla de la encomienda, tema

que ya había centrado la atención de la emperatriz en su carta de 1529. Maxixcatzin regresó a la Nueva España a finales de 1535, coincidiendo en el trayecto marítimo con don Antonio de Mendoza” (Díaz 2012:1054/1055)

- Embajada de 1562: se trata de una de las embajadas más interesantes impulsadas por el gobierno indio de Tlaxcala ante un retroceso fáctico de sus privilegios, los cuáles estaban siendo puestos en suspensión una y otra vez de forma “excepcional” ante diversas situaciones como la necesidad de mano de obra y recursos alimentarios para la construcción de la ciudad hispana de Puebla de los Ángeles. Como ya hemos visto, la exención de tributos tan atribuida a los tlaxcaltecas, ha sido desmontada por el riguroso análisis de diversas fuentes por parte de Charles Gibson y sus seguidores/as, estimando que se trataba más de una ley abstracta que de una realidad cotidiana (Gibson 1991:164; Assadourian 1991: 83). Desde este punto de vista es interesante observar como los tlaxcaltecas en esta embajada presentaron informes de que hasta 1538 no habían pagado ningún tributo, sancionados incluso por burócratas hispanos, aún siendo fácilmente encontrar en los archivos información que contradecía esta afirmación. Se trataba de todo un ejercicio de codigofagia que aprehendía la lógica jurídica hispánica del precedente que podía ser “re-conquistado”:

“Debe recordarse que para ellos la promesa de Cortés había significado inmunidad absoluta en el pago de tributos, y que en 1565 varios conquistadores atestiguaron la existencia de la promesa en estos precisos términos. Los tlaxcaltecas afirmaron además que en los primeros años que siguieron la Conquista había habido exención de tributos y que en la provincia no se pagó tributo alguno sino hasta 1538. El hecho de que varios conquistadores atestiguaran en estos términos hace sospechoso todo el procedimiento porque es indudable que de 1522 a 1532 se pagaron 8.000 fanegas de maíz anualmente, y que la reducción se hizo posible entonces debido tan sólo a que se quisieron compensar los trabajos prestados en Puebla. Las falsas afirmaciones se presentan con seguridad como parte de la campaña para eludir totalmente el servicio. Por alguna razón hoy día desconocida, a los conquistadores se les indujo a jurar en falso, por lo que la reinstauración de 1538 se ha hecho ver como el primer caso de pago de maíz en la historia de Tlaxcala. Inventando así una época en el que el tributo no se pagó, los

tlaxcaltecas podían esgrimir un precedente apropiado y una inmunidad que se les estaba negando” (Gibson 1991: 168).

La argumentación tlaxcalteca puede ser leída en extenso en las Cartas de Indias (1877:400/406), donde se puede apreciar como ya se trata de un lenguaje refinado, propio de elites tlaxcaltecas formadas bajo el sistema franciscano de enseñanza para hijos de caciques indígenas⁸⁵. También es posible apreciar todo el trabajo de traducción entre cosmovisiones en relación a las posiciones nobiliarias, donde el emperador aparece como *gran Tlatoani*, los mayorazgos como *teccali* y los hidalgos como *guerreros* (Díaz 2012:1079). Esta embajada provocó una resolución real en 1565 que atajaba varias de las peticiones tlaxcaltecas en relación a tributos, matrimonios mixtos, injerencias de extranjeros, límites de linderos:

“... la estrategia de los tlaxcaltecas fue efectiva y en 1563 recibieron importantes mercedes, que incluían la preservación del gobierno de la república y de los privilegios adquiridos hasta ese momento, entre los que destacaban los otorgados por Carlos V a la ciudad en 1535. Además, el rey prohibió la intervención de los españoles en la compraventa que los naturales hacían de sus mercancías en la provincia india, estableció los límites precisos de la provincia y otorgó a la república el título de Muy Noble y Muy leal Ciudad y a sus principales ocho escudos de armas” (Díaz 2012:1085).

- Embajada de 1585: se trata de la última embajada importante enviada a tener audiencia con el emperador. Para tan significativa ocasión, nada menos que Diego Muñoz de Camargo, autor de la *Historia de Tlaxcala*, fue quien lideró la comitiva en calidad de intérprete junto al gobernador de Ocotelulco, el de Tizatlan y el de Quihuiztlan (Assadourian 1991:105), llevando como obsequio su propia *Historia* y

⁸⁵ Es importante decir que en esta embajada los lazos con los franciscanos siguieron siendo consumados, de forma que su exclusividad en la región como orden evangelizadora seguía siendo sancionada como una de las principales peticiones del gobierno indio de Tlaxcala: “En contraposición con la repulsa por la presencia de los españoles, la república de Tlaxcala quiso mostrar ante el rey su aprecio y confianza por los franciscanos. El favor mostrado por los religiosos hacia los naturales, “tratándolo[s] como a hijos y favoreciéndolos en todas sus necesidades”, fue reconocido por los tlaxcaltecas con dos solicitudes que protegían también su labor dentro de la provincia” (Díaz 2012:1084).

una renovada versión de códigos que conformaban lo que hoy conocemos por el afamado *Lienzo de Tlaxcala*. En esta embajada parecía haberse llegado al fin de la consecución de la exención de impuestos, como se recogió en la misiva real que provocó fechada en Barcelona el 20 de mayo de 1585, pero Charles Gibson nos muestra que no fue una victoria tan clara:

“Al momento de la siguiente misión tlaxcalteca a España (1583-1585) fueron puestos de nuevo a consideración del rey los testimonios de 1565, que otra vez fueron aceptados. En Barcelona, el 20 de mayo de 1585, el rey citó los testimonios y firmó la cédula que eximía a los tlaxcaltecas del pago de cualquier tributo. Al parecer, la dilatada campaña de exención de impuestos había llegado a su fin. Pero a pesar de lo inequívoco de la cédula de 1585, inmediatamente se creó una definición para anularla. Las 8.000 fanegas de maíz, según opinión interesada de los funcionarios del tesoro, sólo tenían validez como reconocimiento, como una especie particular de tributo que no figuraba en la cédula de exención. Los funcionarios del tesoro ordenaron que el reconocimiento de 8.000 fanegas se continuara y que la exención se aplicara únicamente a un “tributo” genuino. Es digno de observar que, por su parte, los tlaxcaltecas aceptaron esa interpretación de la voluntad del rey. A pesar de su campaña infatigable a favor de la exención de tributos, siguieran pagando las 8.000 fanegas después de 1585 y admitieron que sólo estaban exentos de cualquier incremento. No hay prueba de que en alguna otra ocasión intentaran establecer otra interpretación diferente de la cédula de 1585” (Gibson 1991:168/169).

En definitiva, el estudio de las embajadas tlaxcaltecas nos permite indagar tanto en sus estrategias codigofágicas, donde exponen cada vez un mejor manejo de las lógicas jurídicas y políticas hispánicas, hasta el punto de llegar a falsificar la historia en su favor (como fue el caso del manejo de los precedentes en la cuestión de la exención de impuestos), e incluyendo la dimensión escénica a través del recurso teatral, danzístico y ceremonial en la propia corte castellana, con lo que seducían al rey y toda su corte hispana. Así mismo, también destacan sus estrategias relacionadas con el cálculo político de apoyo a sus aliados, donde quedaban muy por encima del resto la orden de los franciscanos y los emisarios directos del rey en la Nueva España.

Cada embajada provocó, con mayor o menor éxito, cédulas reales, que respondían a intereses y preocupaciones concretas del gobierno indio de Tlaxcala y que tuvieron mayor o menor impacto en la realidad cotidiana de su pueblo, pero que, a fin de cuentas, fueron también construyendo la identidad de los tlaxcaltecas en la Colonia y hasta la actualidad, como aquello que hemos denominado, sin ánimo de caer en el anacronismo, “*model minority*”.

3. Pintar la palabra: pictóricas tlaxcaltecas coloniales

“En el idioma nauatl se dice ihcuiloa para significar “escribir”. Este término está formado de las raíces ih que significa “aliento” o “palabra” y de cuil que significa “pintura” o “mancha”, es decir, el verbo ihcuiloa literalmente significa “pintar la palabra” (reyes 1993:9)

“Palabra”, en lengua náhuatl, se nos presenta en esta acepción como sinónimo de “aliento”, aquella bocanada de aire que nos recuerda que estamos vivos, una expresión de vida, pero no sólo de vida en su sentido biológico, sino de vida en su sentido más completo, como “aliento vital”. Escribir es, entonces, bajo este horizonte, pintar ese aliento vital que sólo puede ser colectivo, dibujar los sueños y anhelos comunes, así como la realidad material que los sustentan, los ejercicios y relaciones de poder, las posibilidades de cambio, retroceso o continuidad de las formas sociales.

Hasta la llegada de los españoles, como tantos pueblos en el continente, los tlaxcaltecas contaron con especialistas en escribir. Su escritura era a base de ideogramas, un ejercicio que hoy se conoce como pictografía que puede haber sido empleado para unificar criterios en torno a unidades sociales formadas en contextos pluriétnicos y plurilingües (Reyes 1993:8). Estos jeroglíficos y/o representaciones más realistas, evocaban aspectos de la vida comunitaria, tales como los ciclos agrícolas, las jerarquías, los rituales de paso de un status a otro, la organización del trabajo, etc. A los lienzos y libros, que aun conservamos de los pueblos indígenas de la época prehispánica y colonial, se les ha terminado denominando como códices e incluyen una amplia variedad de representaciones pictográficas que incluyen dimensiones geográficas, geopolíticas, de parentesco, linajes, sucesiones de

tierras, organizaciones del trabajo y un largo etc. Generalmente se presentan los temas amalgamados e indisolubles, por lo que el término código ha terminado sirviendo de comodín para expresar una realidad representativa que no responde a ninguna lógica de separación y organización disciplinar.

En el caso de Tlaxcala, aun no se ha encontrado ningún código de la época prehispánica, presuponiendo que todos fueron quemados por los frailes, por lo que se conservan solamente los referentes a la época colonial desde el S.XVI. Los códigos coloniales representan una complejidad añadida para su interpretación, dada la confluencia de problemas que sostienen su naturaleza: se trata de ejercicios pictográficos que aglutinan diversas cosmovisiones e intenciones en planos multilingües integrados. Su estudio exige una rigurosidad y profundidad muy certera y, aún así, siempre corre el riesgo de no alumbrar mucho sobre lo que sucedió, pues multitud de detalles e información aún queda en la oscuridad debido al contexto de dominio y colonización.

La última compilación de trabajos de los códigos tlaxcaltecas coloniales, excelentemente elaborada por Luis Reyes García (1993), nos presenta una variedad de temas que van desde los relacionados con los problemas de la tenencia de la tierra, los que narran los acontecimientos fundantes de los privilegios tlaxcaltecas, los que conciernen a cuestiones calendáricas, de anales y relativos a las migraciones y fundaciones de nuevas ciudades (Reyes 1993:10). Pero nos queda una pregunta, ante estas expresiones coloniales que ya se manejan en códigos semiocultos y encriptados para expresar en condiciones de dominación anhelos colectivos ¿dónde quedaron las expresiones y la comunicación de las cosmovisiones y los ciclos de la vida propios? Para Luis Reyes, y más autores y autoras, éstas quedaron ocultas en un sistema clandestino que pervive hasta la actualidad en los decorados de los vestidos y los detalles de las artesanías, que guardan aún en sus simbologías los sentidos de la organización social y de la concepción del cosmos propios de nuestros pueblos.

En nuestro caso exploraremos brevemente cómo los tlaxcaltecas utilizaron su vieja tradición pictográfica, adaptada ahora al lenguaje y código del dominador hispano, para

expresar, en sus propios términos y lógicas, reivindicaciones concretas. Se trata de códigos que eran enviados en las embajadas al propio emperador, para hacer convincentes también, en el plano simbólico, las peticiones sobre tierras, políticas matrimoniales, de asentamientos poblaciones, etc. La seducción pictográfica fue fundamental para acompañar la jurídico-política y, viceversa, el plano de los símbolos era también algo muy codiciado por religiosos y burócratas hispanos de la época, los cuales aun construían su mundo en relación a imágenes fantásticas que hacían referencia a aspectos míticos de sus ancestros. Conquistar este espacio de disputa, los códigos simbólicos, era necesario para convencer en cuestiones tan concretas como la defensa de un lindero, una herencia o el status colectivo de una tierra. Revisaremos brevemente algún ejemplo:

- El tocado “real” de los tlaxcaltecas

Es común a las sociedades humanas distinguir sus jerarquías sociales mediante adornos, que hacían alusión, a su vez, a aspectos de la vida colectiva y cotidiana, como la organización de los espacios públicos o la producción de las materias primas⁸⁶. En un estudio de 1965, H. B. Nicholson, se sumerge en esta amplia temática en relación al uso de las características coronas “reales” rojiblancas por parte de los tlaxcaltecas, comenzando por aclarar que no era el uso de ese distintivo exclusivo de estos pueblos, como se ha solido interpretar desde los estudios de Chavero sobre el Lienzo de Tlaxcala, sino que incluso los propios tlaxcaltecas lo pintaban sobre la cabeza de líderes de otros pueblos (Nicholson 1993:142 y ss.). Así mismo, también está presente en deidades de todo tipo, como Tlecaztlipoca o Xipe Totec (Nicholson 1993:151), y es posible que haya sido una influencia propia de los pueblos chichimecas u olmecas, ahora adoptada a las cosmovisiones tlaxcatecas en un ambiente de dominación hispano (Nicholson 1993:153).

Este tipo de estudios nos pueden ayudar a dilucidar cómo es posible la fagocitación de un código “real” hispano bajo las ideas soterradas de las jerarquías propias del pueblo tlaxcalteca, quienes seguían marcando con colores y simbologías tradicionales a sus líderes, aunque se presentaran bajo formas parecidas a las del sistema de hidalguía hispano.

⁸⁶ Véase sobre el tema el excelente estudio de Andre Leroi-Gourhan “El gesto y la palabra”, traducción al castellano de 1971, Universidad Central de Venezuela.

Era la forma de hacer sobrevivir sus sistemas jerárquicos en un ambiente de dominación generalizado que imponía sus lógicas y formas estéticas, ahora subvertidas por el ingenio de los pocos pintores que aún permanecían con su oficio en el gobierno indio de Tlaxcala.

- La genealogía de Ocotelulco

Este códice es una clásica yuxtaposición de elementos prehispánicos e hispanos difícil de descifrar. El trabajo de José Eduardo Contreras Martínez nos alumbró cierta claridad al respecto, identificando, por ejemplo, rasgos prehispánicos “otorgándole a cada una de las figuras pintadas en el papel, algún significado, o sea que ningún símbolo fue pintado simplemente como algo decorativo. Además el documento se hizo para leerse de arriba hacia abajo, donde las hileras de las casas se ubican en los bordes del espacio y la escena principal se vincula con el centro del documento”; así mismo, encuentra, al menos “... dos rasgos europeos. El primero es el de representar a los femeninos en tres cuartos de perfil y el segundo el de emplear el color para dar volumen a las figuras” (Contreras 1993:135).

El documento parece representar al fundador de una casa seguido de sus doce descendientes. Era muy común en el mundo prehispánico la representación de genealogías acerca de las “casas” para establecer los derechos de cada personaje dentro de una estructura social basada en linajes. Esta perspectiva tuvo eco en las representaciones pictográficas hispanas, las cuales venían basándose profundamente en la cuestión de la sangre como cuestión fundamental para establecer las distinciones entre los diferentes estamentos, se trataba en aquellas representaciones de dilucidar la posibilidad de nobleza de cada personaje. En el mundo prehispánico, respondía a razones mucho más tangibles y concretas relacionadas con el mundo agrícola y de la organización del trabajo, pero, sin ser tan rígidas como las ideas hispanas de herencia y estamentos, pudieron acomodarse pronto a estas perspectivas, entendiendo las “casas”, es decir, el linaje ampliado, ahora como un linaje más reducido ligado a la propiedad privada de una tierra.

“El documento es probable que haga alusión al derecho de propiedad de tierras por parte de algunos descendientes de ambos linajes, lo anterior debido a que algunos sectores del documento están delimitados por líneas negras. Estos espacios ocupan un área cercana al

margen inferior derecho del documento. En dichos sectores se encuentran dos rectángulos, en la parte central del documento, el cual delimita al símbolo del árbol ya referido con anterioridad y otro localizado a un nivel inferior y que está cercado una estructura arquitectónica. Sólo una figura se relaciona directamente a través de una línea negra, con estos espacios delimitados. Esta figura es Luisa Iztauacoch, descendiente de Huepan en su cuarta generación. Lo anterior puede estar denotando la pertenencia o el derecho de posesión sobre determinada área” (Contreras 1993:137)

- La entrada de los españoles en Tlaxcala

Este importante códice para la historia de Tlaxcala, que incide en la cuestión de presentar una amistad constituyente con los hispanos desde un principio (cuestión falsa, pues la amistad siempre surgió en este caso como resultado de una derrota militar y no como una supuesta convicción “natural” de los tlaxcaltecas de la superioridad hispana), ha sido objeto de múltiples debates desde que Don Lorenzo Boturini Benaducci lo descubrió en el siglo XVIII. El estudio de Jorge Gurria Lacroix (1993) trata de despejar varias incógnitas sobre su naturaleza desde una análisis histórico y simbólico, sobre todo en relación a cómo tan sólo recoge en él “recibimientos, agasajos y actuaciones edificantes... que hábilmente reprodujeron las escenas que convenía a su patria para elevar su prestigio ante los reyes de España” (Gurria 1993:120).

La representación pictográfica falseada sobre los primeros encuentros entre hispanos y tlaxcaltecas nos remite a la audacia de presentar como amistad algo que en principio no lo fue, para representarse como aliados constituyentes y fundantes de la Nueva España ante los ojos del emperador.

Conclusiones: *Tupí or not tupí, that's the question*

“Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. Única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones. De todos los tratados de paz. Tupi, or not tupi, that is the question” (Andrade 1928:1).

En este escrito hemos tratado de cumplir varios objetivos. En un primer lugar, hemos

expuesto los límites de la reflexión que utiliza como categorías de análisis la “negociación”, el “pactismo” o las “resistencias”, enfatizando en que se trata de conceptos que definen la acción de los pueblos en función de la respuesta a los ataques del “Otro” y que descuidan la dimensión de la construcción y supervivencia colectiva ante los procesos de dominio y aniquilación de sus formas de vida. Frente a estas nociones, todas provenientes de la visión contractualista liberal del mundo occidental, hemos explorado la potencia de pensar estos procesos desde las categorías de “astucia” y “antropofagia”, provenientes desde el pensamiento crítico, involucrado en luchas políticas concretas, de nuestra región. Estas categorías nos posibilitan comprender de forma más integral los procesos por los cuales nuestros pueblos aún continúan aquí, obviamente no de la misma manera, pero sí con modos de vida regidos por un espíritu similar y común. “Astucia” y “antropofagia” nos alumbran los procesos por los cuales nuestros pueblos supieron presentar sus formas sociales bajo los códigos y lógicas del enemigo conquistador, haciéndole creer, seduciéndole, de que se trataba de un proceso de conversión y profunda cristianización.

Sabemos que no todos fueron ingenuos y que muchos frailes, como Fray Bernardino de Sahagún, alertaron de esta posibilidad y que, así mismo, era también la estrategia de órdenes como la jesuita para evangelizar (lo que ha querido entenderse como uno de los primeros procesos de interculturalidad, que no era más que una forma más sutil de evangelizar, algo similar a lo que sucede hoy en día con estas políticas públicas). En un lado contrario a esta tendencia evangelizadora, hemos querido mostrar cómo los pueblos indígenas también fueron partícipes de esta tendencia histórica, haciéndose pasar como “buenos salvajes” para conseguir prerrogativas concretas de todo tipo.

Hemos puesto de ejemplo a los tlaxcaltecas por su situación tan particular dentro de aquello que hemos llamado “minoría modelo”. Lejos de querer entrar en el acalorado debate sobre su símbolo como traidores o no-traidores, nos pareció un ejemplo espectacular para estudiar las lógicas de antropofagia simbólica, jurídica, política, pictográfica y de todo tipo. Muchos pueblos ayudaron a los conquistadores, pero ellos supieron hacerse ver como los principales, para ello utilizaron, como vimos en el texto,

estrategias muy integrales que, además de incluir negociaciones, pactos y estrategias, iban al centro de la cuestión, digamos, a descifrar el plano ontológico y epistemológico de sus conquistadores, para así convencerles de su profunda adhesión que les serviría para seguir con diversos planos de su vida en colectiva intactos.

Pese a ello, hemos de afirmar que no se trata de una gran estrategia. Si bien sirvió para sobrevivir y para mantener temporalmente ciertos privilegios, ni las “minorías modelo” se salvan del estado de guerra permanente al que se somete a los dominados dentro de este sistema. Los tlaxcaltecas también trabajaron forzosamente, fueron desplazados, manipulados y sus líderes espirituales y políticos quemados en la hoguera. Las leyes promulgadas a su favor pocas veces se cumplieron íntegramente, lo que nos hace pensar que la astucia o la antropofagia son una estrategia de supervivencia eficaz, en cierta medida, y también unas excelentes herramientas analíticas, pero aun están lejos de ser una estrategia de liberación. En cualquier caso, gracias a ello aún disfrutamos de la compañía de nuestros pueblos, que no es asunto menor, quienes supieron que, pese al gran *pachakuti* que significó la conquista, de lo que se trataba, sobre todo, era de mantener su ser colectivo, pues “*tupí or not tupí, that’s the question*”.

A modo de conclusión general

“La caridad es humillante porque se ejerce verticalmente y desde arriba; la solidaridad es horizontal e implica
respeto mutuo”
Eduardo Galeano

“Sólo el pueblo apoya y defiende al pueblo”

Coordinador Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC, Guerrero, México)

A estas alturas siento que dejamos muchas cosas en el tintero, que muchos temas pudieron haber sido más desarrollados, que se le dio más importancia a cosas que en realidad tenían menos importancia, o que aspectos fundamentales se quedaron en la memoria oral y no llegaron a ser escritos. Como imagino que les ha ocurrido a la mayoría de personas que hacen una tesis, las ideas mejores, las más lúcidas, las más profundas, se quedaron en el aire, entre acaloradas conversaciones con amigos y amigas con las que compartimos anhelos y sueños comunes en esta región. Esas son las ideas que nunca se alcanzan a escribir, ni en una pequeña libreta, las que estás seguro de que recordarás por su tremenda fuerza, pero a la mañana siguiente no recuerdas ni lo más mínimo o lo recuerdas, pero ya no con esa fuerza. Ésta es una de las principales condenas de la escritura, su inacabamiento, pero, por otro lado, muestra su principal potencia: su presencia. Mejor o peor, aquí se queda algo sólido y consistente con lo que podremos continuar el debate sobre las luchas y las posibilidades de liberación de nuestros pueblos, lo que no es poco, y esto es de suma importancia para nuestra vida como individuos y colectividades.

En esta pequeña aportación considero que he planteado sólo una idea: la forma de dominio hacia los pueblos indígenas en América se basa fundamentalmente en el principio filosófico de la tutela. Esta idea la he desarrollado en diversos planos, niveles, dimensiones, etc; pero siempre se ha mantenido. Finalmente, en la última parte se ha abordado cómo los pueblos son siempre sujetos activos y han participado en la construcción de esta idea. De esta forma, la tutela sirvió y sirve como principio de dominio, pero también como principio de supervivencia. Bajo mi punto de vista hay que romper con esta lógica si queremos tomarnos la liberación de nuestros pueblos en serio,

pero no podemos dejar de admitir que ha sido una estrategia eficaz y fundamental a la hora de defender cuestiones concretas y, al fin y al cabo, de sobrevivir como sujetos colectivos.

De la idea de tutela, abordada sobre todo en el punto B de la primera parte bajo el concepto de *Ius Tutelae*, se derivó la conceptualización de *Contrato Colonial* (punto A de la primera parte), para comprender el sistema de dominio en la América colonial hispana basado en la organización y gestión de la pluralidad, algo similar a lo que vivimos en nuestros días desde el ataque neoliberal a nuestras formas de vida. Finalmente, mediante el estudio de caso de los tlaxcaltecas, nos sumergimos en la forma en la que los pueblos utilizaron esas ideas revertidas para sobrevivir, con la compañía de las categorías de “astucia” y “antropofagia”. Todos estos conceptos provienen de la tradición del pensamiento crítico de la región y, en este sentido, debo la implosión de estas ideas concretas que he tratado de seguir desarrollando a un buen amigo y compañero del Colectivo Guindilla Bunda, Aitor Jiménez González, para la idea de Contrato Colonial; a una gran investigadora y activista feminista, Karina Ochoa, para la cuestión de la tutela y la feminización del indígena; y, por último, a grandes pensadores históricos de Nuestra América, en este caso: Servando Teresa de Mier, Mariano Moreno, Simón Rodríguez y Oswaldo de Andrade, para la cuestión de la “astucia” y la “antropofagia”. A ellos y ellas, y muchos y muchas más, les debo este trabajo. Pero, sobre todo, este esfuerzo no hubiera sido posible, ni hubiera tenido sentido alguno, sin la presencia de las luchas contemporáneas de nuestros pueblos en mi vida. Concretamente me refiero a los compañeros de lucha en la huasteca veracruzana y también a los y las indianistas del Lago Titicaca en los Omasuyos. Ellos y ellas me mostraron una dignidad de los pueblos propia, combativa e intuitiva frente a la tutela y la caridad.

Considero que la metáfora de la imagen de la portada, en la que mi querido tío Agus tuvo la paciencia y, sobre todo, la astucia de poder ver el espíritu del tema dentro de las bobas palabras con las que trataba de explicármelo, expresa muy bien el sentido de este texto. Su dramatismo lo dice todo, la espada se hunde en las raíces de nuestra tierra, de nuestros pueblos, el suelo sangra, el corazón sangra, pero no perece, sigue creciendo pese a estar sangrando con viveza, se aferra a la espada pese a que ésta corte y en su aferramiento la va rompiendo, deformando, moviendo, disolviendo, hasta el día en que sea un mero recuerdo

de una época de dominio que, por otro lado, no hay que olvidar, pues ésta forma de actuar ya pasó a formar parte de nuestros pueblos queramos o no. Pero el horizonte de liberación no puede pasar por esa tutela sangrante, hay que superar el paradigma de la supervivencia y apostar por el de la vida digna de ser vivida, comprendiendo la vida en su sentido más amplio y complejo, es lo que hemos tratado de destacar una y otra vez en este texto, enfatizando en que situar a personajes como Bartolomé de Las Casas como mito de origen de la liberación de nuestros pueblos, en el mejor de los casos, nos encierra en una visión paternalista de nuestras luchas. Es por ello que, políticamente, nos situamos más del lado, como ya hemos expresado en el texto, de un Gonzalo Guerrero, un Túpac Katari o, más contemporáneamente, del lado de un buen y valiente amigo, Felipe Quispe Huanca.

A fin de cuentas, no hemos tratado un tema nuevo. Tan sólo ha sido el esfuerzo de ver temas muy antiguos y trabajados (conquista de América, derecho indiano, política colonial, etc.) desde la perspectiva de la tutela. Y, sobre todo, aparte de ser un ejercicio académico presentado en forma de tesis, ha sido la forma que hemos tenido de explicarnos a nosotros mismos por qué seguimos comiendo amaranto en las alegrías que se venden en cada esquina del metro, por qué llamamos *tianguis* a nuestros mercados populares o por qué lugares como Chiapas guardan aún en su nombre la evocación a la sagrada semilla de la chíá que, desde tiempos ancestrales, nutre de energías nuestras tierras, cuerpos y espíritus. En definitiva, se trataba de explicarme a mí mismo por qué vivimos, viviremos, luchamos y seguiremos luchando.

“Las Sociedades tienden a un *modo de existir* muí diferente del que han tenido, i del que se pretende que tengan.

Los hombres de estos últimos tiempos-
escarmentados que han pasado en tentativas inútiles-
desengañados de la aparente conveniencia que presentan los Sistemas conocidos-
cansados de oír i de leer elojios pomposos de cosas insignificantes, i a veces, de lo que no ha sucedido –
hartos de verse maltratar en nombre de DIOS! Del REI o de la PATRIA-

quieren vivir

SIN REYES i SIN CONGRESOS

no quieren tener
AMOS ni TUTORES
quieren ser dueños
de sus *personas*, de sus *bienes* i de su *voluntad*”
(Rodríguez, 131:2010, negritas mías)

Bibliografía

- Acuña, René (1995) *Fray Julián de Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México: UNAM.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1979) *Regions of refuge*, Oklahoma: Society for Applied Anthropology.
- Andrade, Owaldo (1928) “Manifiesto antropófago”, *Revista de Antropofagia*, No. 1, Vol. 1, pp. 1-5.
- Anzoátegui, Tau (1970) “Instituciones Indianas y Derecho Indiano: Pautas para la enseñanza del Derecho Indiano”, *Revista chilena de historia del Derecho*, nº 6, pp. 49-62.
- (1992) *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el origen del derecho moderno*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas del Derecho.
- Assadourian, Carlos Sempat (1991) “Estructuras indígenas en transición”, *Tlaxcala: una historia compartida*, Vol. 9, pp. 69-151, México: CNCA.
- Baudot, Georges (1996) “Imagen amerindia y proyecto utópico: Motolínea y el discurso milenarista” en *México y los albores del discurso colonial*, México: Nueva Imagen, pp. 245-266.
- Benton, Lauren (2002) *Law and colonial cultures. Legal régimen en World History, 1400-1900*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beuchot, Mauricio (1994) *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, Bogotá: Siglo del Hombre.
- Bidaseca, Karina (2011) “Mujeres blancas buscando salvar a Mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios*, Vol. 8, No. 17, pp. 61-89.
- Bouteldja, Houria (2010) “Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad”, intervención de Houria Bouteldja, portavoz del Partido de los Indígenas de la República francesa, en el *IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico..*
- Cerutti, Horacio (2000) *Filosofar desde Nuestra América: ensayo problematizador de su modus operandi*, México: UNAM.
- (2007) *Presagio y tópicos del descubrimiento. Ensayo de Utopía IV*, México: UNAM

- Contreras Martínez, José Eduardo (1993) “El Códice de Ocotelulco”, en Luis Reyes (Coord.) *La escritura pictográfica en Tlaxcala*, México: CIESAS, pp. 135-138.
- Correas, Óscar (2003) “Los Derechos Humanos y el Estado moderno. (¿Qué hace moderno al Estado moderno?)”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no 37, pp. 271-285.
- Cuadriello, Jaime (2004) *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México: UNAM.
- Cunill, Caroline (2012) “La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 21, Issue 3, pp. 391-412.
- Curiel, Ochy (2008) “Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes” en Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya (Coords.) *Raza, etnicidad y sexualidades : ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: UNC/CES, pp. 459-485.
- Davis, Angela (2004) *Mujeres, raza y clase*, Madrid: Akal [Original de 1981].
- Derrida, Jacques (1997) *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos.
- Díaz Serrano, Ana (2012) “La república de Tlaxcala ante el rey de España durante el siglo XVI”, *H Mex*, lxi: 3, pp. 1049-1107.
- Dussel, Enrique (1994) *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México: Siglo XXI.
- ----- (2012) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar (2001) *La modernidad de lo barroco*, México: ERA.
- Federici, Silvia (2013) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México: Pez en el Árbol.
- Fernández Estrada, Julio & Guanche, Julio César (2008) “Se acata pero... se cumple. Constitución, República y socialismo en Cuba” en *Revista TEMAS*, n° 55, pp. 125-137.
- Foucault, Michel (1996) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa [Original de 1978].

- Gargallo, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Bogotá: Desde Abajo.
- Gallegos Rocafull, José María (1974) *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México: UNAM.
- Gibson, Charles (1991) *Tlaxcala en el siglo XVI*, México: FCE.
- González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo interno: una redefinición” en *La teoría marxista hoy : problemas y perspectivas*, Atilio A. Boron; Javier Amadeo y Sabrina González (Coomp.), Buenos Aires: CLACSO, pp. 409-435.
- Grosfoguel, Ramón (2007) “Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI”, *Tábula Rasa*, no. 6, pp. 115-135.
- (2013) “Racismo/sexismo epistémico, universidad occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” en *Tabula Rasa*, nº 19, pp. 31-59.
- Guerrero, Ana Luisa (2014) *Filosofía Política y Derechos Humanos*, México: UNAM.
- Gurria Lacroix, Jorge (1993) “Códice entrada de los españoles en Tlaxcala”, en Luis Reyes (Coord.) *La escritura pictográfica en Tlaxcala*, México: CIESAS, pp. 115-124.
- Hanke, Lewis (1974) *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México: SEP.
- Hicks Gómez, Eva (1984) “Las Misiones Culturales Rurales: un proyecto de alfabetización para la integración” en *Revista de Educación*, Vol. II nº 3, Julio-Septiembre, México: Secretaría de Educación Pública.
- Jiménez González, Aitor (2012) “Pluralismos jurídicos de Nuestramérica (un acercamiento histórico)” *Encuentros Latinoamericanos*, Vol. VI, no 2, pp. 221-252.
- Lenkersdorf, Gudrun (2010) *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México: Plaza y Valdés.
- Lewin, Boleslao (1982) *Tupac Amaru. Su época, lucha, su hado*, Buenos Aires: Leviatán.
- Macleod, Murdo J. (1998) “Some thoughts on the Pax Colonial, Colonial Violence and perceptions of Both”, Susan Schroeder (Coord.) *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, University of Nebraska Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2005) “Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World” *Unpublished draft paper*, nd, pp. 3-4.

- Martínez Baracs, Andrea (2008) *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México: FCE.
- Marx, Karl (2010) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva [Original de 1844].
 - (1949) *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I*, México: FCE [Original de 1867].
- Mariátegui, José Carlos (2010) *7 ensayos de la realidad peruana*, Lima: Impacto Intelectual [Original de 1928].
- Moreno, Mariano (1915) *Escritos políticos y económicos*, Buenos Aires: Cultura Argentina.
- Nicholson, H. B. (1993) “El Tocado Real de los tlaxcaltecas” , en Luis Reyes (Coord.) *La escritura pictográfica en Tlaxcala*, México: CIESAS, pp. 139-154.
- Ochoa, Karina (2012) “Apuntes sobre la ausencia de la noción de “sujeto político femenino” en el pensamiento ilustrado” *Andamios*, Vol. 9, No. 20, pp. 323-356.
 - (2014) “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” , *El Cotidiano*, marzo-abril, pp. 13-22.
- Palerm, Ángel (1976) *Sobre la formación del sistema colonial en México: apuntes para una discusión*, México: CIESAS.
- Pateman, Carol (1995) *El Contrato Sexual*, Barcelona: Anthropos.
- Paz, Octavio (1983) *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México: FCE (2º Ed.).
- Pitch, Tamar (2010) “Sexo y género de y en el derecho: el feminismo jurídico” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, No. 44, pp. 435-459.
- Rama, Ángel (1984) *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte: Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2002) *El maestro ignorante*, Barcelona: Laertes.
- Reyes, Alfonso (1960) “El presagio de América” en *Obras Completas tomo XI*, México: FCE.
- Reyes García, Luis (1993) *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, México: CIESAS
 - (1998) “Introducción” en Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México: UAT.

- Ricard, Robert (1986) *La conquista espiritual de México*, México: FCE [Original de 1947].
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rodríguez, Jimena (2010) *Conexiones transatlánticas: viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México: COLMEX.
- Rodríguez, Simón (2010) *Inventamos o erramos*, Caracas: el Perro y la Rana [Incl. "Sociedades Americanas", original de 1842]
- Rodríguez Torres, Adriana (2007) "Utopías y crónicas de Indias: una construcción recíproca" en Karl Kohut (Coord.) *Narración y reflexión: las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, México: COLMEX, pp. 219-243.
- Roig, Arturo Andrés (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.
- Rousseau, J. J. (1999) *El Contrato Social*, Madrid: Elaleph [Original de 1762].
- (1999b) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Madrid: Elaleph [Original de 1754].
- Rovira, Carmen (2004) *Francisco de Vitoria. España y América. La palabra y el hombre*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Ruiz Medrano, Ethelia (1991) *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, México: El Colegio de Michoacán.
- Ruiz Sotelo, Mario (2010) *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México: Siglo XXI.
- Schmitt, Carl (2002) *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del <<Ius publicum europaeum>>*, Granada: Comares [Original de 1950].
- Sheridan Prieto, Cecilia (2001) "Indios madrineros": colonizadores tlaxcaltecas en el noreste novohispano", *EHN*, n° 24, pp. 15-51.
- Sierra, Augusto Santiago (1973) *Las misiones culturales*, México: Secretaría de Educación Pública.
- Smart, Carol (2000) "La teoría feminista y el discurso jurídico" en *El derecho en el género y el género en el derecho*, Buenos Aires: Biblos.

- Stavenhagen, Rodolfo (1968) *Clases, colonialismo y aculturación*, Guatemala: Ministerio de Educación.
- Taboada, Hernán (2004) *La sombra del Islam en la conquista de América*, México: UNAM.
- VVAA (1872) “Carta de naturales de la provincia de Tlascala al rey Don Felipe II”, *Cartas de Indias*, Madrid: Ministerio de Fomento, pp. 400-406.
- Weckmann, Luis (1994) *La herencia medieval de México*, México: COLMEX/FCE.
- (1993) *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional. Tomo I*, México: FCE.
- Wolkmer, Antonio Carlos (2003) “Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina” en Mauricio García Villegas & César A. Rodríguez Garavito (Eds.) *Derecho y sociedad en América Latica: Un debate sobre los estudios jurídico-críticos*, Bogotá: ILSA.
- Zavala, Silvio (1940) *De encomienda y propiedad territorial*, México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.