

CONTRACTUALISMO COLONIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMÉRICA HISPANA: UN PLURALISMO JURÍDICO Y POLÍTICO EFECTIVO AL ORDEN

Daniel Montañez Pico*

A Horacio Cerutti
Tejedor de sueños por nuestra América



Dibujo de tutores agrícolas “en caballete” en campo de cultivo
Fuente: Eco-agricultor.com

Resumen

Desde un posicionamiento crítico frente a la filosofía política del Contrato Social, este artículo plantea que su concreción en América sólo pudo darse en forma de Contrato Colonial. Un contrato que previamente necesitó, como condición de posibilidad la conquista, genocidio, homogeneización e invención de su contraparte: los pueblos indígenas de América. Se abordará 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.

Palabras clave: Contrato Social, Contrato Colonial, Pueblos indígenas, Pluralismo jurídico

* Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Granada, España, actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y colabora en el proyecto de investigación “*Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz (InterSaberes)*” (CONACYT-Ciencia Básica, 2009), coordinado por Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés, investigadores de la Universidad Veracruzana, México.

1. EL ANTECEDENTE: 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 y los sujetos. 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 para abonar la discusión teórica acerca del origen de los estados, empeñadas en legitimar teóricamente, en una historia abstracta e idealizada, las condiciones sociales de dominación existentes. Esta idea, cuyos máximos exponentes según la historiografía clásica han sido Hobbes, Locke y Rousseau, encuentra antecedentes en la Escuela de Salamanca¹ del siglo 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 tradición Escolástica 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., 2010: 180-181).

¹ La forma de caracterizar a esta serie de autores sigue aún en debate entre las denominaciones de “escuela”, “generación”, “grupo”, etc. (Rovira, M. C., 2004: 151). En este texto se utilizará la noción de “escuela” en su acepción más débil, a partir de la idea de que en la Universidad de Salamanca, durante 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, pero a los que les une un horizonte tanto temático como epistemológico.

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

El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta esta 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, 2014: 103).

El pensamiento político hispano del s. XVI contaba con importantes influencias del esplendor del pensamiento de las sociedades árabes. Es común encontrar análisis racistas que señalan la influencia de la idea de *Yihad* en la génesis sobre las discusiones de la guerra justa o santa de la cristiandad,² 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 lo 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 planteó el andalusí Ibn Jaldún en el s. XIV. De esta forma se situaría 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).

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 a los estados y no por la verdadera historia de su génesis, que es la que le otorga naturaleza a su autoridad (Marx, 2010). Para él, el origen de los estados, sobre todo el de Inglaterra al cual estudia en 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

² 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. Véase: Hinkelammert, F. (1998), p. 162).

la población, que sería reducida a mero conglomerado de individuos obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir (Marx, 1949: 624).

Para Benjamin, esta violencia fundadora de los estados y su autoridad cobrarían en el discurso del Contrato Social el carácter de mito, de derecho divino que instaura 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. 1997: 93. Negritas mías).

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. La falacia del Contrato Social ocultaba así la auténtica génesis de los estados europeos: una gran guerra contra sus comunidades, 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 estados. 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 de la imposición de toda la lógica social, de una civilización –la cristiana– frente a otras.

2. EL FUNDAMENTO: SOBRE LA NATURALEZA DEL DERECHO INDIANO

Frente a la incapacidad de amoldar las teorías producidas en Europa sobre el origen de los estados para el caso de América, diferentes autores y autoras americanos revitalizaron toda esta filosofía política desde sus propias realidades. Uno de ellos fue Servando Teresa de Mier, quien resignificó agudamente las teorías europeas del Contrato Social y les dio un carácter históricamente situado, planteando que si hubo un Contrato Social en América, éste fue el establecido en el Derecho Indiano del siglo XVI:³ “recurso para fixar el estado de cuestión entre Españoles y Americano á principios más 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 carta magna” (Teresa de Mier, S. 1813: 166).

Servando se preocupa por el origen del Contrato Social en América porque 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 indicaban 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, que trataba 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. Es posible extraer toda una serie de meditaciones derivadas de esta afirmación que sitúa el origen del Contrato Social en América en el Derecho Indiano:

— Un origen concreto y situado: Esta forma de trabajar, intelectual y teóricamente, sitúa en un modo muy propio de producción del conocimiento en el continente: la historia de las ideas; un discurrir epistemológico que enfrenta, desde el pensamiento emergente de lo concreto, las elucubraciones abstractas y universalistas, una intuición metódica hacia el estudio desde lo propio. Se puede llamar a éste un *pensar desde*

³ Debo al profesor Mario Ruiz Sotelo este descubrimiento que compartió en clase, como parte de sus actuales investigaciones sobre la “contra-ilustración” en América Latina.

Nuestra América, 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 Occidente. Una reivindicación de la “Nuestra”, diversa y rebelde, frente a la América impuesta, tutelada y dependiente; una utopía propia, “para sí”,⁴ de aquella América “que no es todavía del todo nuestra”.⁵ Un modo de trabajar teórica y prácticamente que desvela la palabra impuesta para situar América en un lugar inferior o como el territorio donde se desplegaría la utopía ajena por encima de las realidades, anhelos y utopías propias de sus comunidades y pueblos.

— La ocupación 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. 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. 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 que existía 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. 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 aún no conocidos 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

⁴ Véase: Roig, A. A. (2003), en Cerutti, H. y Páez, R. (Coords.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, p. 113.

⁵ “‘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: 2000).

como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea (Schmitt, C. 2002: 54-55).

— Una inserción dependiente y tutelada: Los habitantes de América son obligados a escoger, bajo estas leyes, entre ser enemigos, siervos o vasallos del rey de España.⁶ Los peninsulares contraerán la obligación de su tutela, 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., 1974: 15). La base jurídica de esta inserción dependiente y tutelada se encuentra en la donación del territorio y la misión evangélica que se fueron postulando en diversas bulas papales⁷.

— Un carácter contradictorio y casuístico: Las Leyes de Indias son el fruto de fuertes controversias entre intereses de distintos grupos de poder de la cristiandad. 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 posesión. El Derecho Indiano fue en gran medida un instrumento de legitimación, control y reestructuración de la fuerza de trabajo indígena, en relación con la nueva forma de producción y extracción de materias primas que se imponía en la Colonia. Cada intelectual que participaba en los debates sobre su definición 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 resistencia contra el Imperio? Porque se trataba de intelectuales del poder. Todos ellos representaban alguna facción legítima con intereses en el “Nuevo

⁶ “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 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. 1994: 86-87).

⁷ 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, L. (1992). *Constantino el Grande y Cristóbal Colón: estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*.

Mundo”. No estaban discutiendo sobre la humanidad de los indios,⁸ sino sobre cómo repartirse el pastel,⁹ eran el *think tank* de la Conquista. La naturaleza diversa y contradictoria de estas leyes se sumaba a su carácter casuístico, es decir, su construcción y aplicación en medida de las circunstancias y conflictos que se iban presentando.¹⁰

— Un derecho colonial: 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

⁸ La historiografía clásica sobre la temática ha caracterizado el cónclave de Valladolid 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 qué se discutió en aquellos encuentros por falta de actas (Hanke, L., 1978. 121 y ss.), como desde el análisis minucioso del discurso humanista de los autores con posturas más radicales contra los indios (Gallegos, J. M., 1974: 14 y ss.).

⁹ Ninguno de estos intelectuales puede ser definido como un “defensor de los indios”; son defensores de los intereses diversos del heterogéneo poder colonial. La opinión del profesor Mario Ruiz Sotelo (2010) radica en interpretar el pensamiento del Bartolomé de Las Casas como una filosofía anti-imperialista. Esto es cierto, siempre y cuando se interprete *lo imperial* supeditado a la corona real de Carlos V. en este trabajo se considera que *lo imperial* en aquella 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 del pueblo. 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 adoctrinarlos de forma pacífica), así como su silencio frente a la durísima represión de las revueltas populares que clamaban dignidad en el seno de la península (como lo fueron los levantamientos de los comuneros), hacen sospechar que el pensamiento de Las Casas pueda ser la “máxima posibilidad crítica para un europeo en Indias”, como plantea Enrique Dussel, o el “fundamento de los derechos humanos”, como plantea Mauricio Beuchot. 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 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, aún no ha sido suficientemente explorada.

¹⁰ “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., 1994: 427). 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*.

servió 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”. 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— e incluía 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 diversas.¹¹ De esta forma, se dividieron también las instituciones de las colonias, formando organismos y fórmulas políticas y jurídicas específicas para las Repúblicas 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. 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 respecto al de la división en dos repúblicas en América. En primer lugar, en el pluralismo ibero se trataba de instituciones propias de cada pueblo que se subordinaban a otras del reino

¹¹ 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 tutelarlas, etc.— sobre los infieles, considerados enemigos de la cristiandad (paganos, musulmanes, herejes, negros, etc.). También hay debates sobre causas simbólicas —milenario y utopías medievales— que tratan de comprender esta categorización “intermedia” entre cristianos e infieles de pueblos que “parecían no tener secta”, como diría Colón. Luis Weckmann sitúa esta categorización jurídica cercana a la impuesta a los infieles en España, recogida en las 7 partidas de Alfonso X el Sabio y en la conquista y evangelización de los guanches en las Canarias (Weckmann, 1994: 426). Ramón Grosfoguel señala la importancia de este suceso, al cual interpreta como la transformación de un anterior racismo religioso —del que se podía salir convirtiéndose 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, 2013: 48-49).

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 ibero 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.

Asumidas estas meditaciones, es posible afirmar que aquel pacto que Servando Teresa de Mier ubica como el origen de la sociedad americana, conforme a las Leyes de Indias, fue un *Contrato Colonial*.¹² Hubo un pacto, pero éste no ocurrió entre 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

¹² La elección del término *colonial* ha sido compleja. El estimado profesor Horacio Cerutti advirtió sobre la posibilidad de caer en la actualidad en posiciones culturalistas, cercanas a ciertos poscolonialismos celebratorios, al usar este término. En gran medida, quien esto escribe está influenciado por la idea de “colonialidad”, la cual 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 forjadas 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 del profesor Cerutti. 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 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, 1982: 33 y ss.). Además, José Carlos Mariátegui concluye que casi no hubo intentos de formar sociedad, con excepción de proyectos como el de las reducciones jesuitas, que es cuanto caracteriza una colonia y que todo se basaba en una “fiebre de oro”. Ambos tienen razón en parte, pero 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. Siguiendo conversaciones sostenidas con el profesor Ramón Grosfoguel, se trata de posturas que tratan de generar un concepto transhistórico de lo colonial, encerrado en la experiencia del modelo de expansión griega o inglesa, negando la posibilidad de otros modelos de colonialismo basados en otras lógicas. Esta concesión que puede derivar, como lo hacen 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 enseña que las ideas cobran vida en contextos, situaciones y sujetos concretos. Por ello no se defiende aquí una noción sobre lo “colonial” abstracta, que trate de resolver todos los problemas con una palabra, sino que se intenta definir, desde la realidad material propia, las condiciones específicas del colonialismo que se configuró en la conquista hispana de América.

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”.¹³ 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. Precisamente esa contradicción es sobre la que se pretende profundizar aquí, cuando se propone el término como forma de explicar la irreverencia sobre la que se sostiene el espíritu del Derecho Indiano. No es la primera vez que se plantea hipótesis semejantes. 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., 2010: 53). No obstante, aquí se opta por el concepto de “contrato”, como ya lo ha planteado Aitor Jiménez González,¹⁴ toda vez que para explicar esta naturaleza general de la dominación, que abarcó la época colonial, incide más en el aspecto jurídico, el cual consagraba el tipo de relaciones que se describe en este trabajo. No se trataba tan sólo de pactos políticos coyunturales entre los pueblos conquistados y los conquistadores, que también los hubo, sino de un sistema general constituido en grandes compilaciones jurídicas de Derecho Indiano que establecían las pautas generales en cuestiones sociales, políticas, económicas, morales, etc., a regir frente a los pueblos originarios en la sociedad colonial. De esta

¹³ “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, 2010: 44).

¹⁴ “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 como 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” (Jiménez, A., 2012: 227-228).

manera, el concepto de Contrato Colonial no pretende generar una nueva falacia incluso más terrible que la del Contrato Social, sino explicar 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.

Frente a la mencionada defensa estratégica 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 de manera magistral la naturaleza colonial y opresora de este pacto, como se ha intentado hacer en estas líneas:¹⁵

La constitución que se dictará, 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? (Moreno, M., 1915. 44-275).

3. LA FORMA: UN PLURALISMO JURÍDICO Y POLÍTICO EFECTIVO AL ORDEN

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., 1984: 18-19).

¹⁵ 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., 1982: 10-11).

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. 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 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 actualidad.¹⁶

Las reivindicaciones y estudios actuales 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 pueblos.¹⁷ Sin embargo, decir “pluralismo” no es sinónimo de

¹⁶ “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., 2010: 46).

¹⁷ El pluralismo jurídico y la “interlegalidad” es en la actualidad latinoamericana un campo muy fecundo de producción académica y política. Sería imposible delinear en este espacio 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 con sus procesos de transformación constitucional contemporánea (Antonio Carlos Wolkmer, César Rodríguez Garavito, Rodrigo Uprimny, Mauricio García Villegas, etc.). Pese a la gran pluralidad de enfoques y teorías en el seno de estas corrientes de investigación, predomina 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. Aunque necesitaría más espacio para explicarlo con el rigor y detenimiento necesario, el autor de este trabajo se deslinda en gran medida de la mayoría de los aportes de estas corrientes, los cuales 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” de los

sociedad más inclusiva. Ya se ha hablado líneas arriba sobre la diferencia fundamental entre la génesis y naturaleza del pluralismo en el interior de las sociedades ibéricas y el impuesto en la América hispana bajo los principios de homogeneización, separación social, desplazamiento espacial, domesticación y tutela de sus habitantes. Se ha planteado, asimismo, 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.

A los análisis sobre la mayor autonomía colectiva de los pueblos indígenas en el periodo colonial, se ha sumado la opinión de algunos autores (Paz, 1983: 32) que plantean además que en dicho periodo la estabilidad política fue mayor. 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 y la confrontación directa también fueron una opción, y cuando llegaron a poner en cuestión la raíz de la subordinación a la que les sometían 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 Colonia.¹⁸ En las siguientes líneas se analizará tres características esenciales en la expresión material del Contrato Colonial:

— Fagocitación y herencia: El imperialismo hispánico se expandió en América 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

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

¹⁸ “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 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, 2010: 52).

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, 1994: 191). 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 pueblos.¹⁹ 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, la expansión de una modernidad alternativa a la que terminó imperando a nivel global —la modernidad capitalista realista, heredera de la Reforma protestante— y que aún 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, con una potencia crítica hacia el orden.²⁰ La herencia e influencias de las formas de conquista y colonización en América han sido debatidas, pero aún constituyen un campo de estudio

¹⁹ 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.

²⁰ Considero que se ha interpretado de manera forzada a Bolívar 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. Más que una posibilidad crítica constituye 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 otros *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., 2001: 15).

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

— Encomienda y latifundio: A mediados del siglo XX se plantearon interesantes debates que trataban 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 y célula fundante del capitalismo dependiente latinoamericano²¹. La colonización hispana se diferenció de otras consideradas por la historiografía más “clásicas”, como la griega, la fenicia y hasta la anglosajona, por preocuparse de incluir en su plan a la población. A los

²¹ 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 [...] podían ser de tres tipos: [...] y de tierra, 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, 1984: 422).

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 (1940) ha luchado toda su vida por demostrar–, 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 y a cambio de trabajar para el encomendero, los indios tenían derecho a ser tratados de forma digna e instruidos en la “verdadera fe”. Esa fue la primera unidad social, e incluía tanto aspectos políticos y económicos productivos, como simbólicos, espirituales, etc. Estaba pensada como una entidad autónoma, formada por unidades que constituían las células del todo. La sociedad colonial estaba contenida en ellas y ellas en su conjunto conformaban la sociedad colonial.

Sin embargo, dicha estructura, que era una distribución pensada para avanzadas territoriales en espacios de guerra, 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 desempeñar, quizás mejor y más eficientemente, el papel que cumplían los encomenderos –organizar los tributos–, dejando la tarea evangelizadora a las órdenes eclesiásticas que arribaban al continente. Los encomenderos se comenzaron a percibir entonces como un grupo de poder capaz de proclamarse dueño de los territorios y erigirlos en autonomías, 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 los indios encomendados fue una de las razones fundamentales para que la Corona se deshiciera legítimamente de este grupo social que le había abierto las puertas hacia la colonización de América y que al mismo tiempo aborrecía. No obstante, pese a que fue posible deshacerse de los encomenderos, el espíritu de esta primera célula colonial prosperó y, como sucedió en Andalucía, hasta la fecha es una importante fuente de origen de los latifundios.

La encomienda no desapareció, se transformó. La servidumbre legal a la que estaban sometidos los indios evolucionó hacia el peonaje, donde, a través de un sistema de endeudamiento y despojo de las tierras, los indios eran de nuevo obligados a trabajar, indefinidamente, para el enriquecimiento ajeno. Al respecto, José Carlos Mariátegui afirmó: “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, 2010: 24-25). Tradicionalmente, las encomiendas se contraponían a las reducciones jesuitas donde los frailes fungían como tutores y respetaban las costumbres y culturas locales de los indios; éstos eran libres de irse del lugar, si así lo deseaban. 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 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, los jesuitas se fueron convirtiendo en un grupo indeseable para la Corona, que terminó expulsándolo —como hizo con los encomenderos—, pese a que le había sido tremendamente útil para establecer el poder colonial en el continente.

— Colonialismo interno y mestizaje colonial: El papel de los intermediarios fue fundamental para la organización del sistema. 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 diferenciados. Esta necesidad de clasificación no era necesaria anteriormente, en un universo donde las poblaciones se dividían entre cristianos y no-cristianos. Entre los cristianos también funcionaban jerarquías de poder vinculadas a la servidumbre y el vasallaje, pero la cuestión racial no era para ellos una cuestión fundamental. 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, sobre la marcha, derechos y obligaciones específicos para cada colectivo, 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 encima del siguiente, lo que fomentaba que siempre se tratara de alcanzar al de arriba y de desdeñar al de abajo.²² Esta tesis ha sido planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 45 y ss.), bajo el concepto de “mestizaje colonial”, que pone especial énfasis en el análisis de los grupos intermediarios cuya condición ambivalente sería, al mismo tiempo, la de colonizados/colonizadores y jugarían un papel fundamental en la estabilidad del orden colonial. Para la autora, esta tesis no tendría sentido sin el concepto de “colonialismo interno”, fraguado por el profesor Pablo González Casanova. Bajo esta perspectiva, desde que tomaron el poder, las burguesías locales criollas de América Latina siguen reproduciendo las raíces de las antiguas dominaciones, de modo que a escala 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 colonialismo interno²³).

El concepto de González Casanova sirve para trazar la continuidad de la opresión de clase, atravesada por la segregación racial impuesta desde la Colonia, e incluso agravada por el fetiche de la “ciudadanización”, 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 su relación de dependencia con los estados “centrales”, en alianza con

²² El caso de los criollos es muy ilustrativo. Como es ampliamente sabido, las restricciones legales para la ocupación de los altos cargos políticos que tuvieron los criollos en el periodo colonial fueron uno de los detonadores de las revueltas que dieron lugar a las independencias; en ellas los criollos apoyaron algunos de los intereses de los mestizos e indígenas, como una forma de reunir fuerzas 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.

²³ 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 etnias y/o pueblos; 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, 2006: 8). Pablo González Casanova ha desarrollado este concepto desde una propuesta de análisis que parte de la ciencia política, en relación con la posibilidad de autonomía y autodeterminación de estas etnias y/o minorías. Para complementar la idea en el caso americano, tal como aquí se expone, sería más aconsejable revisar la elaboración teórica del concepto por parte de Rodolfo Stavenhagen (1968), quien parte de la realidad de las actuales comunidades indígenas de México y Guatemala, desde la perspectiva de su relación económico-estructural y cultural con los ladinos (mestizos) y los grandes terratenientes criollos.

organismos transnacionales surgidos en la actual fase del capitalismo.²⁴ El aspecto que más interesa resaltar aquí, en relación con este concepto que forma parte de la realidad histórica, es la inclusión de las comunidades indígenas americanas en la sociedad capitalista global, como productoras de materias primas baratas para los sectores occidentales. De este modo mantienen, hasta cierto punto, sus modos comunitarios de producción, por ejemplo, del maíz, que es llevado a bajo coste a los mercados, mediante lo que se denomina “coyotaje” o a través del sistema dominical, donde se establece una forma de control local, basada en pequeños poderes concentrados en las cabeceras municipales que controlan comunidades dispersas, como si fueran satélites suyos, ejerciendo de puente con el poder central.

En lenguaje marxista, se podría decir que no siempre 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 ejercida por los intermediarios –coyotes–, que les arrebatan la mayor parte de su producción a bajo coste para los mercado.²⁵ Una *heterogeneidad histórico-estructural*, como la ha caracterizado

²⁴ Para analizar las continuidades del colonialismo en la historia de América Latina han existido otros acercamientos desde los conceptos de “sincretismo” y/o “yuxtaposición”; no obstante, tanto epistémica como políticamente, es más adecuado el acercamiento mediante la concepción de “colonialismo interno”. “Sincretismo” y/o “yuxtaposición” corren el riesgo de presentar los elementos culturales como esferas autónomas que se superponen. El profesor Mario Magallón Anaya ilustra esta cuestión a través de la metáfora de los estratos arqueológicos en donde es posible establecer la diferenciación entre unas épocas y otras, cuestión que, por lo contrario, no resulta factible en el campo de las ideas y culturas humanas, donde la interpenetración es mucho más compleja. Además, se trata de acercamientos que corren el riesgo de encubrir las jerarquías internas de dominación –conforme a una idea de “mezcla” despolitizada– que aún funcionan bajo el mismo espíritu, aunque sus retóricas se hayan transformado.

²⁵ Ángel Palerm caracteriza este proceso para el caso mexicano, trabajado en el nivel continental por teóricos dependencistas marxistas, como Ruy Mauro Marini (1979). Desde 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 –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 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, 1976: 6).

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 a través la defensa de los aspectos comunitarios que le son eficientes por 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.

Así, es posible encontrar en la imagen de los “tutores”, en el ámbito de la agricultura la metáfora de esta expresión material del Contrato Colonial.²⁶ Estos palos sumergidos en la tierra a la altura de las raíces 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 todas están ligadas de algún modo a una orientación. El imperio de la cristiandad puso tutores, en mayor o menor medida, en las raíces de todos los pueblos indígenas de América. Su naturaleza incluía una sola directriz para todos ellos: convertirlos en sus siervos y vasallos perfectos, nunca en sus iguales. Las formas que se utilizaron fueron la conjunción de diversos poderes, instituciones y prácticas encaminadas a esta 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. Esta jerarquía fundacional, expresada a través de numerosas instituciones y prácticas de dominación específicas para los grupos indígenas, articulaba el campo social, económico, espiritual, político, jurídico, pedagógico etc., creando la esencia de un “pluralismo jurídico y político efectivo al orden”, es decir, la expresión material del Contrato Colonial.

CONCLUSIONES: CONTRACTUALISMO Y ORIGEN DE LA DOMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

²⁶ Debo a Horacio Cerutti esta metáfora. Cuando le presenté el proyecto de investigación donde trataría de abordar la lógica y repercusión de la tutela jurídica sobre los pueblos indígenas de América, él recordó cuando de niño colocaba tutores en los cultivos de su Argentina natal.

NUESTRA AMÉRICA

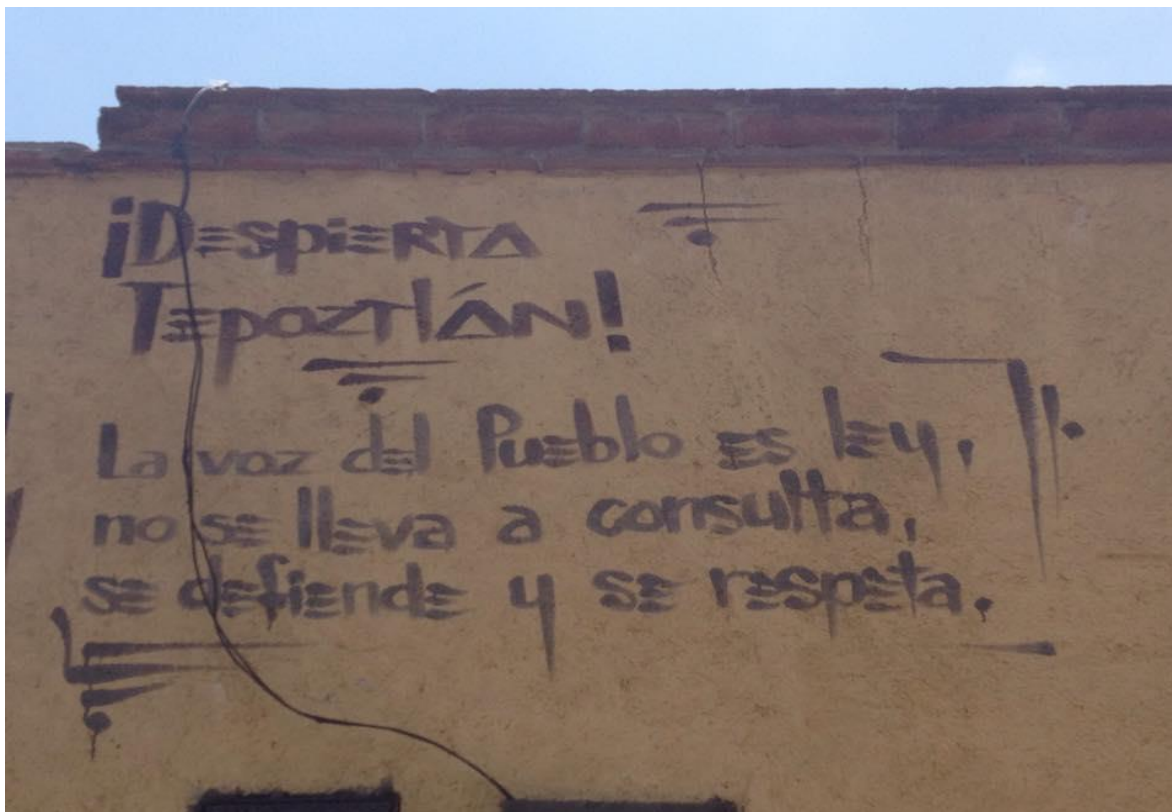
Servando Teresa de Mier, en uno de sus lúcidos e inigualables gestos, además de plantear que bajo la Virgen de Guadalupe persistía el fulgor de la Tonantzin, también supo situar el origen de la estructura socio-histórica (la *forma primordial*, diría René Zavaleta Mercado) que habitaba en un contrato, fruto de la conquista del continente por parte de los castellanos. No sólo ubicó el contrato en el tiempo (siglo 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 concebían en abstracto– sino que, precisamente, 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 uno nuevo cuyo centro no fuera más la Corona hispana, que 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: le estaba sirviendo como justificación de sus anhelos de independencia y libertad. Por lo tanto, en este trabajo Teresa de Mier contribuye a ubicar la naturaleza del origen del poder, como contrato, en aquellas Leyes de Indias a las cuales caracteriza como “Carta Magna” y que constituyen: “el principio más sólido y absolutamente incontestable”. No obstante, es Mariano Moreno quien aporta la guía para indagar en el génesis y espíritu de las Leyes de Indias, sobre las cuales advirtió: “dichas leyes sólo fueron calculadas para oprimir, para rebajar, para degradar”.

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 la anulación y la ficción civilizatorias: 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, llevaron a cabo el genocidio y la homogeneización de sus pueblos; luego se ejecutó con ese nuevo ente social la imposición de un contrato; de ahí que se le caracterice aquí como un *contractualismo colonial*, en contraposición con el contractualismo social europeo, un *Contrato Colonial* 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, entonces, y sólo entonces, estableció el pacto.

En este texto, se ha explorado las posibles causas y expresiones materiales de la implantación de este modo de dominación no aplicado en la misma época para grupos de población también dominados, como los musulmanes, judíos, herejes, paganos, pueblos negros, etc., considerados enemigos, y a los cuales se les aplicaba los códigos penales de esos enemigos o, simplemente, se les excluía del derecho, como a los esclavos. Esta forma de poder impuesta a los habitantes autóctonos era necesaria para un dominio territorial y económico efectivo del continente, centrado en la extracción de materias primas y la superexplotación de la fuerza de trabajo indígena.

El contractualismo no es una teoría del origen del poder social, es una ideología de justificación de las jerarquías y condiciones de vida existentes. Su expresión en la América hispana fue gestada por la Escolástica salmantina y permeó la conquista e invención de América; además, pese a que se haya transformado retórica y formalmente a lo largo del tiempo, mantiene su vigor hasta la fecha. La metáfora de este contrato se halla 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*, que todavía mantiene la concepción de la tutela como principio organizador de sus postulados, dejándoles migajas que actúan en su contra –tal es el caso de las “consultas”–, haciéndoles partícipes de su propia exclusión. Evidentemente, en el camino de repensar sociedad e historia para profundizar en las luchas de liberación en las que actualmente se está batallando, es indispensable descolonizar este principio tutelar –y 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. Finalmente, la demanda histórica de estos últimos sigue siendo: “no más leyes ajenas que hablen en nuestro nombre”, “la voz del Pueblo es ley”, como 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.

REFERENCIAS

- ANZOÁTEGUI, T. (1992). *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el origen del derecho moderno*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas del Derecho.
- CERUTTI, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América: ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- DERRIDA, J. (1997). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- ECHVERRÍA, B. (2001). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- GALLEGOS ROCAFUL, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). Colonialismo interno: una redefinición. En: BORON, A. A. (Comp.), *La teoría marxista hoy* (pp. 409-435). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- GROSFOGUEL, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidad occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa* (19), pp. 31-59.
- GUERRERO, A. L. (2014). *Filosofía Política y Derechos Humanos*. México: UNAM.
- HANKE, L. (1974). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública (SEP).
- HINKELAMMERT, F. (1998). *El grito del sujeto*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, A. (2012). Pluralismos jurídicos de Nuestramérica (un acercamiento histórico). *Encuentros Latinoamericanos*, VI (2), pp. 221-252.
- LEWIN, B. (1982). *Túpac Amaru. Su época, lucha, su hado*. Buenos Aires: Leviatán.
- MARX, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (1949) *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- MARIÁTEGUI, J. C. (2010). *7 ensayos de la realidad peruana*. Lima: Impacto Intelectual.
- MORENO, M. (1915). *Escritos políticos y económicos*. Buenos Aires: Cultura Argentina.
- PALERM, Á. (1976). *Sobre la formación del sistema colonial en México: apuntes para una discusión*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- PAZ, O. (1983). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE.
- RAMA, Á. (1981). *La ciudad letrada*. Buenos Aires: Ediciones del Norte.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Mirada Salvaje.
- ROIG, A. A. (2003). Condición humana, derechos humanos y utopía. En: Cerutti, H., Páez, R. (Coords.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México: UNAM, CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (CCyDEL), Plaza y Valdés.
- ROVIRA, C. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. La palabra y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- RUIZ SOTELO, M. (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI.
- SCHMITT, C. (2002). *El nomos de la tierra*. Granada: Comares.
- WECKMANN, L. (1992). *Constantino el Grande y Cristóbal Colón: estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*. México: FCE.
- _____. (1994). *La herencia medieval de México*. El Colegio de México (COLMEX), FCE.
- ZAVALA, S. (1940). *De encomienda y propiedad territorial*. México: Porrúa.