

LOS «COLOQUIOS» DE 1524 COMO PACTO POLÍTICO FUNDACIONAL DE MÉJICO Y DE HISPANOAMÉRICA Y SU VIGENCIA HASTA LA ACTUALIDAD

Anáhuac, 1524 - Chiapas, 1994

Por ALICIA CAFFERA (*)

PREFACIO

En este trabajo me intereso por el origen de la sociedad política hispanoamericana.

Sin duda el origen de la sociedad es uno de los temas claves de la ciencia política. Ha sido abordado por los grandes investigadores de esta rama del saber y las respuestas han sido variadas.

Sin embargo podemos decir que pueden reducirse a dos grandes concepciones: la que considera a la sociedad como de origen natural y la que entiende que es fruto de un acto voluntario por parte de los hombres.

En defensa de una u otra posición se manifestaron pensadores como los sofistas, Platón, Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás, Juan Quidort de París, Dante Alighieri, Marsilio de Padua, Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros.

Mi interés por la sociedad política hispanoamericana obedece a su misma idiosincrasia que la configura como arquetipo de sociedad política organizada a partir de la integración de diferentes sociedades.

Si bien han existido en el mundo sociedades con características de apertura social y composición étnica variada, en pocos casos se dieron las peculiaridades que analizaremos en éste.

Para estudiar el tema del origen de esta sociedad me voy a referir a la zona de la meseta del Anáhuac en la segunda década del siglo XVI.

(*) Universidad Católica Argentina (Buenos Aires).

Esta elección encuentra su razón de ser en una investigación sobre el pasado americano que realizo desde hace varios años. En concreto me he detenido a estudiar la situación planteada una vez llegados los hombres de Castilla a Indias.

Desde la llegada de Colón a Antillas hasta la población —cierto que precaria del sur argentino— muchas fueron las vicisitudes que vivieron los hombres que se enfrentaron en nuestras tierras.

Sin embargo, luego de una investigación iniciada en forma sistemática en 1985, considero que la experiencia acumulada por Hernán Cortés en Antillas lo llevó a intentar un nuevo camino y que en este sentido no hacía más que llevar a la práctica la política trazada por la Corona de Castilla.

Podremos ver, en el capítulo I, que la política de Castilla mantenía una misma línea de conducción desde el siglo XV en Canarias. Sin embargo, el fracaso en Canarias y en Antillas preanunciaba un fracaso también en Méjico, lugar en el que se hallaba un verdadero imperio, muy distinto a las comunidades taínas de La Española.

En este sentido considero que tiene especial relevancia la correspondencia enviada por Carlos V y la acción de los frailes franciscanos enviados por el Papa como delegados suyos a pedido del emperador, como queda demostrado en los capítulos I, III, IV, V, VII y VIII.

Este nuevo camino político que emprende Cortés, que en realidad no se apartaba de las directivas de la Corona de las épocas de Isabel la Católica, tenía, sin embargo, una faceta original que lo convierte en expresión política singular.

En base al conocimiento de esta situación, rica en acontecimientos políticos, mi objetivo es demostrar que la sociedad hispanoamericana se origina en el consenso de las sociedades que se enfrentan en la meseta del Anáhuac para conformar una nueva *polis*. Podríamos decir, en un pacto contraído entre los dignatarios mejicanos —civiles y religiosos— y los representantes del Rey de España, con la presencia y protagonismo especial de los hombres enviados por la Iglesia.

En otras palabras, un acuerdo entre pares —autoridades civiles y religiosas— para conformar una sociedad en la que tuvieran parte tanto los indígenas como los castellanos; que permitiera la posibilidad de que ambas comunidades pudieran compenetrarse la una de la otra. Una sociedad en la que las leyes surgieran de su mismo seno; en la que la educación se basara en los conocimientos y sabiduría de ambos pueblos. Una sociedad, al fin, que partiera de la base del respeto mutuo.

Podía resultar difícil para el hombre vencido de la meseta del Anáhuac respetar al intruso que, con la alianza de indios enemigos, lo había derrotado. Pero, debemos convenir, que tal vez resultara más difícil para los castellanos «recién llegados» a su condición de «amos y señores» respetar a los pueblos vencidos.

El tema a estudiar es el de dos grandes sociedades —con idiosincrasias características cada una de ellas— que se encuentran frente a frente y deben convivir, para lo cual logran un acuerdo que posibilita la fusión de ambas en una sola y nueva sociedad, distinta, a las anteriores de la que provienen.

Esta sociedad política mestiza por excelencia —en cuanto mezcla de sociedades diferentes— es una de las características que hacen inconfundible la organización política hispanoamericana.

La labor que llevan a cabo los españoles y mexicas a partir de la segunda década del siglo XVI culmina con la organización de un nuevo Estado que, en cuanto realidad social y cultural —con las diferencias que casi cinco siglos de existencia imponen—, se mantiene y perdura hasta el día de hoy.

Ahora bien, para poder acceder a la comprensión de la nueva realidad que surge en el Anáhuac y no en Antillas, a partir de 1524 y no inmediatamente después del primer viaje de Colón, es imprescindible, a mi entender, a más que conocer lo ocurrido en ese tiempo en ambas zonas, profundizar en el estudio del texto de los «Coloquios».

El análisis de este texto, su ubicación en contexto y la obra desarrollada a su amparo, demuestran acabadamente que se trata de un acuerdo político en el que se privilegió el consenso de los dirigentes nativos y, por tanto, se constituyó en sí como un verdadero «pacto político», como puede apreciarse en los capítulos III, IV, V, VI, VII y VIII.

La razón de esto estriba en el carácter raigal de este documento de fundamental importancia por cuanto constituye, a mi entender, la clave de esta indagación sobre el pasado de Hispanoamérica. Considero, pues, que un análisis minucioso del texto de los «Coloquios» puede abrir un camino esencial para comprender aspectos sustanciales del surgimiento de nuestra sociedad política americana.

Y cabe hablar de «nuestra» sociedad política porque profundizar en el pasado de Méjico —en especial en este acuerdo de partes y posterior política acorde con él— significa comprender una organización socio-política que se intentó aplicar en toda la América dependiente de la Corona de Castilla.

Desde luego las situaciones no eran análogas: Méjico y las culturas del Anáhuac difieren totalmente de Antillas y la cultura taína. Los hombres enviados para concretarlo tampoco se asemejan: Cortés fue un estadista, hubo otros conquistadores que apenas disimularon su condición de aventureros. El clima, la geografía y los hombres, en fin, coadyuvaron a crear numerosas maneras de llevar adelante unas mismas órdenes reales.

México se convirtió en paradigma para todas las Indias como se las llamaba. Pero hay algo más importante. En Méjico se comprendió en forma fehaciente que la manera de ejercer la política realizada hasta entonces llevaba a la

destrucción de cualquier proyecto de convivencia, pues afectaba la misma esencia de los pueblos al desconocer su entidad cultural y al desatender los derechos de sus habitantes.

El «desgano vital» —en acertada expresión de Nicolás Sánchez Albornoz— que asaltó a los habitantes de Antillas tenía una clara explicación: el abuso sistemático llevado a extremos de crueldad inimaginables. ¿Quién podía albergar esperanzas de sobrevivir, de sobreponerse cuando el tratamiento era inhumano y lo único que aceptaba el español recién llegado era la riqueza habida a cualquier precio?

Hernán Cortés había llegado a Antillas antes de cumplir los veinte años, después de su paso por las aulas de la Universidad de Salamanca.

Habían transcurrido cinco años desde su llegada a Méjico, en 1519, y podía declararse vencedor pues había derrotado y arrasado al Imperio Azteca. Pero no podía sentirse seguro de sus aliados indígenas que en cualquier momento podían pasar al bando de sus enemigos. El triunfo en esas condiciones no significaba mucho. Necesitaba convencer para poder construir en estas tierras que, él aseguraba al Emperador, eran más importantes y ricas que la misma Alemania.

Necesitaba hacer uso de algún recurso para organizar en común la vida que, en común, habría de vivirse en esa hermosa región.

Podremos ver, en el capítulo I, que la política de la Corona se había mantenido clara desde la época de la conquista de Canarias. Las instrucciones para los gobernantes de Antillas eran categóricas. En especial las de la reina Isabel la Católica.

Pero la manera de cumplirlas de sus representantes o hacer creer que se cumplían, ponía en peligro no sólo el futuro de Antillas sino toda la empresa americana.

De ahí la importancia de Cortés y su intento de realizar —dentro de los lineamientos ya marcados por la Corona— una política de consenso que no dudamos en llamar «pactista» para asegurar la consolidación de un nuevo estado.

Es por esta razón que la acción a concretarse en Méjico cobra tanta importancia para toda América Hispana. Porque será en el continente, en la meseta del Anáhuac, donde se producirá la inflexión política que permitirá a los habitantes de nuestra tierra tomar parte de la «cosa pública» si bien, en un primer momento, con las limitaciones existentes por la situación de la conquista en sí.

Lo harán, en primer término, los señores mejicanos, sus dignatarios, como lo habían hecho hasta entonces, con la salvedad de reconocer la «potestas» del emperador Carlos V en lugar de la de Moctecuhzoma. Y, a su tiempo, también el pueblo tendrá un papel significativo como veremos en el capítulo VIII.

La política de la Corona

El episodio a estudiar ocurre en 1524. La política realizada en esos momentos tiene asentados sus principios en la concepción medieval del bien común como fin último.

En el siglo XV y principios del XVI el Bien Común, o como se llamaba entonces *bonun commune*, formaba parte de los fines y objetivos nacionales del Reino de Castilla. Ese bien común, que incluía la plenitud del hombre, implicaba, por ende, la salvación de su alma. Es decir, que los gobernantes se consideraban obligados a procurar la salvación de las almas de sus vasallos y consideraban que sólo lo podrían lograr por medio de la religión cristiana.

Los fines nacionales de la Corona de Castilla, que aspiraban al Bien Común, incluían también la unidad del reino, para lo cual fueron elaborados objetivos muy precisos. Entre éstos, y al objeto que nos interesa en este estudio, se encuentra la unidad religiosa a partir del Cristianismo.

Esto explica la expulsión de los judíos concretada en 1492 y su política para con los árabes que quedaban en la península luego de la toma de Granada.

Por lo tanto era un doble imperativo el que llevaba a los Reyes de Castilla a procurar la expansión del Cristianismo: por un lado para obtener la salvación de las almas para su pueblo, y, por otro, para lograr la unidad religiosa en aras de la unidad política.

Por otra parte, al producirse, en el comienzo de su política expansionista, el encuentro con Indias, esa expansión religiosa se impone por otro motivo ya que reciben del Papa la donación de las tierras descubiertas y por descubrir con el mandato de evangelizar a sus habitantes. De manera que el Papado agrega un nuevo motivo para consolidar la expansión del Cristianismo en las regiones conquistadas.

En tanto se mantuviera el criterio de que el Papa tenía derecho —de acuerdo a la «donación de Constantino»— a donar aquellas tierras, los reyes se veían obligados a evangelizar a sus habitantes para retenerlas de acuerdo al derecho de la época. Ahora bien, cuando esa donación pontificia se puso en tela de juicio y hasta se negó, la Corona no por ese motivo dejó de ocuparse de la predicación del Evangelio dado que era un objetivo que formaba parte de su política (1).

Consideramos que a partir de la Concesión Pontificia de Indias a la Corona de Castilla se da la inflexión entre lo político y lo religioso en el siglo XVI. Porque el contenido del Bien Común era semejante tanto para el Estado como para la Iglesia.

(1) Los argumentos en pro y en contra de la donación pontificia han sido muy estudiados y se encuentran fuera del tema de este trabajo, razón por la que no avanzamos sobre ellos.

En este sentido es importante tener presente que ninguna razón de orden pontificio había motivado la expulsión de los judíos y musulmanes que no aceptaban la conversión.

Por tanto la predicación del Evangelio en orden a la salvación de las almas era un objetivo nacional de la Corona, del estado castellano.

Para lograrlo los soberanos los habían traducido a objetivos políticos concretos y habían elaborado las políticas correspondientes.

Es de nuestro interés el estudio de una de esas políticas, que es la que, precisamente, da lugar a los «Coloquios», para lo cual realizamos una síntesis de los planteamientos básicos que llevan a esa situación para comprender mejor el tema.

Para el Estado y la Iglesia había, pues, una coincidencia absoluta en cuanto al contenido del Bien Común. De ahí la posibilidad de actuar unidos en cuestiones de importancia trascendente para los hombres y los pueblos. Es de fundamental importancia tener esto presente porque cuando Cortés informa al Emperador que ha conquistado un Imperio y Carlos V envía sus instrucciones se impone el tema de la «salvación» de esas almas que desconocían a Dios.

Consideramos necesario insistir en la documentación que avala nuestra afirmación hasta un punto que puede resultar excesivo por la simple razón de que se trata de elementos poco difundidos y que hacen a la médula de los fundamentos de nuestra tesis.

Nos pareció de especial interés profundizar en las ordenanzas, nombramientos y correspondencia entre Carlos V y Hernán Cortés. En este sentido destacamos los planteamientos del emperador que con base en la información recibida por el conquistador destaca que no sólo se puede esperar más de estos indios en orden a su conversión sino que se pueden intentar otras prácticas para lograrla:

«...atrayéndolos para ello por todas las buenas mañas e buenos tratamientos que convenga...» (2).

Esto precisamente es lo que se intentará en 1524 en los «Coloquios» que vamos a analizar.

En las Instrucciones de Carlos V a Hernán Cortés queda planteada toda la política a seguir con sus posibles variantes a fin de obtener el resultado final: la salvación de las almas como objetivo político y las sugerencias a fin de adoptar una u otra política para lograrlo. En este sentido, en el mismo documento Carlos V será aún más explícito en lo referente a que decidiera Cortés qué era lo más conveniente por estar en el lugar y tener más experiencia en Indias.

(2) Cfr. *Documentos Cortesianos* (en adelante *D. C.*), Méjico, UNAM-FCE, 1990, tomo I, pág. 256.

Es evidente que la Corona desea mantener la forma civilizada de vida de los aztecas y se ocupará de que no la pierdan.

La gran diferencia entre el mundo antillano, con todas sus limitaciones, y el azteca, es que permite al rey alentar más esperanzas y manifestar sus ideas con relación a lo que debe hacerse ante su Imperio que «tienen manera y razón para vivir política y ordenadamente en sus pueblos».

Es de suma importancia esto porque está visto que la Corona no piensa ni reemplazar ni alterar esa organización. Simplemente ha decidido —de acuerdo a su cosmovisión— enriquecerla con su fe.

Esto es de especial significación para nuestro estudio porque queda de manifiesto la intención de la Corona. No se trata sólo de plantear como principal objetivo la conversión de las almas sino que se hace hincapié especialmente en mantener la organización de la sociedad conquistada tal cual está —en cuanto al orden existente y su concordancia con las leyes naturales— con la única variante de modificar aquello que se opusiera a la ley moral natural. Sería el caso de los sacrificios humanos, la antropofagia y la adoración a los ídolos. Es decir, todas cuestiones relacionadas con la religión de ese pueblo.

De manera tal que la política que deberá seguir Cortés en base a estas ordenanzas —y de acuerdo a lo planteado por la Corona— es la de lograr una modificación en el marco religioso. Sin ello sería imposible su acción de gobierno. El Rey mantiene los lineamientos políticos trazados por la Corona de Castilla pero considera que será más fácil poder determinar qué política adoptar desde el mismo escenario de los hechos. En este sentido, en la misma instrucción le dice:

«Lo cual todo haced y cumplid con aquella diligencia, fidelidad y buen recaudo que al servicio de Nuestro Señor e bien e población de la dicha tierra convenga, e yo de vos confío» (3).

Ahora bien, respetar la organización de una sociedad profundamente religiosa y pretender que adopte otra religión es un objetivo sumamente dificultoso.

Esta es la razón por la que, a nuestro entender —y dado el carácter de organización imperial del mundo azteca— el rey deja planteadas políticas a seguir y el encargo a quien tiene la experiencia directa, y ha demostrado buenas dotes de estadista, de elegir aquella que resulte más conveniente para obtener los objetivos de la Corona.

En definitiva, Cortés dejará de lado la inconsistente política de pretender imponer por la fuerza conversiones que, a la postre, no eran tales, y se abo-

(3) *D. C.*, tomo I, pág. 271.

cará a la sugerencia del rey de comenzar por las cabezas. Una conversión de los dignatarios aztecas tendría influencia decisiva en el pueblo.

Pues no se trataba de una conversión por la conversión misma sino de impregnar de una nueva forma de concebir la vida a una sociedad sin que ésta perdiera —lo dice claro el Emperador— sus normas de vida política.

Hacía falta una solución bien pensada para que tuviera permanencia y, para esto, había que apelar a un buen conocimiento de la mentalidad indígena.

Es evidente que se impone una política de acuerdo mutuo, que ese acuerdo ha de realizarse entre los dirigentes que se encuentran en la meseta del Anáhuac, tanto civiles como religiosos, y, que el mismo tiene una sola base de discusión: el cambio de religión.

Sin la conversión —lograda a base de un convencimiento real de los aztecas— no sería posible el cambio religioso, y sin cambio religioso sería imposible la convivencia fructífera y duradera porque a la larga los cristianos impondrían por la fuerza sus creencias. Y esto generaría rechazos —ya apreciados en otras regiones— y una relación tensa e insegura en la comunidad. Quedaría una sociedad fracturada sin posibilidad de acercamiento y sin futuro que permitiera salvar las bondades de ambas civilizaciones.

Consideramos de fundamental importancia, para sustentar nuestra tesis, el análisis de la carta reservada que le envía Cortés al Emperador el 15 de octubre de 1524, y comentar las Ordenanzas que dio Cortés a los encomenderos alrededor del mismo año (4). Asimismo analizada la Cuarta Carta-Memorial nos ha parecido indispensable destacar una serie de apreciaciones que avalan nuestro enfoque del asunto. En este sentido importa señalar la expresión de Cortés:

«...hay necesidad que a nuevos acontecimientos haya nuevos pareceres y consejos, y si en algunos de los que he dicho, o de aquí adelante dijere a vuestra majestad, le pareciere que contradigo algunos de los pasados, crea vuestra excelencia que nuevo caso me hace dar nuevo parecer» (5).

Destacamos de manera especial que la solicitud que hace el Emperador al Papa de religiosos para evangelizar la zona de Méjico lleva consigo la idea de cumplir con un objetivo del Estado castellano más allá de la donación pontificia con su consiguiente obligación religiosa. Era su convicción más profunda. Y era su obligación de Estado. El Bien Común lo exigía. A ningún rey castellano se le hubiera ocurrido prescindir de él.

(4) «Ordenanzas de Hernán Cortés sobre la forma y manera en que los encomenderos pueden servirse de los naturales que les fueren depositados», en *D. C.*, tomo I, págs. 324-327.

(5) Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Méjico, ed. Porrúa, 1992, «Cuarta Carta-Relación», pág. 205, 2.^a columna.

Debe entenderse que este planteo nos ha de servir como marco de referencia para el análisis de estas «pláticas» o «Coloquios» que se realizan en el año 1524 en Nueva España.

Y es particularmente interesante resaltar que en Europa se realizarán también Coloquios convocados por el mismo Emperador y el mismo Papa, para tratar temas religiosos que dividían a la Cristiandad. Sólo que en el Viejo Continente fracasan y en el Nuevo alcanzan éxito y perduran a juzgar por la obra realizada.

Analizada la acción de la Corona de Castilla es evidente que lo que planteó en Méjico, a partir de 1524, fue mayor efectividad en el logro de sus fines políticos.

Consideramos que, en base a los documentos estudiados, la Corona de Castilla buscó una respuesta adecuada a esta nueva realidad y esa solución sólo se entreveía en una acción de mutuo consentimiento, en lograr un acuerdo sobre la necesidad de organizar una nueva sociedad.

Entendemos que el estado de Castilla se orientó hacia una política «pactista». Política que habrá de desarrollar en los encuentros del gobernador Hernán Cortés con los dignatarios mexicanos y representantes del Papado en los «Coloquios» de 1524.

Teorías pactistas

Ahora bien, antes de analizar el texto de los «Coloquios» nos pareció necesario hacer referencia a las teorías pactistas no sólo para ubicar en contexto a esos «Coloquios» sino porque por su misma entidad aportan —según mi entender— un elemento a la teoría política de singular significación como podrá apreciarse en los capítulos II, VIII y IX.

Me refiero a que se debió buscar un valor superior que fuera reconocido por todos. En este sentido que ambos pueblos consideraran a la religión como tal facilitó el entendimiento. Los «Coloquios» habrán de realizarse alrededor de cuál era la «verdadera» religión.

Este punto de vista básico de que debe existir un valor superior aceptado por ambas partes para pactar, aunque el contenido de ese valor difiera —como queda en evidencia en el estudio de estos «Coloquios»—, es un aporte a la teoría política que puede comprobarse en muchos momentos del pasado y de la actualidad.

Los ejemplos de la invasión de los bárbaros a Europa y los de este encuentro en las primeras décadas del siglo XVI tienen su correlato en otros momentos. En concreto en el siglo XX la situación del Estado de Israel presenta caracteres semejantes toda vez que debió basar su existencia en un Valor Superior —Bien Sumo— aceptado por todos los que se habían decidido a integrarlo.

Para ese fin la religión constituyó un elemento clave dado que en su esfera se encuentran los conceptos de «pueblo elegido», el derecho a ocupar esas tierras y un idioma histórico, el hebreo, que fuera designado —de común acuerdo— como lengua oficial. De esta manera podían integrarse a ese nuevo estado habitantes de tierras y culturas muy disímiles pero que reconocían el Bien Superior que había posibilitado la integración de ese nuevo Estado.

Como ejemplo de que este concepto no fue considerado tenemos la situación de la URSS que a fines de la década del 80 comenzó a ver cómo las naciones obligadas a integrar su Estado reasumían su soberanía y demostraban no haber perdido sus tradiciones, costumbres, idiomas y fe.

Entendemos por teorías pactistas —o contractualistas— las que hacen referencia al acuerdo entre los miembros de un grupo político quienes por su voluntad dan lugar a la conformación que explica el nacimiento de un Estado, y, también, a la razón que justifica su existencia y su poder como podrá apreciarse en el capítulo II.

Nos pareció necesario destacar las dos grandes líneas de las teorías de filosofía política que tratan el tema:

La de los escolásticos, quienes consideraban que si bien el hombre es constitutivamente social, esa inclinación natural se asume de manera consciente. En otras palabras, que el contrato, acuerdo o consentimiento se encuentra en la base de la sociedad concreta. Esta es la teoría que se hallaba en vigencia en la época que estudiamos.

La línea voluntarista, que considera que hay que colocar en la voluntad de los hombres el origen de la sociedad (tanto próximo como remoto). Los autores que defendieron esta posición fueron Hobbes, Locke y Rousseau, entre otros. Este último autor acuñó la expresión «contrato social» que es la que utiliza para designar su concepción de las teorías pactistas (6).

Analizamos los planteamientos pactistas de los sofistas, los epicúreos y los cínicos, quienes intentaban encontrar en la voluntad de los hombres la base del Estado como forma de prevenir injusticias. En ese sentido señala Perpiñá Rodríguez que «la polis nace como de un acuerdo tácito para no dañarse» (7).

En la *República* (8) de Platón se hace referencia al tema con la idea de rebatirla. Este autor consideraba a la justicia como algo absoluto y los autores que defendían la posición pactista no compartían esta tesis. Así se lo hace expresar en su obra, a *Trásmaco* y a *Glaucón*. Estos sostenían que para evitar las injusticias que unos hombres realizaban contra otros habían llegado a la conclusión de que era conveniente realizar un pacto —un acuerdo— entre los miembros de la *polis*.

(6) Por extensión se ha aplicado en sentido habitual esa terminología a todo pacto que se realiza en relación al origen de la sociedad.

(7) Cfr. Platón, *República*, II; Cicerón, *La República*, III.

(8) Platón, *República*, II, 359 A.

Según Aristóteles esta teoría debía atribuirse a un sofista: Licofrón (9).

Epicuro y los epicúreos se inclinan hacia las teorías contractualistas, materia a la que se refiere también Cicerón (10).

Al analizar la época medieval nos encontramos con que el estudio de las teorías políticas es particularmente difícil de rastrear por el hecho de que la ciencia política carecía de autonomía y las ideas políticas se hallan a veces muy dispersas (11).

Las ideas políticas de la época medieval se refieren tanto a la religión como a la moral. Su interés se centra en el origen y ejercicio correcto del poder, tema que se vincula con el problema de las potestades civil y religiosa dentro de una sola sociedad cristiana.

Para el estudioso Andrés Barcalá Muñoz es éste el carácter que distingue al pensamiento político medieval del de Grecia o Roma mucho más que sus mismos contenidos (12).

A nosotros esta dualidad (civil-religiosa) nos interesa en particular porque se da en una sola y misma sociedad. Los intentos por solucionar los conflictos planteados por ese motivo enriquecieron la teoría política. Esto para nuestro estudio cobra importancia pues se trataba de dos sociedades —la imperial y la religiosa— que convivían en un mismo habitat pero respondían a dos autoridades diferentes, con concepciones distintas, idiomas diversos. Sólo compartían una misma fe.

En Méjico se da una dualidad semejante porque aunque la autoridad imperial fue aceptada por los mejicanos —se reemplazó al emperador azteca por el castellano— se mantenían dos sociedades distintas —con sus usos, sus costumbres, sus numerosos idiomas y sus diferentes religiones— en un mismo suelo y con la necesidad de convivir.

Las soluciones que se buscan en el Anáhuac habían sido pensadas en Europa para resolver problemas más o menos semejantes. Pero salvo el Concordato de Worms de 1122 no se había intentado realizar un acuerdo por escrito entre las partes enfrentadas. Por otra parte, en Europa era más lo que existía en común entre las dos esferas enfrentadas que aquello que los separaba que —en definitiva— se reducía a diferentes interpretaciones sobre el poder.

En Nueva España la realidad era enteramente nueva aunque los españoles podían rastrear en su historia y vida política soluciones para implantar o adecuar. Consideramos que, además de poseer un buen bagaje cultural, los responsables del gobierno en Méjico hicieron gala de una habilidad política que se enriquece con el concurso de los dirigentes mejicanos que, por cierto, des-

(9) Aristóteles, *La Política*, III, 1280 b 10.

(10) Cicerón, *De Republica*, III.

(11) Cfr. *Monumenta Germaniae Historica*, y también en la *Patrologia latina* de Migne.

(12) Cfr. Barcalá Muñoz, Andrés, «La Edad Media», en *Historia de la Teoría Política*, I, Madrid, Alianza, 1990, cap. III.

conocían las teorías pactistas, de consenso y los concordatos. Sin embargo, ante la realidad que les toca vivir, aceptan las «pláticas» y finalmente logran un acuerdo con los castellanos y los representantes de la Iglesia.

Nos pareció interesante detenernos en la situación planteada por las invasiones bárbaras y la caída del Imperio Romano. Los contemporáneos de los sucesos reaccionaron de diversa manera pero es evidente que se planteó la alternativa de realizar una resistencia firme a la de lograr una nueva forma de convivencia.

En esta última línea se puede ubicar la obra de San Agustín, *La Ciudad De Dios*, y, la de Paulo Orosio. Este autor redactó su interpretación de la Historia Universal a pedido de su maestro San Agustín y planteó con claridad que si el Cristianismo era el que le había dado unidad al Imperio Romano necesariamente la conversión de los bárbaros —arrianos en su mayoría— al catolicismo, realizaría una nueva unidad de la sociedad integrada por pueblos tan diferentes.

No es necesario resaltar esta idea, que forma parte de los cimientos de la época, para nuestra investigación, ya que se trata de situaciones que revisten una peculiar analogía.

«Como sucederá en otras ocasiones durante la Edad Media, la renovación del Imperio está asociada a una renovación de la cultura» (13).

Esta idea, que sintetiza lo planteado por numerosos investigadores, es una suerte de clave de nuestro estudio desde el momento que el tiempo político que analizamos —Méjico-Nueva España en 1524— forma parte de la Edad Media (14).

Insistimos en el hecho de que en la Edad Media existió una verdadera fecundidad con respecto a las ideas pactistas. Y, es interesante recordar, que España, cuando se encuentra con la necesidad de regir las tierras americanas, recurre a numerosas instituciones de neto corte medieval. De modo que no debe extrañar que esas ideas que se produjeron en distintos momentos de la larga etapa conocida como Edad Media, hayan reaparecido en Indias. En realidad, desde el punto de vista político, puede decirse que era lo habitual.

Estas teorías pactistas que fueran defendidas por algunos autores medievales se diferencian de las planteadas en la Antigüedad, pues hacen referencia a los conflictos existentes entre poder temporal y poder espiritual.

Consideramos que otra idea que conviene tener presente a la hora de analizar los «Coloquios» de 1524 es la concepción política que da San Isidoro de

(13) Barcala Muñoz, A., *o. c.*, pág. 226.

(14) Cfr. Ballesteros, Morales Padrón, Ots Capdequi, Sierra, Levillier, Levene, Carlos Pereira, entre otros.

Sevilla de lo que debe ser un rey. No plantea una realeza de origen divino o como mediadora entre Dios y los hombres. Para Isidoro el rey está al servicio del pueblo, la realeza era una función, un *officium*, que tenía obligaciones y responsabilidades para el bien de todos. En esto se diferencia de la teocracia imperial bizantina y de los reinos bárbaros.

La influencia de este pensador y obispo sobre los visigodos fue notable y la monarquía toledana se diferenció de la merovingia de Francia o de la de otros pueblos de la Cristiandad.

Esto tiene particular importancia porque es un concepto que arraiga en el pueblo castellano que es el que realiza la empresa de Indias. Con relación al pueblo decía Isidoro que:

«...es la reunión de una multitud humana asociada por consentimiento del derecho y por común acuerdo...» (15).

San Isidoro cree en el origen natural de la sociedad política pero entiende que es menester para que pueda sostenerse su organización un «consentimiento» y «común acuerdo» por parte de sus integrantes.

Estas ideas que tienen una suerte de continuidad en la Edad Media, como lo hemos indicado, llegan a América en el bagaje cultural de los hombres que pensaron y pusieron en práctica los «Coloquios» de 1524.

Nos pareció oportuno destacar que la consulta de Pipino el Breve al Papa para que estableciera quién debía ser rey (16), puso la idea de Isidoro de Sevilla en primer lugar y constituyó una novedad en la política de entonces ya que planteó que Dios otorgaba el poder al rey pero no para que gobernara para su beneficio sino como *ministerium* a fin de servir con rectitud a todos. Esto constituyó un verdadero avance en la concepción del poder político en la época medieval.

Aplicado este concepto a la situación americana basta con pensar quién debería ostentar el poder en Indias, si el que ostentaba el título o quien servía a los demás y cumplía con las funciones de un oficio que buscaba el bien común, para comprender hasta qué punto los hombres de Castilla tenían grabados estos conceptos.

Tal vez no todos los habían estudiado, pero los conocían como manifestación de una realidad que habían vivido.

A la luz de estas ideas el enfrentamiento entre Diego Velázquez —que ostenta el título de gobernador— y Cortés —que ejerce el *ministerium*— adquiere su

(15) Cfr. *Etimologías, voz pueblo*. También *Rey-reinos, ley-leyes*. Para completar su pensamiento véase el libro III de las *Sententiae*.

(16) Pipino, mayordomo del rey de la dinastía merovingia, pregunta al Papa si debe ser considerado rey quien ostenta el título o quien detenta el poder efectivo. La respuesta del papa inclinándose por aquel que detentaba el poder, que era el mismo Pipino, legitimó el acceso al trono de los carolingios. Al mismo tiempo dejaba en evidencia la ligazón de los dos poderes.

verdadera dimensión y se comprende la seguridad del conquistador de Méjico cuando se dirige al rey para exponer las razones de su proceder (17).

Nos pareció necesario analizar la política que en el siglo XII dio lugar a los llamados «concordatos» y que al decir del investigador Jürgen Miehke permitieron que la teoría política entrara en una nueva etapa (18).

Nos detuvimos en los trabajos de Johannes Quidorf porque en ellos se plantea una teoría sobre el origen de la sociedad.

Quidorf, de acuerdo a los clásicos griegos, considera que por razón de justicia es necesario el orden político.

Este autor plantea una teoría sobre la formación de la sociedad. Podemos decir que si bien sigue la teoría tomista avanza sobre aspectos que Santo Tomás no había abarcado. Considera que la organización política de los seres humanos es de orden natural. Pero señala que sólo por el consenso de los hombres —*per consensum homini*—, por medio de una elección —*electio*— de un monarca, se puede decidir que una persona ejerza el gobierno.

Este autor tuvo amplia difusión en los claustros universitarios y, sobre todo, en la corte francesa y en la curia romana (19).

El tema del consenso para dar legitimidad a un gobernante se había planteado como cuestión de consideración en las discusiones de la época.

No pareció necesario detenernos en el análisis de dos autores que interesan de manera especial a nuestro planteo: Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa.

Marsilio de Padua, que había sido rector de la Universidad de París, redactó su obra *Defensor Pacis* hacia 1324.

Para Marsilio «la socialización del hombre» no deriva de que es un «animal social». Considera que el ser humano solo no puede hacer frente a los obstáculos que se le presentan, por ese motivo constituye una sociedad con sus semejantes. Este planteo significa que si se produce una disolución del orden político se vuelve a caer en los peligros anteriores a la constitución de la sociedad. De ahí que el objetivo de la sociedad sea la *sufficientia vitae*, la vida suficiente.

La percepción de esa necesidad es la que lleva al hombre a constituir voluntariamente una sociedad. «Ese acto es ante todo un acto voluntario; recién secundariamente se trata de un acto “natural”» (20).

Sin duda se anuncian en este planteo las teorías contractualistas que se harán más conocidas en la época moderna.

(17) Cfr. *Cartas de Relación*.

(18) Cfr. Miehke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, cap. V, pág. 49.

(19) Tener presentes los problemas suscitados por ambos poderes que alcanzarán momentos muy tensos como el atentado de Anagni, el Concilio de Vienne y el traslado de la curia a Aviñón.

(20) Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, Madrid, Tecnos, 1989, I, 4, 3.

Marsilio no pretende seguir ninguna escuela. En su obra se notan las influencias de los averroístas, ghibelinos y de Dante, Nogaret y los galicanos, y, hasta de los valdenses. Su postura es de enfrentamiento al Papado.

A los fines de la teoría política resultan interesantes algunos planteos que realiza en la segunda parte de su obra en la que trata el tema del Estado. En concreto hemos considerado dos tesis, la de la soberanía popular y la de la unidad e indivisibilidad del poder supremo de la sociedad.

Nos interesa destacar que para este autor cuya obra fue ampliamente conocida en su época y tuvo gran influencia en los escritos y doctrinas posteriores, el principio ordenador de toda sociedad se encuentra en la voluntad común de todos los ciudadanos que deben tener como fin el bien superior que se encuentra por encima de todas las voluntades particulares.

Con respecto a la obra de Nicolás de Cusa analizamos su *Concordantia Catholica* y lo hacemos en lo que se refiere a su aporte a la doctrina política exclusivamente y, claro está, en relación a nuestras tesis.

Reseñamos brevemente su concepción filosófica para comprender mejor los conceptos que utiliza este autor y aplica a la esfera política.

Para Cusa el «consenso» es teológica y metafísicamente el constitutivo esencial de la sociedad. El representante de la comunidad es reconocido como señor porque los particulares en sí, dispersos, han sido hecho comunidad por el consenso.

Por otra parte, para Cusa, el «consenso», es también garantía de verdad objetiva, porque no es sólo fruto de un acto racional sino también de la acción divina. Si se ha alcanzado un consenso es porque los particulares han coincidido en algo que se encuentra por encima de sus diferencias y, para este autor, este «consenso» está libre de error porque reconoce en él la acción del Espíritu Santo.

El «consenso subjetivo» y la «concordancia general» se deben lograr, en la sociedad, mediante un pacto por el cual los ciudadanos se dan una autoridad común y se someten a ella. Sin un acuerdo de los interesados, pues, no era posible, a su entender, lograr legitimidad en el gobierno.

Casi resulta superfluo señalar la importancia que tuvieron las ideas de este pensador en la conformación de una nueva sociedad, como la de Nueva España, en la que se produjo una profunda renovación del espíritu cristiano y se concretó una obra hecha por todos.

Podemos decir con Miethke que la teoría de Nicolás de Cusa

«...anuda al mundo conceptual medieval con el de la modernidad» (21).

Los autores citados –tanto de la Antigüedad como de la Edad Media– eran del conocimiento de toda persona culta en su época y tuvieron gran peso en

(21) Miethke, J., *o. c.*, pág. 189.

la posteridad. No significa que sus ideas fueran aceptadas por todos pero sí implica que eran conocidas y estudiadas.

En este sentido conviene tener presente que estas disquisiciones y teorías tuvieron particular relieve en las cortes y en la curia de fines de la época medieval. Y se pueden apreciar sus aportes en las disputas entre el Imperio y el Papado, también, a nuestro entender, en América.

Y esto debido a la puesta en marcha de una política que hundía sus raíces en la tradición aristotélico-tomista pero que no dejaba de tener en cuenta planteos que intentaban solucionar los problemas concretos del enfrentamiento entre sociedades. En este sentido las teorías que intentaban obtener un consenso entre las partes y la política pactista, cobran nueva luz en Indias.

Es cierto que la realidad era distinta pero los conceptos a aplicar ya eran conocidos. Bastaba encontrar a los estadistas capaces de adaptar al Nuevo Mundo aquellos conocimientos que podían resolver el problema del enfrentamiento de dos sociedades que debían convivir en una sola a fin de constituir una nueva realidad con los elementos más ricos y representativos de cada una.

Pactos y consenso en América

En este sentido cobra importancia recordar el origen intelectual de los doce frailes que llegan a América y de aquellos que ya se encontraban en México.

De los franciscanos que llegaron en 1524 sabemos que diez habían realizado estudios de grado en la Universidad. Uno de ellos, incluso, Francisco Ximénez era doctor en Derecho Canónico, la disciplina que en el tema de nuestro análisis adquiere una especial significación como podrá verse en el capítulo II.

Además había tres franciscanos más en la ciudad que habían llegado en 1523 de los cuales uno era Johann Dekkers —Juan de Tecto— quien había sido durante catorce años profesor en la Universidad de París y era un gran letrado.

El otro era Pedro de Gante que realizó una tarea educativa que analizamos en el capítulo VIII, y que demuestra hasta qué punto este fraile, primo del emperador Carlos V, era un hombre de gran cultura.

Por su parte, el conquistador Hernán Cortés, había cursado estudios en la Universidad de Salamanca, aunque no los había completado. Su mayor riqueza constituía sin duda su amplia experiencia en Indias y una sagacidad y sentido de la prudencia política que asoman a cada paso.

De los hombres que lo acompañaban muchos no habían hecho estudios universitarios, pero, también ellos tenían experiencia del *gobierno* o *desgobierno* en Antillas. Sabían, porque en ello les iba la vida, lo que significaba no hallar la solución al problema al que se hallaban enfrentados.

De manera que los hombres que se aprestaban a realizar una tarea de acercamiento a los dirigentes mejicanos poseían conocimientos universitarios suficientes como para actuar con idoneidad ante una realidad difícil y compleja pero, además, poseían la experiencia suficiente y la necesidad imperiosa de poner por obra una nueva política que salvara la situación en que se hallaban que los obligaba a actuar con total y absoluto realismo. En este sentido nos ha parecido de esencial importancia el análisis del tema de la realidad como imposición insoslayable.

No cabe duda que los hombres que debieron regir esta primera etapa de la política americana dieron muestras de un gran sentido del realismo, que los alejó por igual del voluntarismo inconducente y de las teorías más o menos utópicas de imposible realización.

Por este motivo también hicimos especial referencia a Platón, un autor que no defiende las teorías pactistas pero que, ante una situación-límite, no duda en recurrir a ellas.

Nos referimos al desarrollo que hace Platón en el Libro III de *Las Leyes* al considerar la posibilidad de una nueva convivencia después de las catástrofes y diluvios habidos en la Antigüedad.

Para decirlo en términos más claros: Platón habló de un «pacto posible y necesario *post diluuium*». En Méjico se dio un «pacto real *post bellum*».

Es decir, que situaciones-límite llevaron a los hombres a reaccionar de manera análoga, ya que en ambos casos —teórico uno, inmerso en la realidad el otro— se buscó una forma de alcanzar aquellos valores compartidos que permitieran reconstruir la convivencia, si no como antes, sí de una manera que pudiera sobrellevarse. Que mereciera la pena ser vivida.

Hecho el estudio de las distintas posiciones que consideran que debió existir un pacto previo a la constitución de la sociedad, como origen del Estado, nos pareció que correspondía realizar un análisis de las características en sí de la teoría pactista o del contrato social con el objeto de verificar si los «Coloquios» podían integrar esa categoría.

En este sentido nos inclinamos por seguir al especialista español Perpiñá Rodríguez habida cuenta de que la presentación del tema que realiza contiene las peculiaridades de la cuestión que se encuentran en la mayoría de los autores estudiados e investigadores del tema.

Según afirma Perpiñá Rodríguez son cuatro los aspectos que deben tenerse presentes en la comprensión de las teorías pactistas o contractualistas.

En primer lugar que se trata de «un acto complejo o de unión, por el cual muchas voluntades con idéntico fin y los mismos intereses marchan paralelamente hasta aunarse en un resultado que favorece por igual a todos» (22).

(22) Perpiñá Rodríguez, A., *Teoría del contrato social*, Madrid, Rialp, 1981, pág. 415, 1.º col.

En segundo lugar, «que propiamente tampoco es social, sino político. Aunque la fórmula puede aplicarse a la sociedad en general, su intención más concreta es explicar o justificar la sociedad política, el Estado» (23).

Tercero, que debe hacerse una distinción del contrato social «en cuanto explicación histórica (cómo nació de hecho el Estado) y en cuanto justificación racional y abstracta de la institución (cómo debe hacer para tener legitimidad)» (24).

Por último cabe una diferencia entre el contrato social como «pacto de unión o asociación, que liga a todos los miembros del cuerpo político entre sí, y el pacto de subordinación, que los vincula al soberano, determinando la legitimidad de su poder y el correspondiente deber de obediencia» (25).

Como es obvio, la primera aclaración hace hincapié de manera directa en el tema en sí que estamos estudiando.

Este aspecto del contrato se contempla —a nuestro entender de manera clara y completa— a lo largo de los «Coloquios». En efecto, se trata, en definitiva (26), de «muchas voluntades con idéntico fin y los mismos intereses [que] marchan paralelamente hasta aunarse en un resultado que favorece por igual a todos».

Desde luego esto se puede afirmar a partir del momento en que se produce, por parte de los príncipes y sacerdotes mexicas, una aceptación del tema que más profundamente los dividía, el religioso (27), y en este sentido hay que tener en cuenta que esa cuestión llega, incluso, a dividirlos a los mismos mejicanos, como puede comprobarse en los índices explicativos que nos ha dejado Bernardino de Sahagún (28).

Por otra parte, si bien el acuerdo logrado en los «Coloquios» hace a la vida en la sociedad, es eminentemente político, precisamente porque hace a la explicación y justificación de la sociedad política, el Estado. En concreto, del Estado novohispano.

Con relación a la explicación histórica, a cómo nació de hecho este Estado, cabría hacer algunas consideraciones, tal vez muy obvias. Si bien se puede probar, fácilmente, que existía una sociedad política antes de la llegada de los conquistadores españoles y aun después, por ejemplo, en ese mismo año de 1524, también es cierto que la situación se había alterado de tal manera que había que comenzar de nuevo en muchos aspectos. Había que conformar una nueva *societas politica*, un nuevo Estado.

Y en este sentido entendemos que el intento de realizar un Coloquio entre

(23) Perpiñá Rodríguez, A., *o. c.*, pág. 415, 1.ª col.

(24) Perpiñá Rodríguez, A., *o. c.*, pág. 415, 1.ª col.

(25) Perpiñá Rodríguez, A., *o. c.*, pág. 415, 1.ª col.

(26) Una vez logrado el acuerdo básico.

(27) *Coloquios* (en adelante *Coll.*), manuscrito vaticano publicado por Durán, J. G., *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (siglos XVI-XVIII), Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984, tomo I, cap. 21.

(28) *Coll.*, cap. XVI.

las partes interesadas para alcanzar un acuerdo nos coloca en la línea de lo que es un contrato, de acuerdo a esta caracterización.

En este sentido hay también una identificación plena con la exposición vertida por Platón en el libro III de *Las Leyes*.

Al detenernos en la consideración de que el contrato social, o, contrato político, explica o justifica la sociedad política nos encontramos con que en Méjico, es evidente que se buscaba la legitimidad. Una legitimidad tal que permitiera vivir y convivir a pueblos tan ajenos entre sí en una situación de mutuo respeto más o menos aceptable.

Con relación al contrato social como acuerdo *inter pares* y como contrato con un soberano, en el caso de Méjico, sus autoridades ya habían reconocido como emperador a Carlos V, de manera tal que en este sentido el tema no entraba en discusión.

Sí era necesario convalidar títulos en el lugar y en la sociedad en que se encontraban.

Cortés, desde un primer momento había reconocido el señorío de aquellos príncipes que se le habían aliado. Una vez al frente del «Imperio» escribe a Carlos V su idea de mantener en sus puestos a los príncipes indígenas —aztecas o de otro origen— como medida política que consideraba necesaria (29). Esto implicaba, además, la concepción de un modelo político que no podía surgir de un acto de fuerza dada la situación imperante y sus peculiaridades.

De acuerdo a la caracterización de pacto político o contrato social que hemos analizado y a la concepción pactista de la antigüedad; y en base a lo planteado con relación a las ideas medievales de consenso, concordia y de pacto político de Johannes Quidorf, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, y teniendo en cuenta la consideración que hace Platón en el libro III de *Las Leyes* podemos afirmar que el texto de los «Coloquios» es un pacto. Encuadra perfectamente en las caracterizaciones que hemos analizado y además se continúa en la práctica histórica.

Nos pareció necesario detenernos en el análisis de considerar quién era el más fuerte en esos momentos en Méjico. Y la respuesta no favorece a Hernán Cortés como podrá apreciarse en los capítulos I y IV. Lo cual es un motivo más para explicar la búsqueda de un acuerdo.

Llegados a este punto demostramos que si bien el conquistador y los frailes buscaron ese acuerdo también lo plantearon los dignatarios mejicanos en estos «Coloquios».

Lo dice con claridad uno de los sacerdotes náhuas: «Conviene con mucho acuerdo y muy despacio mirar este negocio, señores nuestros» (30).

(29) Cfr. D. C., «Carta Reservada al Emperador» de Octubre de 1524.

(30) *Coll.* pág. 342.

En los «Coloquios» se logra ese acuerdo que resultaba indispensable para la elaboración de la política futura. Y constituyó un verdadero acuerdo social en el que tuvieron cabida todas las facetas de la vida humana. Un verdadero contrato social que, como analizamos en el capítulo VIII, se llevó a cabo en todas las esferas: lingüística, educativa, legal y lo que podríamos llamar, con nombre moderno, promoción humana.

Entendemos que no es poco mérito de la política de la Corona haber comprendido que nada temporal, meramente «canjeable» podía ser la clave de ese Pacto. No se trataba de una contraprestación. No se llegó a un acuerdo simplemente para que una parte lograra un beneficio.

Se buscó y se examinó durante mucho tiempo, la manera de encontrar un elemento que fuese el «hacedor» de la nueva sociedad. Algo que para ambas sociedades enfrentadas tuviera validez, algo que fuera superior a ellas. Y ese punto de aceptación se encontró en la fe que ambos pueblos poseían.

Valoramos de manera especial, pues, el factor religioso que no fuera desdeñado por ninguno de los autores clásicos de la Política anteriores a los «Coloquios» (31).

Queda en evidencia, en los capítulos I, V, VII y VIII, que el Pacto apunta a promover un Bien Mayor. La justicia del pacto apunta a un bien mayor por cuanto lleva a la organización de una sociedad más justa. Y esto se puede apreciar en el capítulo VIII en el que se analiza la obra realizada al amparo del acuerdo logrado en los «Coloquios».

Es decir, que el tema del Bien Común y del Bien Mayor a promover con este pacto está presente en él y en todos los hechos posteriores a los que considero una unidad con lo pactado, pues son su sello.

Lo central de este pacto es su base religiosa que influye en la moral y que sirve de ancla filosófica de lo que se hará desde ese momento en más.

Consideramos como un aporte a la teoría política la corroboración de la «necesidad» de la existencia de un valor superior reconocido por ambas partes —en este caso la fe— para que pueda cobrar vigencia un «pacto social».

En una palabra, para aquellas sociedades que se encuentran en situaciones similares de obligada convivencia, es posible lograr un acuerdo que posibilite esa vida en común sin que se produzcan quiebras y enfrentamientos continuos, siempre y cuando existan valores superiores aceptados por ambas partes como tales. Si se encuentra un valor superior al que las partes en cuestión acepten existe la posibilidad de concretar un proyecto de convivencia política.

En caso de no existir ese valor superior se corre el riesgo —y los ejemplos abundan— de que una de las sociedades —la derrotada— se encierre a sí misma y guarde mientras pueda —de puertas adentro— todo lo que tiene por más caro, sus usos, costumbres, tradiciones, su idioma, su fe. En estos casos, cuando cesa

(31) Cfr. Platón, Aristóteles, Cicerón y los autores de la Edad Media.

la imposición o cuando se produce la posibilidad de manifestar su idiosincrasia esa sociedad no hesita y muestra lo que no ha dejado de ser nunca. Vemos su identidad que pudo quedar escondida bajo el disfraz impuesto por el pueblo conquistador.

En este sentido las manifestaciones de los «nacionalismos» de la ex URSS, en los últimos tiempos, son particularmente demostrativas.

Ahora bien, este pacto que se realiza en 1524 se continúa en la práctica histórica.

Si analizamos estos casi cinco siglos podremos ver que en más de una ocasión, al desconocerse el pacto con su consiguiente sello —su obra—, se produjo una «explosión». Hubo una ruptura, una quiebra de la paz social.

No se pudo mantener la convivencia lograda a raíz de los «Coloquios» y de la labor desarrollada como producto de ellos. Esa labor de «todos con todos» que hace tan peculiar la conformación político-social hispanoamericana. Tan democrática en el sentido —no liberal del término, sino etimológico. Tan hecha por el pueblo. Por todo el pueblo. Porque la obra desarrollada que es parte inherente de este pacto, como veremos en el capítulo VIII, fue realizada por todo tipo de personas: desde el macehual al noble castellano, desde el dignatario indígena al último soldado español.

Si Hispanoamérica se ha visto privada de la vivencia política de una verdadera democracia por la raigambre pseudoliberal de la que se le impuso por la fuerza en el siglo XIX, no puede desconocerse que existió en su origen, y aflora en numerosas oportunidades, esa otra democracia, la de los primeros tiempos. La de la tarea en común sin reparar en títulos o señoríos aun a pesar del gran respeto a la autoridad que siempre tuvo tanto el indio como el español. Claro que ellos en el siglo XVI y XVII —en menor medida en el XVIII— tuvieron frente a sí autoridades que por su valor moral imponían un respeto que ya en los siglos XIX y XX debió trocarse, en líneas generales, en obediencia al más fuerte para decirlo en pocas y penosas palabras.

El Pacto surgido en 1524 no fue coyuntural. No fue provisorio. Fue para organizar definitivamente la sociedad que se resistía a una organización impuesta que le era ajena. Fue «definitorio».

Es decir, fue para darle una forma, un cauce para que la misma sociedad adquiriera los contornos que deseara y con su esfuerzo pudiera abrirse paso en una tarea mancomunada.

Los «Coloquios» que analizo en esta investigación constituyen el cauce de la organización política de esta nueva sociedad.

Los «Coloquios» no se realizaron para poder convivir en ese momento. Lo prueba la política centenaria de Castilla (ver capítulo I) y lo prueban los hechos a los que dio lugar y que conforman un todo con este pacto como lo demostramos en el capítulo VIII.

Fue fundacional porque se construyó algo nuevo, para que todos pudieran vivir y, lo que es más encomiable aún, convivir.

Algo que selló una idiosincrasia y nos permitió adquirir identidad de hispanoamericanos (32).

El acuerdo religioso alcanzado en los «Coloquios» de 1524 da lugar a un comportamiento moral y por ende a una actividad política que posibilita la construcción de una nueva realidad que ya no será ni la azteca ni la española. Como resultado, pues, del Acuerdo y de la obra realizada, que, insisto constituyen una unidad, resulta una identidad sociopolítica que perdura con rasgos reconocibles hasta el día de hoy, 470 años después.

Por este motivo los «Coloquios» constituyen a mi entender un pacto político. Un verdadero acuerdo social, un contrato religioso del que se deriva una forma de convivencia que aspira al bien común y a la instauración de una sociedad justa.

Por último presentamos los principales logros de los «Coloquios».

Me ha parecido prudente, por razones de espacio, centrar el análisis del alcance del pacto (33) en cuatro aspectos fundamentales en la vida de toda sociedad.

Un tema es el de la comunicación. Entiendo que los convencionalismos a los que llegan los protagonistas en la escritura son posiblemente lo más llamativo y sorprendente de este encuentro entre pueblos tan disímiles. Me pareció más práctico a la hora de las explicaciones transcribir algunos «glifos» nahuas adaptados a esa escritura-idioma de transición que se inventaron el mejicano y el español para entenderse y que podríamos llamar en forma amplia testero-amerindio.

Esta escritura *ad hoc* que no era náhuatl ni español es una contundente demostración de lo que significaba la voluntad de la dirigencia acompañada por el pueblo para llevar adelante un proyecto de tamafía envergadura.

La legislación recibió los efectos del acuerdo y reflejó un cambio que dio la posibilidad de construir una sociedad con una base de justicia razonable.

En la legislación quizá se noten de manera más rápida los cambios producidos. El tema del Bien Común y el Bien Mayor a promover con este Pacto se encuentra presente en toda ella.

El pueblo azteca, que había llegado a un ritualismo vacío de significación que se traducía en sacrificios humanos permanentes —censurados por los pueblos de indígenas con un sentido religioso más claro— abandonan esas prácticas en virtud de la aceptación de un Bien Supremo.

(32) No se analiza aquí la situación de Brasil de manera que el vocablo adecuado es hispanoamericano. No latinoamericano que implicaría un análisis más amplio que excede los límites de este trabajo. Téngase en cuenta que las coronas de España y Portugal sólo estuvieron unidas varias décadas después y por poco tiempo.

(33) Los «Coloquios» son analizados en su totalidad, párrafo a párrafo.

La legislación, por otra parte, no se limitó a censurar actos reñidos con la moral, sino que construyó un andamiaje que permitió la instalación de una sociedad más justa.

Ahora bien, dado que la legislación indiana del siglo XVI ha sido muy estudiada, nos ha parecido –para evitar repeticiones– centrarnos en momentos claves de la relación entre la Corona de Castilla y América: la suspensión de la Conquista por las denuncias de abusos perpetrados contra los naturales, el trato de igual a igual entre el Emperador y los Señores indígenas y la «extradición» de los españoles que hubieran delinquido que plantea Carlos V a los dignatarios aztecas para que ellos hicieran justicia. Todo esto con una referencia al marco en que se formalizan estos hechos: la discusión por los Justos Títulos.

Abordamos además un tema que hemos denominado con terminología contemporánea: promoción humana. En ella se encuentra desde la creación de pueblos hasta la instalación de hospitales.

Dejamos claro, en cada uno de estos «pilares» de toda sociedad y del acuerdo en sí, que el resultado de la acción desarrollada fue obra del «común». No imposición de las ideas españolas aunque éstas tuvieran su peso. En algunos casos, como en éste, sin duda el aporte occidental es importante. En el mundo azteca no se conocían instituciones de «bienestar» o de buen trato al enfermo, por ejemplo. Pero no puede desconocerse el aporte azteca. En este sentido el conocimiento de la medicina indígena, por dar un ejemplo, fue de vital importancia hasta el punto de quedar su enseñanza incorporada en la universidad de la ciudad de Méjico.

Otro tema de singular importancia es el de la educación. Necesario para este proyecto sin duda. La confluencia de dos civilizaciones con sus culturas y riquezas intelectuales, entre las que destacaban la forma de transmisión de las mismas, llevó a los sabios nahuas (tlamatzinime) y a los frailes a adaptarse de tal modo que los «calmenac» aztecas –algo semejante a la escuela castellana– pudieran albergar los conocimientos occidentales y servir de centro cultural de simbiosis intelectual.

La capacidad intelectual y las tradiciones y costumbres hicieron que el mexicatl se adaptara casi más rápido que sus maestros a los nuevos estudios. Son numerosos los ejemplos que demuestran hasta qué punto los aztecas habían aprendido los idiomas, en especial el latín, y, cómo ayudaban a sus profesores a descifrar ese enigmático mundo de la toltecayotl.

Éstos son los temas sobre los que centro el análisis de la obra realizada: comunicación, legislación, «promoción humana» y educación.

No hubiera tenido sentido nada de lo expuesto hasta aquí si hubiera quedado reducido a una mera manifestación de voluntarismo político. Aquí al querer siguió el hacer, tal vez, porque en esa época, a muchos hombres de la meseta del Anáhuac les importaba que a su ser siguiera su hacer.

En el capítulo IX verificamos la vigencia del Pacto a través de los siglos. Para ello analizamos aquellos temas que consideramos claves en la vida política de Méjico y que pusieron a prueba la existencia misma del acuerdo logrado en el Anáhuac en 1524. Los ejemplos que hemos seleccionado son por sí mismos válidos y suficientes para comprobar nuestra tesis: la expulsión de la Compañía de Jesús y la reacción popular (1767), la Independencia (1810), la Revolución Mejicana (1910), la Guerra de los Cristeros (1926), los sucesos de Chiapas (1994).

Entiendo que con esto queda demostrado el aporte al surgimiento de una nueva sociedad. Esta es la teoría que extraigo de este trabajo en el que intento probar que la hispanoamericana es una sociedad que por sus mismas connotaciones de sociedad mestiza necesita permanentemente del pacto para subsistir. El pacto, los «Coloquios», la hizo posible, su quiebra nos lleva a la disolución de esta sociedad.

No quiere decir que siempre deba existir tal cual se la pactó.

Éste fue un pacto que apuntó a conformar la esencia de una sociedad. Puede variar su existencia, sus aspectos externos, pero, difícilmente pueda lograrse un desconocimiento de aquellos valores que fueron considerados tan altos por todos los protagonistas de esta situación inédita, que los llevó a una construcción social y política de relieve extraordinario.

Pocas veces en la historia de los pueblos un conjunto de hombres, de pueblos encontrados, lograron organizar una comunidad de tan larga vida. Sería poco científico considerarlo mera casualidad. Si ello ocurrió fue porque supieron seleccionar los elementos que debían servir de cimientos a esta obra de arquitectura política sin duda digna de admiración.

Decíamos que no necesariamente siempre deba existir el «pacto» tal cual se lo pactó.

Puede haber cambios. Pero es necesario tener presente siempre que esos cambios deberán apoyarse en un consenso real del pueblo y un accionar conjunto de dirigentes y población en la construcción del nuevo intento.

Para ello, sin duda, habrá que encontrar —de acuerdo a nuestro planteo— ese valor aceptado por todos y que en 1524 fue la fe. Sin duda es difícil para los dirigentes actuales la propuesta porque no está claro que exista para todos un valor común.

Y tampoco se ve que exista voluntad de dialogar en serio para convencer, o mejor aún, para convencerse. Tal vez porque exista el convencimiento de que los caminos de los dirigentes y el pueblo ya se encuentran demasiado separados como para intentar un acercamiento.

Por último dejo aclarado que los pactos pueden ser desconocidos o traicionados por los dirigentes pero no necesariamente por el pueblo y que es ese pueblo el que mantiene en pie a la sociedad y no sus dirigentes advenedizos.

Con esto dejo abierta la posibilidad de realizar una investigación profunda sobre el tema de las razones que llevan al fracaso de un acuerdo.

En este sentido me ha parecido necesario hacer referencia a los «acuerdos» de Chiapas. Me pregunto si la confirmación de una sociedad más justa, sencillamente, más justa, no hubiera evitado ése y los próximos Chiapas, que veremos en un futuro no muy lejano seguramente.

Esto ha sido incluido también a modo de comparación con aquel «pacto» que no he dudado en considerar fundacional. Sin duda la quiebra de ese pacto ha dificultado la marcha y resquebrajado la justicia que se intentó instalar para siempre desde esos albores de la nueva sociedad.

En la medida en que se comenzó a desconocer ese pacto la injusticia se adueñó de Méjico y se convirtió en una macabra costumbre. Pero la idiosincrasia popular supo sobrellevar la situación porque se apoyó en valores superiores que le permitieron salir adelante.

Hasta cuándo sucederá esto es algo que debería preocupar a los dirigentes. Pero por ahora parecen más ocupados en parodiar los «Coloquios» de 1524, aun sin saberlo, para dar la sensación de apertura al diálogo, para ganar tiempo o sencillamente, para durar más en el poder. Tristes razones, por cierto.

Por último, en las conclusiones sintetizo la tesis que entiendo queda debidamente comprobada.

El origen de la sociedad política mejicana se originó en un pacto que fue realizado por los representantes de los mejicanos, españoles y miembros de la Iglesia en base a un acuerdo en la cuestión que les era fundamental: la religiosa.

Una vez que las partes aceptaron la religión cristiana —el pacto religioso— con sus obras, dieron paso a la configuración del pacto político. Sus conclusiones quedaron escritas, en forma bilingüe —náhuatl y castellano— en los «Coloquios».

El texto que se conserva de 1524 y que analizamos constituye el documento original de dicho acuerdo y permite afirmar que los «Coloquios» constituyen el pacto político o contrato social escrito más antiguo de que se tenga noticia, habida cuenta de que el del «Mayflower» es de 1620.

Metodología

Desde el punto de vista metodológico me he ceñido al análisis de un caso particular porque creo que como modelo será útil para futuros trabajos que estudien el surgimiento de sociedades de características similares y como referente para resolver la situación de comunidades enfrentadas que deben convivir en un mismo hábitat y configurar una sola sociedad.

En este sentido la situación de inestabilidad política de Europa del Este sería motivo suficiente para justificar el intento. De todos modos es un trabajo hecho en Latinoamérica que por cierto apunta mucho más a abordar nuestros problemas. Sin embargo el rigor de la investigación no limita el trabajo para una sola área.

Hemos consultado las pocas ediciones del texto y trabajado sobre la versión castellana del manuscrito vaticano y las diferentes interpretaciones en náhuatl. Las diferencias de interpretación con respecto al significado de algunas expresiones en ese idioma nos han obligado a cotejar permanentemente las diferentes versiones. Nos referimos a las de Zeila Nuttal -1927 y 1944-, Walter Lehmann, Klor de Alva, León-Portilla y Christian Duverger. Hemos tenido presente de manera especial los estudios de Joaquín García Icazbalceta por considerar que es un clásico en cualquier estudio sobre el Méjico del siglo XVI.

Nos interesa destacar que todos estos estudios enfocan el texto con interés lingüístico y en el caso de León-Portilla, en especial, con un afán filosófico por desentrañar los secretos de la toltecayotl, la toltequidad.

Ninguno de ellos lo analiza desde un punto de vista político con miras a extraer conclusiones de tipo teórico para la filosofía política y pautas de acción para la praxis como ha sido nuestra intención.

Hemos hecho un análisis exhaustivo del manuscrito párrafo a párrafo y así lo presentamos en los capítulos IV, V, VI y VII. Nos ha parecido lo más correcto dados los problemas que ocasiona un texto redactado en un castellano antiguo y además poco conocido. Preferimos transcribir la documentación en la que nos basábamos cuando era novedosa o de poca difusión. En otros casos nos hemos remitido a señalar su origen.

Hemos respetado el discurso azteca y hecho lo posible para dar las explicaciones de acuerdo a su idiosincrasia no sólo en cuanto a sus planteos y respuestas sino también en relación a lo que podían comprender de las expresiones castellanas. Esto puede apreciarse en los comentarios de los capítulos expositivos del manuscrito.

El discurso mexicana da la impresión de formar círculos concéntricos que a modo de espiral avanzan desde la periferia hasta el centro y es allí donde ubican su pensamiento. Todo lo demás es un adorno que puede confundir porque es muy considerado y hasta parece obsecuente, pero, al llegar al centro, y casi de sorpresa, exponen su idea con un laconismo que sorprende. Como si en ese espiral, en ese último círculo, ya no quedara lugar para expresar nada más.

Con respecto al idioma náhuatl, en primer lugar creí poder guiarme con las pocas traducciones del texto que existen. Una vez que profundicé en el estudio del significado de algunos términos -compuestos siempre y enriquecidos por una modalidad muy alejada a la del castellano- se me impuso la necesi-

dad de conocer más a fondo el idioma y la filosofía de vida que el mismo encerraba.

No soy experta en idioma náhuatl pero he estudiado y cotejado las versiones de los «Coloquios» que analizo, en profundidad. Además he leído y tratado de penetrar el verdadero significado que tenían para los mexica algunos términos que reciben diversas interpretaciones.

En este sentido no puedo dejar de destacar la labor admirable del doctor Miguel León-Portilla y su equipo de colaboradores. Si bien he tenido en cuenta otras versiones —la de Klor de Alva y Duverger, por ejemplo—, me he respaldado en su autoridad en cuanto a la toltecayotl, la toltequidad, que es parte de mi estudio.

Esto no significa que en algún pasaje, en concreto en el capítulo VII, en la respuesta de los mejicanos, no se hayan presentado algunas diferencias de opinión. Las mismas se encuentran debidamente fundamentadas (34).

Las versiones en castellano y en náhuatl presentan diferencias que en algunos casos son de significación. Por esta razón, también, es importante tener presente el análisis detallado del texto original.

En la interpretación me basé siempre en el análisis de ambas versiones y aclaré cuanta vez fue menester las diferencias, que son abundantes, entre el texto en náhuatl, más rico, y el castellano, más sobrio.

Hemos profundizado en la interpretación filosófica de la mentalidad nahua. Consideramos que era la única forma de poder comprender el verdadero significado de sus respuestas y planteos. En este sentido el conocimiento de la religión azteca nos permitió no dudar a la hora de decidir sobre la interpretación de uno de los pasajes de estos «Coloquios»: la de la negativa a abandonar a sus dioses aunque eso les significara la muerte.

No compartimos la interpretación resignada y derrotista que algunos autores han dado a su respuesta. En el capítulo VI se podrá apreciar la razón por la que nos inclinamos por una interpretación que reivindica el coraje y la lealtad de los sacerdotes mexicas a sus dioses.

Sin duda, en la sobriedad del escrito hay menos palabras de las deseadas. Sin embargo a partir del capítulo X de los «Coloquios» los argumentos de los frailes no sólo desarticulan la religión azteca sino que consolidan la cristiana. Entendemos que a partir de ese momento sí comienza a desmoronarse el Imperio azteca. Un par de años después de la caída de su ciudad imperial, Méjico-Tenochtitlán.

Es necesario, sin embargo, tener muy claro que los indígenas no apostataron: se convirtieron.

(34) León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, Méjico, ed. Mapfre-FCE, 1992. En esta obra el autor atempera, en parte, su posición mantenida durante décadas con relación a la respuesta de los aztecas al planteo de los frailes en los «Coloquios».

Por último en las conclusiones sintetizo la tesis que entiendo queda debidamente comprobada y que significa un aporte tanto a la teoría política como a su praxis.

- De acuerdo a la caracterización de pacto político o contrato social que hemos analizado y a la concepción pactista de la Antigüedad; y en base a lo planteado con relación a las ideas medievales de consenso, concordia y de pacto político de Johannes Quidorf, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, y teniendo en cuenta la consideración que hace Platón en el libro III de *Las Leyes* podemos afirmar que el texto de los «Coloquios» es un pacto. Encuadra perfectamente en las caracterizaciones que hemos analizado y además se continúa en la práctica histórica.

El texto de los «Coloquios» constituye un pacto político por cuanto se forja entre pueblos que se encuentran enfrentados en un mismo habitat y deciden, después de algunos años sin hallar solución válida para la convivencia, organizar una sociedad de común acuerdo.

- Este pacto pudo concretarse porque se basó en un valor superior, en un Bien Superior, que fue reconocido por todos los miembros de las sociedades presentes. Ese valor superior del que se derivarían todos los demás bienes era, tanto para los habitantes de la meseta del Anáhuac como para los castellanos, Dios. Y dado que creían en distintos dioses los «Coloquios» constituyeron, en principio, un acuerdo en un solo y único Dios, una sola y única religión.

Ese Dios y esa religión que fue aceptada por los dignatarios civiles y religiosos aztecas fue la cristiana.

- Concluido el acuerdo en la que era cuestión fundamental para ambos pueblos lo que se realiza es la construcción de una nueva sociedad.
- Esta nueva forma de vivir no será a la española —algo que por el imperio de la conquista pudo haber impuesto Castilla— ni la azteca, sino una simbiosis racial y cultural que habrá de constituir la idiosincrasia mejicana y, por extensión —podemos considerarla también—, hispanoamericana.
- Es evidente que de estas «pláticas» y de la documentación oficial que los rodea surge un verdadero «contrato religioso» y «moral», que es el que, a la postre, con la labor desarrollada por todos los protagonistas de los mismos, se convierte en un verdadero «contrato social», para aplicarle un nombre de raigambre política posterior, que posibilita la concreción de una nueva «polis».

De esta manera, quedarían estos «Coloquios» como el primer documento escrito de esta índole, muy anterior al que se consideró siempre como el primero: el de los Padres Peregrinos, del siglo XVII.

