

CARLOS A. JÁUREGUI
DAVID M. SOLODKOW

ENSAYOS DE CULTURA DE LA COLONIA

Bartolomé de las Casas
y el paradigma biopolítico
de la modernidad colonial

• PARECOS Y AUSTRALES. •



BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
Y EL PARADIGMA BIOPOLÍTICO
DE LA MODERNIDAD COLONIAL

CARLOS A. JÁUREGUI
DAVID M. SOLODKOW

Iberoamericana • Vervuert
Universidad de los Andes • 2024

PARECOS Y AUSTRALES
Ensayos de Cultura de la Colonia

28

«Parecos de nosotros los españoles son los de la Nueva España, que viven en Síbola y por aquellas partes», dice Francisco López de Gómara, porque «no moramos en contraria como antípodas», sino en el mismo hemisferio. «Austral» es el término que adoptaron los habitantes del virreinato del Perú para ubicarse. Bajo esas dos nomenclaturas con las que las gentes de Indias son llamadas en la época, la colección de «Ensayos de Cultura de la Colonia» acoge aquellas ediciones cuidadas de textos coloniales que deben recuperarse, así como estudios que, desde una intención interdisciplinar, desde perspectivas abiertas, desde un diálogo intergenérico e intercultural traten de la América descubierta y de su proyección en los virreinos.

Directores

ROLENA ADORNO, *Yale University, New Haven*; JUDITH FARRÉ, *CSIC-CCHS, Madrid*; PAUL FIRBAS, *SUNY at Stony Brook*; MARGO GLANTZ, *Universidad Nacional Autónoma de México*; ROBERTO GONZÁLEZ-ECHEVARRÍA, *Yale University, New Haven*; ESPERANZA LÓPEZ PARADA, *Universidad Complutense de Madrid*; RAÚL MARRERO-FENTE, *University of Minnesota Twin Cities, Minneapolis-Saint Paul*; JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, *Tufts University, Medford*; LUIS MILLONES, *Colby College, Waterville*; CARMEN DE MORA, *Universidad de Sevilla*; ALBERTO PÉREZ-AMADOR ADAM, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México*; MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México*

Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial

CARLOS A. JÁUREGUI
DAVID M. SOLODKOW



Universidad de
los Andes
Colombia

IBEROAMERICANA • VERVUERT
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES • 2024

Obra galardonada con un accésit del
III Premio de Ensayo Hispánico Klaus D. Vervuert

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación.

Publicación del Proyecto de Investigación I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación “Fuera de Sitio. Transferencia material y Redes letradas en los virreinos de América” (referencia PID2020-117546GB-I00)

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sin ObraDerivada 4.0 Internacional. Para más información consulte: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Los términos de la licencia Creative Commons para la reutilización no se aplican a ningún contenido (como gráficos, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación de acceso abierto y puede ser necesario obtener un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y obtener el permiso corresponde exclusivamente a la parte que reutiliza el material.

Derechos reservados

© Carlos A. Jáuregui y David M. Solodkow

De esta edición

© Iberoamericana, 2024

Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid

Tel.: +34 91 429 35 22

© Vervuert, 2024

Elisabethenstr. 3-9 - D-60594 Frankfurt am Main

Tel.: +49 69 597 46 17

© Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura, Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm, oficina 202 - 111711 | Bogotá, Colombia

Tel.: +57 601 339 4949, ext. 3689

info@iberoamericanalibros.com

www.iberoamericana-vervuert.es

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

ediciones@uniandes.edu.co

ISBN 978-84-9192-448-7 (Iberoamericana)

ISBN 978-3-96869-611-9 (Vervuert)

ISBN 978-3-96869-612-6 (pdf)

ISBN 978-958-798-768-3 (e-book)

DOI: <https://doi.org/10.31819/9783968696126>

Depósito legal: M-22795-2024

Diseño de cubierta: Rubén Salgueiros

Impreso en España

Índice

Abreviaturas bibliográficas	7
Lista de imágenes.....	9
Agradecimientos y notas sobre los capítulos.....	13
Biopolítica colonial	17
1. ¿Bio-qué?	20
2. Población y trabajo-vivo	22
3. Disciplina, soberanía y gubernamentalidad.....	30
4. Biopoder o la articulación anatomo-biopolítica	37
5. El paradigma biopolítico.....	39
Capítulo I: Metal, vida y ley	65
1. La fiebre aurífera.....	66
2. La <i>repartija</i> encomendera.....	82
3. Crisis de la remesa.....	107
4. Hecatombe demográfica o “la vendimia de la pestilencia vastativa”.....	117
5. Los <i>remiendos</i> de Burgos.....	138
6. La <i>pietosa crudeltá</i> y el desafío biopolítico.....	157
Capítulo II: Reforma agraria y minera	163
1. La reforma del <i>repartimiento en encomienda</i>	166
2. La modernidad agromestiza.....	172
3. Pneumopolítica y evangelización	177
4. El infierno de las minas	181
Capítulo III: <i>Hacer trabajar</i> . Paradojas necropolíticas	191
1. El modelo reproductivo de la vida	193
2. “¡Que coman los indios!”. Vida, sustento y trabajo	199

3. <i>Secuestro salvífico</i> . Desplazados, refugiados y salvajes	205
4. El remedio más amargo. La esclavitud en favor de los indios	213
Capítulo IV: El Hospital del Rey (1516) y el problema colonial de la salud	223
1. El rey médico y la soberanía sanitaria.	224
2. Precariedad hospitalaria y tradición caritativa.	228
3. El hospital cruciforme	238
4. El Hospital del Rey y la salud indígena.	250
Capítulo V: La reforma y el debate de la vida (1517-1518). Libertad, trabajo y colonialismo	273
1. Reforma cisnerolascasiana.	274
2. El gobierno inane. Los jerónimos y la realidad	286
3. Debate de la reforma. Vericuetos de una biopolítica reaccionaria	307
4. La vecindad encomendera.	319
5. Reformar y poblar. Las excepciones al <i>hacer vivir</i>	323
6. El <i>parecer</i> de los indios.	338
Capítulo VI: La pacificación “pacífica”. Tierra firme, colonización y desastre.	355
1. La prosperidad de papel (1518)	359
2. Olvidar las islas y empezar de nuevo (1519).	367
3. Los <i>riquísimos ostiales</i>	373
4. Pactos fáusticos para Tierra Firme	383
5. Los remedios a lo irremediable, o donde van a morir las utopías	392
Bibliografía	401
Índice analítico.	423

Abreviaturas bibliográficas

CDI: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista 1864-84

HI: *Historia de Indias* de Bartolomé de las Casas

IJ: “Instrucciones dadas a los PP. de la Orden de San Jerónimo para la reformatión y gobierno de las Indias”, 3 de septiembre de 1516

MGI: “Memorial acerca del gobierno de los indios” de 1517, atribuido a Reginaldo Montesinos y Bartolomé de las Casas

MR: “Memorial de remedios para las Indias” de 1516, Bartolomé de las Casas

MRII: “Memorial de remedios para las Indias” de 1518, Bartolomé de las Casas

MTF: “Memorial de remedios para Tierra Firme” de 1519, Bartolomé de las Casas

RR: “Representación hecha al rey [*i. e.*, a los regentes Cisneros y Adriano] por el clérigo Bartolomé de las Casas, en que manifiesta los agravios que sufren los indios” de 1516 (“Representación a los regentes Cisneros y Adriano” también conocida como “Memorial de los agravios y sinrazones”)

Lista de imágenes

Ilustraciones

- Ilustración 1. Minería en los placeres, en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, 1535 (fol. 66r.). Cortesía de la James Ford Bell Library, University of Minnesota 80
- Ilustración 2. Esclavos negros lavando oro en Veragua (Panamá), en Anónimo, *Histoire Naturelle des Indes o Drake Manuscript*, ca. década de 1590 (fol. 100r.). Tinta y acuarela. Cortesía de The Morgan Library & Museum. 81
- Ilustración 3. Theodor de Bry, Esclavos africanos en un trapiche del siglo XVI, en *Americae pars quinta*, 1595. Grabado. Cortesía de la New York Public Library. 113
- Ilustración 4. Suicidio de los indios de La Española, en Girolamo Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo*, 1565. Reproducido en Samuel Hazard, *Santo Domingo, Past and Present: With a Glance at Hayti*, 1873. London: S. Low, Marston, Low y Searle, p. 39 119
- Ilustración 5. Plano y fachada del hospital de San Nicolás de Bari, Santo Domingo, en “Testimonio de la fábrica y fundación del Hospital de San Nicolás de Vari...” remitido por el arzobispo de Santo Domingo, con informe, el 24 de agosto de 1783. AGI MP-Santo Domingo 487 232
- Ilustración 6. Plano del Hospital del Rey. Diseño de Carlos A. Jáuregui. 236
- Ilustración 7. Gaetano Cambiagi (stampatore granducale), plano del Ospedale di Santa Maria Nuova. Regolamento

dei Regi Spedali di Santa Maria Nuova e di Bonifazio, 1789. Florencia	240
Ilustración 8. Stefano Buonsignori, detalle de la “Pianta di Firenze”, 1594	241
Ilustración 9. Antonio Averlino, Filarete, plano del Ospede- dale Maggiore de Milán, en <i>Trattato di architettura</i> , 1454	242
Ilustración 10. Savoy Hospital, Londres. Cortesía de la Wellcome Library, Londres	243
Ilustración 11. Plano de la planta baja del Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, en Víctor Grande Nieto, “Métrica y arquitectura del Hospital de los Re- yes Católicos en Santiago de Compostela”	244
Ilustración 12. Hospital de los Reyes de Santiago, ca. 1935. Cortesía de la Wellcome Library, Londres	245
Ilustración 13. Hospital de la Santa Cruz de Toledo, centro de la cruz, ca. 1935. Cortesía de la Wellcome Library, Londres	246
Ilustración 14. Planta del Hospital Real de Granada. Ale- jandró Giraldo Gil. Basado en un plano de Francisco Prieto Moreno	248
Ilustración 15. Ataque al fuerte de Navidad, en Antonio Herrera, <i>Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar océano</i> , vol. 1, 1601. Detalle de la portada. Cortesía de la University of Notre Dame, Rare Books and Special Collections	342
Ilustración 16. Batalla de Jáquimo (1495) entre las fuerzas de Guarionex y del Almirante, en Antonio Herrera, <i>Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar océano</i> , vol. 1, 1601. Detalle de la portada. Cortesía de la University of Notre Dame, Rare Books and Special Collections	345
Ilustración 17. <i>Cassia Fistula</i> , en Francisco Manuel Blan- co, <i>Flora de Filipinas</i> [...], Lámina 120, 1880-83	366
Ilustración 18. Pesca y tráfico de perlas en Cubagua, en Theodor de Bry, <i>Americae pars quarta</i> , 1594. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University	379

Gráficas

Gráfica 1. La remesa de oro de Santo Domingo en castellanos o pesos de oro (1503-1522). Promedio entre 1503-1514: 42.974; en 1515: 28.000; y en 1516: 15.500	110
Gráfica 2. Catástrofe demográfica en La Española (1494-1519)	125
Gráfica 3. Rescate e incorporación colonial de los lucayos	210
Gráfica 4. Remedios en las “Instrucciones a los jerónimos”, 1516	279

Mapas

Mapa 1. Cacicazgos de La Española. Representación especulativa basada en Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas	121
Mapa 2. La Española según Andrés de Morales (1508), en Pietro Martire d’Anghiera, <i>De orbe novo decadés</i> , Alcalá de Henares, 1516. Cortesía de la Biblioteca Università di Bologna-Collezioni speciali	122
Mapa 3. Cacicazgos de La Española. Representación basada en la interpretación de Bernardo Vega Boyrie (1980) del mapa de Andrés de Morales (1508) [véase Mapa 2].	123
Mapa 4. Casa del Rey (campo de refugiados) en Nuevitas, antigua Villa de Santa María del Puerto del Príncipe, Camagüey, Cuba	208
Mapa 5. Detalle de la costa de Las Perlas, en Theodor de Bry, <i>Americae pars quarta</i> , 1594. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University	376

Tablas

Tabla 1. Población de La Española (1494-1548)	129
Tabla 2. Nómina y salarios de las comunidades en el “Memorial de remedios” de Bartolomé de las Casas, 1516	182

Tabla 3. Relevos de trabajo en las minas de dos grupos con turnos de dos meses (A y B) y dos meses de fundición y descanso común	186
Tabla 4. Gastos y ganancias hipotéticas de cuatro comunidades mineras en Cuba, en castellanos o pesos de oro, de acuerdo con Las Casas, 1516	187
Tabla 5. Detalle de la nómina y salarios del Hospital del Rey elaborada por Bartolomé de las Casas, 1516	254

Agradecimientos y notas sobre los capítulos

Queremos dedicar este libro al padre Gustavo Gutiérrez, O. P. (q. e. p. d.), cuyo trabajo sobre Las Casas nos ha inspirado a nosotros y a varias generaciones de lascasistas; a José Rabasa y Enrique Dussel (q. e. p. d.), quienes nos enseñaron que lo que hacemos es y tiene que ser siempre político; y también a Klaus Vervuert (q. e. p. d.), a quien tanto le debemos. No podríamos haber escrito este libro sobre la esperanza sin tener en nuestra mente y corazón a Ana, Andrés, Arlo, Felipe, Itzayani, Julia y Lucas y a nuestro lado a Nextli y Luna.

Versiones preliminares de diferentes secciones de este libro fueron presentadas en el International Colloquium: La cosa colonial/ The Colonial Thing: Continuities and Disruptions in the Iberian and Latin American World (University of Notre Dame, 18 de marzo de 2016); en el Coloquio internacional: El archivo colonial revisitado. Homenaje al Inca Garcilaso de la Vega (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Casa Museo Ricardo Rojas, del 30 de junio al 1 de julio de 2016); en la conferencia Bartolomé de las Casas: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion (Center for Catholic and Dominican Studies, Providence College, del 7 al 8 de octubre de 2016); en el III Encuentro de estudios interdisciplinarios sobre Renacimiento y Barroco (500 años del Libro de Tomás Moro) (Universidad de los Andes, Bogotá, del 25 al 26 de agosto de 2016); en el Encuentro internacional de investigadores (Universidad Complutense de Madrid, del 5 al 7 de julio de 2017); en el David Rockefeller Center for Latin American Studies (Harvard University, 5 de octubre de 2017); en el Departamento de Literaturas Hispánicas de la Facultad

de Filología de la Universidad Complutense de Madrid (25 de noviembre de 2020); en el Museo Colonial Santa Clara de Bogotá (30 de septiembre de 2020); en el coloquio Narrativas de la diferencia. Lecturas de la Conquista y la América colonial (Universidad de Valencia, 4 de marzo de 2021); en la International Conference on Colonial Biopolitics. Bodies, Remedies, Policies: From Early Modern Chronicles of the Indies to Covid-19 Narratives (Goethe-Universität Frankfurt, del 15 al 17 de febrero de 2023); en el Seminario de investigación sobre biopolítica colonial en el Lateinamerika-Zentrums Zürich (LZZ) (Universität Zürich, 17, 20 y 21 de febrero de 2023); y en el coloquio Pre-LASA (Museo Colonial Santa Clara, Bogotá, 11 de junio de 2024).

El capítulo II se basa en tres publicaciones previas sobre el “Memorial de remedios”: “Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas ” (2018), en *Bartolomé de las Casas O. P.: History, Philosophy and Theology in the Age of European Expansion* editado por David Orique y Rady Roldán-Figueroa (Brill, 2018); “La utopía biopolítica. Bartolomé de las Casas y el cultivo de la vida indígena en el *Memorial de remedios para las Indias* (1516)”, publicado en *A contracorriente* (2020); y “Colonial Biopolitics. The Hospital that Never Was” en *Bodies, Remedies, Policies: From Early Modern Chronicles of the Indies to Covid-19 Narratives*, editado por Romana Radlwimmer (De Gruyter, 2024).

Agradecemos a los miembros del jurado del III Premio de Ensayo Hispánico Klaus D. Vervuert por la alta distinción que otorgaron a nuestro trabajo: Inke Gunia (Deutscher Hispanistenverband); Esther Hernández (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Esperanza López-Parada (Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid); Martín López-Vega González (Instituto Cervantes); Elizabeth Pettinaroli (Asociación Internacional de Hispanistas); Evangelina Soltero Sánchez (Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid); y Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín). Queremos expresar nuestra inmensa gratitud a Valeria Añón, Jorge Cañizares-Esguerra, Raymundo González, Juliet Lynd y Matías Saldel, quienes leyeron y comentaron nuestro manuscrito. Asimismo, estamos en deuda con los siguientes colegas, quienes de diversas maneras y muy generosamente contribuyeron a la investigación o

al desarrollo de los argumentos de este libro: Santa Arias, Jorge Manuel Arredondo Sevilla, Marlen Bidwell-Steiner, David Carrasco, René Carrasco, José Carrasco Galán, Germán Castañeda Parra, Lawrence Clayton, Beatriz Colombi, Elvira Dativa, Sergio Delgado Moya, Aurora Díez Canedo, David Dressing (q. e. p. d.), Loreley El Jaber, Martín Gabriel, César García de Castro Valdés, Pablo García Loaeza, Alejandro Giraldo Gil, Allen J. Grieco, Itzayani Gutiérrez Arroyo, Paloma Jiménez del Campo, Hans Peter Hahn, Juan Antonio Hernández, Anne Marie Le Chevallier, Adriana López-Labourdet, Andrea Lozano-Vásquez, Ana Malaver, Janeth Manríquez Ruiz, José Antonio Mazzotti (q. e. p. d.), Eyda Merediz, Alberto Monsalve, Claudia Montilla Vargas, Marcelo Morales Ramírez, Christopher Rziha, David Thomas Orique O. P., Marta Ortiz Canseco, Elena Piedrafita, Romana Radlwimmer, Marguerite Ragnow, Christina Ramos, Victoria Ríos Castaño, Rady Roldán-Figueroa, Nuria Soriano Muñoz, Westin Smith, Doris Sommer, Paola Uparela, Mónica Uribe, Subhas Yadav y Patricia Zalamea. Queremos expresar nuestra gratitud al grupo editorial de Iberoamericana Vervuert, en especial a Ruth Vervuert y Rafael Carmona Gardón.

Esta investigación fue posible gracias al apoyo de The Kellogg Institute for International Studies y The Nanovic Institute for European Studies de la University of Notre Dame; y el Centro de Investigación y Creación, la Vicerrectoría de Investigación y Creación, la Biblioteca Central Ramón de Zubiría, el Departamento de Humanidades y Literatura y la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de los Andes. Nuestra labor se llevó a cabo en parte gracias al acuerdo internacional de cooperación entre la University of Notre Dame (Department of Romance Languages and Literatures) y la Universidad de los Andes (Departamento de Humanidades y Literatura).

Este libro se publica con financiación proveniente del III Premio de Ensayo Hispánico Klaus D. Vervuert, el Proyecto I+D+i “Fuera de sitio: Transferencia material y redes letradas en los virreinos de América” de la Universidad Complutense de Madrid, el Institute for Scholarship in the Liberal Arts (ISLA) de la University of Notre Dame y el fondo de publicaciones de la Vicerrectoría de Investigación y Creación de la Universidad de los Andes.

Biopolítica colonial

Desde antes de tomar la primera bocanada de aire, la muerte y la enfermedad transitan por nuestras venas; nadie nos puede sustraer de su sino, que a todos nos alcanza íntimamente y que nos constituye como seres enfrentados a la degradación y al fin. Trabajamos, amamos, escribimos y pensamos en declive y frente a la muerte, como quien arroja “piedrecillas al cielo”, en una terca afirmación vital. Pero la vida y la muerte, la salud y la enfermedad tienen otra dimensión, abstracta y política, en la que no hay sujetos ni nadie propiamente dicho; en la que ningún individuo vive ni muere su vida ni su muerte; en la que nadie enferma ni sana. Se trata de un plano abstracto, y que no por ello tiene menos incidencia en el mundo; un plano en el que las pérdidas y ganancias de la salud y la enfermedad, de la vida y la muerte no se predicán de sujetos, sino de sistemas.

La vida y la salud de la población son, en la modernidad, preocupaciones políticas, asuntos de Estado. La vida es objeto de la economía política y por lo tanto, campo de intervenciones, cálculos, mediciones y gestiones gubernativas. Incluso cuando el Estado abandona ciertas poblaciones en manos de la enfermedad y de la muerte, lo hace como resultado de un cálculo de rentabilidades, gastos y pérdidas. Y es que de la vida y la salud de la población depende el trabajo y la producción y, en últimas, hasta el Estado mismo.

En su lección del 17 de marzo de 1976, Michel Foucault se refirió a esta injerencia moderna del Estado en la vida como “una toma de poder sobre el hombre en tanto ser viviente” y “una *suerte de estatalización de lo biológico*” en las cuales emerge el poder político de “hacer vivir” (“Del poder de soberanía” 193, 194). Y en *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, reitera que

la biopolítica operaría como una tecnología de gobierno *inclusiva de la vida* que la convierte en campo de acción política: “Habría que hablar de ‘biopolítica’ [precisamente] para designar *lo que hace* entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos [de gobierno] y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (1: 133; énfasis nuestro).¹

Hoy el Estado neoliberal abandona el cuidado de la vida y avanza la concepción de la salud como un asunto de la esfera privada y como otro modo de producir rentabilidad y ganancias; la salud se convierte de este modo en una inversión privada, un bien en el mercado, y deja de ser considerada como un servicio público o un derecho humano. En otras palabras, el Estado hoy responde cínicamente al reclamo lascasiano de que el soberano se ocupe de la salud y de la vida, expresando su desinterés político/público y abandonando ambas al interés privado.

La emergencia de la biopolítica se asocia normalmente a los siglos XVIII y XIX, a la Ilustración, a la consolidación del capitalismo industrial y al imperativo económico de la reproducción del trabajo. Sin embargo, la razón biopolítica asoma ya en los albores coloniales de la modernidad en el siglo XVI y es inseparable de un humanitarismo cristiano que, en la coyuntura de la expansión colonial y en aras de la salud del reino, imaginó campos de vida en medio del imperio de la muerte.

Creemos que la Conquista no fue simplemente un movimiento expansivo de reterritorialización que puso bajo la soberanía de la Corona española vastas tierras y numerosos pueblos, sino sobre todo una masiva instrumentalización de la vida de los otros. Los análisis biopolíticos —de corte eurocéntrico— generalmente han ignorado las experiencias específicas de dominación y gobierno colonial de la vida que siguieron al “descubrimiento” de América, cuando numerosísimos grupos humanos fueron subyugados, vistos y gobernados como *rebaños humanos*, sometidos a procesos de conversión, trasladados de una zona a otra, de un continente a otro, de una isla a otra, racializados, reducidos y confinados para su mejor gobierno y explotación, y sus vidas fueron consideradas en cálculos

1 A menos que se indique lo contrario, todos los énfasis en las citas son nuestros (cursivas).

demográficos, políticos y económicos. Para la administración de estas heterogéneas poblaciones se desplegaron diversos modelos de gubernamentalidad e ingentes formas de evaluación, medida, administración y control militar, laboral, religioso y jurídico. Entre estos despliegues para el manejo de la vida podemos mencionar el repartimiento en encomienda, la mita, la hacienda, el ingenio, la misión, las reducciones y pueblos de indios, y otras muchas formas de organización, regulación, explotación y gobierno de la vida. Estos diseños no fueron precursores de la biopolítica, sino plenamente biopolíticos. Dicho de otra manera, mediante diferentes diseños de gestión y gobierno de la población indígena y africana y de la explotación de sus cuerpos, el colonialismo en América constituyó el primer y, tal vez, el mayor despliegue biopolítico de la modernidad.

Este libro trata de los comienzos de la conquista y colonización de las Indias,² de la emergencia del pensamiento biopolítico colonial y de una serie de proyectos tempranos de Bartolomé de las Casas, uno de los más importantes historiadores, escritores y pensadores del siglo xvi. Debemos advertir que el Las Casas al que nos referimos aquí no era aún el fraile ni el pensador erasmista de *De unico vocationis modo*, ni el teólogo polemista del debate de Valladolid, ni el *advocatus* de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), ni tampoco el sesudo autor de los ocho *Tratados*. Es un Las Casas tempranísimo que quiere modificar la historia en marcha, confiado en el poder del discurso, en la *justicia de Dios en la tierra* y en la inteligencia del poder, sin la perspectiva ni el lúcido desencanto que leemos en su monumental *Historia de las Indias*. Este es un Las Casas que acababa de dejar su encomienda y que aspiraba a educar al príncipe y reformar el más violento y mortífero colonialismo proponiendo alternativas a los procesos de instrumentalización y agotamiento de la vida que marcaron las primeras tres décadas de la conquista y colonización española de las Indias.

2 Desde comienzos del siglo xvi, las Indias son entendidas como una serie de islas y territorios sobre los cuales se había extendido a la fuerza la soberanía de la Corona española, e incluían las Antillas Mayores y parte de la costa atlántica de Tierra Firme. El dominio ultramarino tiene su primer centro en La Española y de allí alcanza otras islas y varios territorios y pueblos del continente (las costas de Panamá, Colombia y Venezuela; y luego, Yucatán y México).

1. ¿Bio-qué?

Biopolítica es un término cuya extrañeza y dificultades no se han resuelto aún después de más de cinco décadas de circulación académica, luego de que Michel Foucault lo propusiera a mediados de los setenta;³ primero, al hablar del nacimiento de la medicina social (contrapuesta a la medicina individual); luego, del modelo jurídico del *poder soberano* punitivo al cual se contrapondría el biopolítico; y más tarde, al volver sobre las formas no individualizantes ni disciplinarias en las que el poder se relaciona con la vida.⁴ Hemos escogido una aproximación foucaultiana por su referencialidad histórica (que discutimos, pero que encontramos enriquecedora); por su lucidez filosófica (que intenta pensar el poder sobre la vida en sus dimensiones individualizantes-concretas y globales-abstractas), y porque su conceptualización de la biopolítica es inseparable de la modernidad (que nosotros leemos como modernidad colonial). Foucault pudo haber llamado a esta intersección conceptual algo así como “políticas globales sobre la vida” o “intervenciones gubernativas de lo biológico-social”; sintagmas que, aunque ciertamente menos sintéticos, expresan el tema central de la biopolítica foucaultiana: las mediciones, cálculos y gestiones gubernativas de la vida de la población, en cuanto factor fundamental de la economía política.

Parte de las dificultades del giro biopolítico resultan del hecho de que el término combina dos conceptos muy complejos —vida

3 Foucault no fue el primero que usó el neologismo *biopolítica*; Roberto Esposito rastreó algunas de esas ocurrencias, relativamente disímiles que, sin embargo, nos parece que no iluminan el poder gubernativo de “hacer vivir y dejar morir”. Según Esposito, el término *biopolítica* fue acuñado por el sueco Rudolf Kjellén (1916) y usado por varios ensayistas alemanes como Karl Binding (1920), Eberhard Dennert (1922) y Eduard Hahn (1926), quienes propusieron una visión organicista y vitalista del Estado que más tarde fue empleada por el nacionalsocialismo alemán (*Bíos* 27-28). Esposito también rastrea el uso del término en Aron Starobinsky (1960) —quien sostiene que “la biopolítica es un intento de explicar la historia de la civilización sobre la base de las leyes de la vida celular y de la vida biológica más elemental”— y en un grupo de politólogos norteamericanos de los setenta y ochenta que insisten que la naturaleza es el “parámetro privilegiado de la determinación política” (35-40).

4 Nos referimos a “El nacimiento de la medicina social” (1974), “Del poder de soberanía al poder sobre la vida” (en *Il faut défendre la société*, 1976) y “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1976).

y política— que son objeto de diversos campos del saber (desde la filosofía, la teología, la economía y el derecho hasta la biología, la antropología, la sociología y la medicina). Además, las nociones de la *vida* biológica son múltiples y no coincidentes, y la de *política* ofrece aún mayor heterogeneidad semántica. Foucault indicaba, respecto de lo primero, que “la noción de vida no es un concepto científico, sino un indicador epistemológico que permite la clasificación y la diferenciación; sus funciones ejercen un efecto sobre las discusiones científicas, pero no sobre su objeto” (en Esposito, *Bíos* 50). La *vida* de la biopolítica parecería por momentos un fenómeno independiente sobre el cual se volcaría el poder político, lo cual es equivocado. Debe resistirse la división esencialista entre *vida* y *política*.⁵ Para Foucault —como observa Roberto Esposito— vida y política están ya en una relación dialéctica que no admite que un término determine al otro; la vida y la política son dos ámbitos que no se pueden pensar por separado, ya que están completamente entrelazados: “La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia —no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero—, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión” (*Bíos* 25, 50-54). Según Giorgio Agamben —quien distingue entre *bios* (vida calificada políticamente) y *zōē* (simple vida biológica)—, cuando la filosofía o el pensamiento se ocupan de la vida, esta es ya una vida en relación con el poder, con la ley y con la *polis*; en otras palabras, cuando mentamos la biopolítica no hablamos de un fenómeno propiamente moderno sino tan antiguo como las sociedades humanas.⁶

5 Matías Sabel, siguiendo a Esposito, indica que “la vida no puede considerarse un sustrato natural de la acción humana”, sino “una producción histórica” producto cambiante de los “aparatos de poder y conocimiento que abarcan prácticas y discursos”, si bien “la decisión política sobre qué vida debe ser protegida y cuál debe ser cegada siempre ha estado en juego en todas las sociedades” (“Biopolitics” 111-12; traducción nuestra). En el mismo sentido, véase Ignacio Mendiola (7-29).

6 Según Agamben, “los griegos no tenían un solo término para expresar lo que entendemos por ‘vida’. Utilizaban dos que, aunque rastreables a una raíz etimológica común, son semántica y morfológicamente diferentes: *zōē*, que expresaba el mero hecho de vivir común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bios*, que indicaba la forma o modo de vida propio de un individuo o de un grupo [...]. En el mundo clásico, sin embargo, la vida natural simple está excluida de la polis en el sentido estricto y permanece confinada —como mera vida reproductiva— a la esfera

Ahora bien, la distinción entre la vida políticamente calificada y la meramente biológica apenas si contribuye al entendimiento de la biopolítica foucaultiana, la cual no se ocupa del *zōē* sino del *bios*, como anota Esposito (*Bíos* 48-49). Según Foucault:

Si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes—, debe buscarse la razón [de la biopolítica] en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder. (*Historia de la sexualidad* 173-74)

Como bien indican Esposito y Thomas Lemke, la biopolítica no es una teoría de la vida como base de la política (política de la vida) ni de la vida como objeto de la política (política sobre la vida); en el pensamiento *propriadamente biopolítico* —á la Foucault—, política y vida están imbricadas histórica y filosóficamente (Esposito, *Bíos* 48; Lemke 4-9). Por un lado, el poder político es siempre poder sobre la vida: todas las prácticas políticas de gobierno e insubordinación tienen como objetivo una vida calificada políticamente; y por otro, la vida se enreda y enfrenta con el poder que intenta regirla y controlarla: la vida calificada coacciona el poder, como cuando un fenómeno de despoblación pone en juego la supervivencia del Estado y obliga a que este se ocupe, intervenga y promueva la natalidad. En otras palabras, la biopolítica opera como un despliegue del poder sobre la vida (*bios*) y también como una irrupción de la vida en la política. Poder y vida, vida y poder, están trabados dialécticamente en la biopolítica.

2. Población y trabajo-vivo

Es importante insistir en que “la biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema bioló-

del *oikos*, ‘hogar’” (*Homo Sacer* 4; traducción nuestra). Jacques Derrida cuestiona el fundamento filológico de esas distinciones supuestamente aristotélicas y se pregunta por la distinción, si la hay, entre vida y muerte (*The Beast* 1: 315-30). Siendo esta distinción profundamente indeterminada e indeterminable, y siendo la muerte parte de la vida, la distinción entre *bios* y *zōē* colapsa por su formulación dicotómica.

gico y como problema de poder” (Foucault, “Del poder” 193-96); con el desafío de *producir una población productiva*. La vida de la población —y no simplemente la vida— es el campo de intervención gubernativa de la biopolítica; una suerte de equivalente global de la noción de *sujeto* que no debe confundirse con la agrupación de estos, ni mucho menos, con la ficción jurídico-política de *pueblo* (Foucault, “La ‘gubernamentalidad’” 212-15; Castro-Gómez, *Historia* 63).

La *población* es un concepto clave de la economía política que Foucault define de manera un tanto poética como nuevo cuerpo político: “múltiple [y] con una cantidad innumerable, si no infinita de cabezas” (“Del poder” 198). Tradicionalmente, se considera que la emergencia de la categoría de *población* dentro de la economía política ocurre en el siglo XVIII, cuando el sistema capitalista sobreimpuso la noción de *productividad* al amorfo conjunto social; algo que Marx señaló de manera explícita al indicar que “lo real y concreto” del análisis económico es la *población*, y que ella constituye “el supuesto efectivo; [...] *la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto*” (*Introducción general* 50). Sin embargo, como Marx anotó, la “población es una abstracción” y “una representación caótica del conjunto” que necesita una precisión analítica (50).

Mientras que el *pueblo* es un concepto que remite al sujeto colectivo de la soberanía política de las democracias occidentales (el sucesor del monarca después de las revoluciones liberales), la *población* es un concepto difuso que funciona tanto en la economía política —en donde se identifica con la riqueza del Estado moderno— como en la demografía —donde corresponde a un cálculo cuantitativo de la vida humana resultado de una proyección estadística de ciertos muestreos (Spiegelman 330-51)—. La *población* es una cuenta compleja y calificada de la vida humana en un territorio y un tiempo determinado y referida a procesos productivos globales.

Aunque se dice que la moderna categoría económico-política de la *población* surge en el siglo XVIII,⁷ existen teorizaciones políticas

7 Según Francisco Vázquez García, en el siglo XVIII, con las reformas borbónicas, la *población* llegó a considerarse una de las más importantes riquezas que el soberano debía administrar y mejorar: los súbditos debían ser no solo numerosos, sino también útiles, por lo que correspondía al Estado diseñar e implementar una serie de medidas biopolíticas respecto de asuntos como la inmigración, la vagancia,

de la *población* anteriores, como la de Jean Bodin (1530-1596), para quien la multitud de hombres es la mayor riqueza y poder del reino. René Gonnard ha estudiado y rastreado diversos conceptos políticos y económicos de la *población* desde el siglo xv y ha mostrado cómo paulatinamente una noción valorada desde la religión se fue politizando y convirtiendo en objeto de reflexiones sobre la soberanía, el Estado y el gobierno. Sabemos que el mercantilismo ya “adopta una actitud [...] altamente favorable a una población numerosa, ya no por motivos tomados de argumentos, de textos o de concepciones religiosas, sino por razones económicas” (Gonnard 77). Las Casas es un pensador temprano del mercantilismo, teoría para la cual la población empieza a ser un factor cuantitativo de la economía: a mayor población, mayor producción y riqueza.

El *poder pastoral*, según Foucault, antecede e informa al biopoder; esto es, al moderno gobierno de la población (biopolítica y gubernamentalidad) y de los sujetos (anatomopolítica y disciplina).⁸ El gobierno del pastor sobre los hombres implica dirigir y cuidar al rebaño y a cada una de sus ovejas; regir a la multiplicidad y al individuo: *Omnes et singulatim* (*Seguridad* 150-57). Más adelante, nos referiremos al gobierno disciplinario del individuo en relación con el gobierno biopolítico de la población. Por el momento, baste aclarar que en la biopolítica, *gobernar* “significa administrar ade-

la salud pública, la pobreza, la criminalidad y especialmente el *trabajo*, todo lo cual permitiría el fomento de la agricultura y la industria y aumentaría la riqueza material del reino (133-55). La consideración “de la *población* como una instancia inmanente al Estado fue una constante de las políticas y del pensamiento español en el curso de los siglos xvii y xviii, desde los arbitristas del período barroco hasta los reformadores ilustrados” (135). Entre estos últimos son notables en España los tratados de Bernardo Ward (1761) y Pedro Rodríguez Campomanes (1774) (Jáuregui y Solodkow, “Biopolítica colonial” 140-68).

8 Para Foucault, el *poder pastoral*, de origen hebreo, fue desarrollado e institucionalizado por el cristianismo entre el siglo iii y el xvi: “en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos [...], un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente [...] en cada momento de su existencia. [...]. Ninguna civilización, ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno”. El poder pastoral sería el trasfondo histórico y el origen de la *gubernamentalidad* moderna “cuya aparición en la política marca, a fines del siglo xvi y durante los siglos xvii y xviii, el umbral del Estado moderno” (*Seguridad* 193).

cuadramente las riquezas, el territorio y, sobre todo, las poblaciones. Ya no se trata de un modelo jurídico, sino de un modelo económico. [...] La población es un conjunto de procesos (no de personas), y el ‘arte de gobernar’ debe conocer estos procesos a fondo con el fin de generar técnicas específicas que permitan gobernarlos” (Santiago Castro-Gómez, *Historia* 47, 63). Las áreas de intervención gubernativa de la vida de la población son: la simple demografía o cuenta (ascendente o descendente); la atención de las necesidades básicas de sostenimiento de la vida, como la alimentación; el área de la salud (conducente a la habilidad laboral); y la regulación del trabajo (127-30). Uno de los aspectos más interesantes de las propuestas de Las Casas es la aparición de la categoría económica de *población* o, más exactamente, de *despoblación*. Las Casas no usa el vocablo *población*, sino palabras como *gente* e *indios*, aunque se refiere claramente a la vida indígena en su forma global y como categoría económica. El clérigo hablará de islas “despobladas” refiriéndose a la extinción de la vida en su dimensión colectiva; situación frente a la cual propone una biopolítica para la población indígena. El pensamiento biopolítico lascasiano se ocupará de la cuenta demográfica (la despoblación), de la intervención de las condiciones mínimas de la vida —como la alimentación y el descanso—, de la salud y de la regulación del trabajo en el marco del proceso productivo.

La *población* de la biopolítica es un problema “económico y político”, una categoría compleja del proceso productivo: “población-riqueza” y “población-mano de obra”; el campo de acción de la biopolítica es entonces definido por mediciones de fenómenos globales referidos a la *vida de la población* como la natalidad, la mortalidad, la longevidad, la salubridad y la productividad (*Historia de la sexualidad* 35; “Del poder” 196). Esto quiere decir que la vida que la biopolítica mide y gestiona es una vida en la que lo singular se indiferencia; en la que importa no el hambre o el dolor de un niño, por ejemplo, sino la nutrición infantil. Asimismo, la muerte de la biopolítica no es la muerte de una mujer o de un hombre con historias, afectos y sueños, sino un fenómeno demográfico; un factor que se expresa en una línea de datos de una gráfica; una línea que no representa nunca la muerte de alguien, sino la muerte como fenómeno: la mortandad, una disrupción económica o política relacionada con variaciones en la capacidad productiva o

de consumo de una población. Estos cálculos fríos e impersonales son sin embargo fundamentales para lograr cierta efectividad en el cuidado de la vida y alcanzar objetivos como el sostenimiento o el control demográfico, la alimentación y la salud de la población.

El imperativo biopolítico es siempre en última instancia económico. La biopolítica solo tiene sentido en la medida en que el Estado se empieza a ocupar del orden y desorden económico de la república y necesita intervenir el objeto difuso y caótico de la vida de la población para que sus desórdenes no afecten la productividad, las rentas y el poder mismo del Estado. Repetimos: esa vida objeto de la biopolítica no es la vida de nadie, ni de un conjunto de sujetos por numeroso que sea, sino una vida abstraída de cualquier individualidad; un factor visible y medible, como cuando se habla de la *vida* en un caldo de cultivo en el que se observa mide y controla la temperatura, la ebullición, la emisión de gases, la producción de alcohol y otros fenómenos no atribuibles a un “sujeto” bacterial, sino a la *vida* que sucede en la placa de cultivo. Los censos y cuentas de indios en el Caribe insular y Tierra Firme de las primeras tres décadas del siglo XVI precisamente buscan identificar, delimitar y medir un objeto global (la vida indígena, la fuerza laboral) para que deje de ser un objeto difuso y caótico y se convierta en área conocida y objeto de gestión y políticas de gobierno.⁹ La categoría de *indio* en términos biopolíticos carece de identidad; es un objeto fungible que nombra la “fuerza productiva de energía-trabajo de la unidad económica” (Helmer, *Cantuta* 77). El Estado se interesa en ese objeto cuando identifica, desde la economía política, el desorden que implican fenómenos como la mortalidad o la enfermedad y decide intervenir para cultivar, preservar, reproducir y habilitar esa vida.¹⁰

9 Censos, cuestionarios, informaciones, reportes y pareceres producen poco a poco el objeto de intervención; sea este: la *población indígena repartible*, como en las cuentas de Diego Colón y Miguel de Pasamonte (1508-1510) y Rodrigo de Alburquerque (1514) (cap. I §4 y §6; III §1); las *poblaciones objeto de guerra, desplazamiento y esclavitud*, como en la Real Cédula de 1503, el Requerimiento (1512), la pesquisa de Rodrigo de Figueroa (1519), etc.; las *poblaciones capaces de vivir “en policía”* determinadas por el interrogatorio de los jerónimos (1517); o la *vida frágil objeto de protección* —niñez, maternidad, enfermedad— como en las Leyes de Burgos (1512-1513) y los memoriales de Las Casas (1516-1519).

10 Como señala Castro-Gómez, “[g]obernar significa administrar adecuadamente las riquezas, el territorio y, sobre todo, las poblaciones. Ya no se trata de

Recapitulando, la biopolítica puede pensarse como una gestión múltiple sobre la población en cuanto que problema económico: mano de obra, longitud de la vida, alimentación del trabajador, capacidad de resistencia energética de los cuerpos asociada a la rentabilidad de los procesos de producción, tasas de natalidad y mortalidad, etc.

La biopolítica tiene, como objetivo principal, la gestión y gobierno de ese cuerpo social en función de los intereses y las necesidades del capital. De hecho, el capitalismo “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción, y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (*Historia de la sexualidad* 170).¹¹ Paolo Virno retoma esta identificación entre vida y trabajo y sostiene que la biopolítica aparece precisamente cuando el sistema de producción capitalista tiene la necesidad de apropiarse de la mano de obra; esto es, de convertir al conjunto de la población en una masa de trabajadores con capacidad de producir y reproducir el capital (271-73). Según Enrique Dussel, esto ocurre siglos antes de la Revolución Industrial, cuando se organiza el mundo colonial con base en “el usufructo de la vida” (178). El objetivo de la biopolítica es la generación de más vida productiva y aprovechable. Como señaló el consejero real y ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda de España, Bernardo Ward, en su tratado de 1761, “la población se aumenta de diferentes modos físicos y políticos: se aumenta físicamente cuando se acrece el número de individuos: *se aumenta políticamente cuando de un hombre, que no trabaja, ni da utilidad alguna a la república, se hace un vasallo útil*” (58). La biopolítica sería fundamentalmente la política sobre la fuerza de trabajo, la vida productiva y la reproducción de los cuerpos, los músculos y

un modelo jurídico, sino de un modelo económico” (*Historia* 47). Matías Sidel nota la especificidad biopolítica de este modelo económico: “el biopoder buscará acrecentar fuerzas y riquezas. Ya no es la posesión de un gran territorio lo que signa el poder del soberano, sino *el crecimiento de la población y de su producción*” (“Lecturas” 90).

11 El objetivo “de toda biopolítica es la producción de un cuerpo social que deber ser gestionado y organizado en función del capital [...]. Si toda biopolítica se encuentra ligada indefectiblemente al capitalismo es porque éste siempre ha necesitado una masa poblacional lista para ser formada como fuerza de trabajo” (Daniel Díaz, “Raza, pueblo y pobres” 43).

la prole objeto de explotación. Creemos que Foucault y Virno tienen razón respecto al hecho de que el interés político por la vida de la población está vinculado a la formación del capitalismo, pero no a su fase industrial como piensan ellos, sino a una previa: el período de violenta *acumulación originaria*.

Es posible afirmar que el marxismo es una reflexión económica sobre la vida, el *hacer vivir*, el hacer trabajar y el reproducir la fuerza de trabajo. Recordemos que Karl Marx identifica la vida con la vida productiva y la vida explotada, y que para él el capital es vida muerta acumulada que necesita y consume *trabajo vivo* como un vampiro.¹² El “vampiro no se desprenderá ‘mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre’” (*Capital* 416; traducción nuestra). Su interés no es, sin embargo, necesariamente la extinción de la vida, y de hecho en ocasiones procede a su conservación biopolítica: como el vampiro, el capital no puede extenuar totalmente los cuerpos que consume y debe imponerse un ritmo e intensidad que permita su reproducción. El trabajo-vivo consumido da vida al capital-muerto que quiere perpetuarse: “*perpetuas*” dirá Las Casas sobre las rentas del rey si se reproduce la población; “*a perpetuidad*” reclamarán los encomenderos su “derecho” al trabajo de los indios encomendados. Para la continuidad de la explotación, la vida debe reproducirse mediante el descanso, la comida, la salud y el sexo, cuatro de las grandes preocupaciones de la biopolítica y ejes del proyecto lascasiano. Las excepciones a esta lógica de *hacer vivir* resultan de cálculos a corto plazo en los que la vida es tan abundante y tan barata que permite su gasto extintivo, o en cálculos en los que el gasto de cuidar a los trabajadores es superior a la ganancia. En ambos casos el valor o devalúo de la vida depende del desarrollo e intensidad de las relaciones de producción capitalista. Uno de estos cálculos inmediateistas y extintivos corresponde a la mencionada *acumulación originaria*, que Marx definió en una de

12 “El capital tiene un solo impulso vital, el impulso de valorizarse, de crear plusvalor, de absorber, con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha de adquirir” (Marx, *Capital* 342; traducción nuestra).

sus escasas referencias a la Conquista. Marx señalaba que en América —así como en África y la India— se dieron violentos procesos de acumulación originaria; esto es, de expropiación de los medios de producción y de sujeción de trabajadores libres:

El descubrimiento de oro y plata en América, el exterminio, esclavización y sepultamiento de la población indígena en las minas, el comienzo de la conquista y el saqueo de la India, la conversión del continente africano en coto de caza de negros esclavos: son todos hechos que señalan los albores de la producción capitalista. Estos procesos “idílicos” representan los momentos fundamentales de la era de la acumulación originaria. (*Capital*: 915; traducción nuestra)

Obviamente, para Marx, la acumulación es todo menos idílica y corresponde “en la historia real a [... violentos procesos de] conquista, esclavitud, robo, asesinato y, en fin, [al despliegue bruto de] la fuerza” (874) que hace de hombres libres trabajadores desposeídos y explotables, vida fungible y gastable según su disponibilidad y costo, como en efecto sucedió durante el *ciclo del oro* en La Española. Esta acumulación colonial es, estrictamente hablando, anterior a la acumulación capitalista y su condición de posibilidad; una suerte de “punto de partida” o el pecado original de la economía política moderna. Desafortunadamente para la población indígena, la primera forma de expansión colonial de Europa en el Nuevo Mundo fue extractiva y correspondió a un proceso de acumulación originaria: la vida indígena fue apropiada y gastada hasta su virtual consumición (cap. I §1-4).¹³

Las críticas de los dominicos fray Pedro de Córdoba, Antón Montesinos, Bartolomé de las Casas y otros a las formas de explotación extintivas de la vida, como el repartimiento y la encomienda,

13 La “acumulación originaria juega en la economía aproximadamente el mismo rol que el pecado original en la teleología” (*Capital*: 873; traducción nuestra). Lo que Marx llamó “acumulación originaria” al hablar del desarrollo capitalista de la modernidad europea tiene su génesis en la conquista de América y en la inmensa extracción y transferencia de riquezas producidas por trabajadores en condiciones de servidumbre y esclavitud a los que había que alimentar, trasladar, evangelizar y, eventualmente, curar o abandonar a su suerte, enfermedad y agotamiento. Esta acumulación corresponde a un momento de extremo abaratamiento de la vida y al encarecimiento relativo de los cuidados de la misma. Esta circunstancia da paso a un proceso extractivo que consume la vida.

precisamente identifican la riqueza colonial con los cuerpos y cadáveres de quienes la producían.

La carta de denuncia de los dominicos a Carlos V del 4 de diciembre de 1519 había llamado a los encomenderos “carniceros con el manso” y a las expediciones esclavistas en el Caribe “carnyceries”, e identificado la opulencia y las mercancías con los cuerpos cuya explotación producía la riqueza: la “seda pensamos que si fuese bien esprimida, sangre de los yndios manaría porque todos los gastos e excesos muy superfluos que acá se facen, todos le salen a estos miserables indios de las entrañas”. (Jáuregui, *Canibalia* 164-65)

Desde La Española, los dominicos elevaron protestas contra el modelo lupino que hacía de los indios un ható para la carnicería de la *acumulación originaria* colonial y consumía como lobo la vida del rebaño indígena.¹⁴ El lenguaje humanitario de esas protestas estaba entreverado con una serie de argumentos políticos y económicos en favor de la vida indígena y en contra de la devastación de los pueblos conquistados, sometidos y explotados. Finalmente, las críticas a ese tipo de acumulación extintiva o lupina de la vida darán paso a otra acumulación —imaginada por Las Casas a comienzos del siglo XVI— que al menos en teoría permitiría, e incluso promovería, la reproducción de la vida; una acumulación morigerada por la emergencia de una biopolítica colonial. El norte de esa biopolítica, sin embargo, siempre fue asegurar la continuidad de los procesos de dominio y explotación laboral.

3. Disciplina, soberanía y gubernamentalidad

Antes de, y simultáneamente a, la conceptualización de la biopolítica, Foucault planteó una serie de reflexiones históricas y teóricas sobre la disciplina y los mecanismos de vigilancia y castigo que desde instituciones como la familia, la escuela, el hospital,

14 Pensemos en los recurrentes tropos lascasianos de los “lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos” (*Brevísima* 14; *De unico* 190-95, 429, véase también 190-95). Hablando de la conquista de Venezuela dice: “Entraron [...] más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones” (*Brevísima* 117); “Dan los tigres y leones en las ovejas mansas” (*Brevísima* 148), etc.

la cárcel y el Estado, producen el control individual y social y, lo que es más importante, el autocontrol, el autodisciplinamiento y, en fin, la constitución de sujetos (*Vigilar y castigar*). Estos mecanismos fueron llamados por Foucault *anatopolíticos*, por tratarse de políticas y tecnologías sobre el cuerpo (de allí, lo *anatómico*). La *anatopolítica* está referida al gobierno del sujeto (al *gobierno de sí*) y a su individualización: el alumno frente a la escuela y el maestro, el reo frente al sistema judicial y penitenciario, el loco ante la institución psiquiátrica, el sujeto frente al soberano que puede cortarle la cabeza (*hacerlo morir*) o simplemente ignorarlo (*dejarlo vivir*); y, en últimas, el sujeto frente a un poder interiorizado que es lo que hace a un sujeto disciplinado. Foucault definió la biopolítica en contraste, pero articulada con, la disciplina:

[E]n los siglos XVII y XVIII [...] se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente [...] en el cuerpo individual. Se trata de [...] todas las técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc. Se trata, por fin, de las técnicas de racionalización y de economía (en sentido estricto) de un poder que debía aplicarse del modo menos dispendioso posible, por medio de todo un sistema de *vigilancia* [...]. Empero, en el curso de la segunda mitad del siglo siguiente, creo que se ve aparecer algo nuevo: *una tecnología no disciplinaria del poder*. No en el sentido de que ésta excluya la técnica disciplinaria [...], sino en el sentido de que la incorpora, la integra, la modifica parcialmente y sobre todo la utiliza instalándose de algún modo en ella. [...] L]a nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no inviste al hombre-cuerpo, sino al hombre viviente. [...] L]a nueva tecnología se dirige a la multiplicidad de hombres, pero no en tanto ésta se resuelve en cuerpos, sino en tanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. [...] Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatopolítica del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una *biopolítica de la especie humana*. (“Del poder” 195-96)

Se ha dicho que Foucault concibe de manera “productiva” el funcionamiento del poder moderno, por fuera de la lógica jurídi-

ca y punitiva de la soberanía (Saidel, “Biopolítica” 19; Esposito, *Bíos* 46-50), y que cambia el paradigma de análisis del poder soberano al biopolítico. Esta transformación implicaría que el viejo poder soberano “de hacer morir o dejar vivir” da paso a uno nuevo de “hacer vivir o dejar morir” (Foucault, “Del poder” 194). De acuerdo con Foucault, el soberano (antes de la Ilustración) estaba interesado en territorios y posesiones, y la soberanía se manifestaba en el “derecho de apropiación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida” (Foucault, *Historia de la sexualidad* 126). Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, aparecería una nueva razón de Estado, que no sería ya la de *hacer morir* o *dejar vivir*, sino la de gestionar la vida: la facultad gubernativa de “hacer vivir y dejar morir” (“Del poder” 194, 199); una suerte de ecología selectiva que pondera y toma decisiones respecto a qué formas de vida son valiosas o prioritarias en términos de protección y cuáles pueden dejarse a su suerte. El Estado biopolítico moderno se asignó la función de fomentar, administrar y nutrir formas particulares de vida y desamparar otras.

Roberto Esposito y Achille Mbembe le reprocharían —infundadamente— a la biopolítica foucaultiana ignorar la relación entre el poder del Estado y el poder de *hacer morir*, cosa de la que se ocupó, y de manera deliberada, Foucault en su lección del 17 de marzo de 1976, pensando en las relaciones entre racismo y colonialismo: “La muerte del otro —en la medida en que representa mi seguridad personal— no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del inferior) es lo que hará la vida más sana y más pura” (“Del poder” 206). El *hacer vivir* siempre hace parte de una ecuación, que incluye implícita o explícitamente un término negativo: un *dejar morir*, abandonar o *exponer a la muerte*, e incluso un *hacer morir*.¹⁵ Esto nos remite a la desprotección de unas formas de

15 Foucault sostiene que la biopolítica “puede ser vista como el conjunto de técnicas mediante las cuales un sector de la población es ‘hecho morir’ para que otro viva. No se trata, entonces, de un simple ‘hacer vivir’ a toda la población mediante intervenciones sanitarias, médicas, alimenticias, laborales, etc., sino de hacer vivir a un sector de la población por medio de la muerte biológica de otro. La biopolítica deviene *tanatopolítica* como bien diría Agamben” (Castro-Gómez, *Historia* 211; también en “Michel Foucault y la colonialidad” 156-59).

vida que son abandonadas o expuestas a la muerte por el Estado, el derecho y la política; ya sea mediante el exterminio, como piensa Foucault, o mediante la explotación colonial de su trabajo, como sostenemos que ocurre a comienzos del siglo xvi. Ciertamente, la mortandad causada por las primeras tres décadas de colonialismo en las Antillas (cap. I §2 y §4), no fue resultado de un genocidio deliberado, tal como lo define el artículo II de la convención del 9 diciembre de 1948 de las Naciones Unidas. De hecho, la mortandad generó alarma entre encomenderos y la Corona, que vio —aunque tarde— en la muerte de la población la extinción de sus rentas. La muerte de más del 90% de la población indígena en La Española entre 1494 y 1519 se debió a la sobreexplotación de la vida hasta su extinción, lo cual fue posible gracias a que inicialmente el colonialismo hizo de la vida indígena un recurso fungible y expuesto a la muerte. La vida indígena no era ni una vida calificada políticamente (*bios*) ni una vida meramente biológica (*zōē*), sino una vida que, frente a la política, se hallaba in(ex)cluida.

A la disimilación terminológica entre *bios* y *zōē*, Agamben, añade un tercer término: *vida nuda*, que correspondería a la vida que alguna vez fue política, pero que fue abandonada; una “vida que no merece [ella misma] vivir” (*Homo sacer* 65, 107-09, 136-43; *State of Exception* 52-64). Para Agamben la nuda vida es “un producto del poder soberano y, a la vez, lo que le sirve de fundamento. Dicha producción se daría mediante la inclusión exclusiva de la *zōē* en la *polis*, lo que equivale a decir que la dimensión política se funda en la expulsión de la *zōē* al terreno del *oikos*. Esa exclusión produce la nuda vida, una vida expuesta” (Saidel, “De la nuda vida” 37). Nosotros hemos ajustado el concepto de *vida nuda* y hablado en cambio de *vida desnudada*, de vida de la que se puede decir que fue activamente excluida de su *politicidad* para su explotación (o muerte “lenta” en las minas y labranzas). Los llamados lucayos y los caribes, por ejemplo, tenían estructuras de gobierno, pero sus formas políticas fueron *ab initio* desconocidas y sus instituciones negadas sistemáticamente para hacerlos sirvientes y esclavos (cap. I §2 y §5; cap. III §3 y §4; cap. V §3 y §4). Las Casas, como veremos, propondrá la concentración de los primeros en un campo de refugiados y la esclavitud de los segundos. Solo los indios pacíficos —mayormente extintos por el sistema de encomienda— serían para Las Casas ob-

jeto de los cuidados biopolíticos del soberano; y en todo caso para que una vez recuperados pudieran ser aplicados al trabajo.

Numerosos académicos han estudiado la concepción y emergencia de la soberanía en la Edad Media y el Renacimiento, su naturaleza sagrada y la teología política que soporta el poder soberano (Kantorowicz, *The King's Two Bodies*). El poder del rey es el poder de una vida que tiene dimensiones sobrenaturales y que *debe vivir y vive* más allá de las vicisitudes terrenales de un cuerpo circunstancial, cuyo poder es una extensión —y menguado epifenómeno— del divino. Dado que la noción de soberanía está ligada a la formación del Estado, y el Estado (como conjunción de población, territorio y poder) es una realidad en ciernes a finales del siglo xv y principios del xvi, debemos entender dicha soberanía antes que como una potestad efectiva sobre un territorio y una población más o menos homogénea, como una pretensión frente a una multiplicidad heterogénea de poderes, grupos y sujetos: clanes nobiliarios, diversos grupos culturales y étnicos, Roma, autoridades eclesiásticas, órdenes religiosas, intereses económicos privados, jurisdicciones locales, bandas semi autónomas y otras segmentariedades que se evaden del, o se oponen al, soberano. A fines del siglo xv y principios del xvi es difícil hablar de la unidad de propósito y acción de la Corona española, que pretendía reunir —pero no lo hacía efectivamente— a esas heterogeneidades y partes disímiles, que emergía en competencia con otras coronas europeas, y cuya estructura distaba aún de lo que entendemos hoy por un Estado moderno. Durante las primeras décadas del siglo xvi en España, asistimos aún a la paulatina formación de un Estado y a la consiguiente consolidación de un soberano. El poder soberano es esa suprema *auctoritas* que por una parte no reconoce jurisdicción superior (*superanus*) y por otra acumula una serie de poderes: el rey medieval —guerrero y juez— se erige en legislador (con *iurisdictio plenissima*), sustraído él mismo a un juicio superior;¹⁶ y finalmente,

16 Nos referimos a un soberano exceptuado y excepción de la ley de la que es fuente. Como diría Carl Schmitt, “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción [...] que no está previsto en el orden jurídico” (*Teología política* 13-14). El análisis descarnado del fundamento de la soberanía de Schmitt tiene precisamente el mérito de denegarle al Estado moderno su modernidad; o lo que es lo mismo, de afirmar que la soberanía se funda en el despliegue del poder y no en la expresión

se arroga la administración del reino, esto es, deviene cabeza de una “maquinaria de gobierno” y de un “aparato [burocrático] de dominación” que materializa las primeras manifestaciones de la soberanía moderna (Costa 23).¹⁷

Para Foucault, hasta el siglo XVIII, el poder político se manifestaba como poder soberano (sobre el territorio, los recursos, los cuerpos, el trabajo y la propiedad); aquel que se aprovechaba de sus vasallos, que podía llamar sus cuerpos a la guerra o al trabajo, tomar sus propiedades y, en últimas, decidir sobre su muerte. A la soberanía, Foucault sobrepone histórica y conceptualmente un análisis en otro nivel que hace visible una política moderna y modernizante, definida —como se dijo— no ya por el poder de la espada que puede quitar todo, hasta la vida, sino por un poder sobre la vida abstraída de su ocurrencia individual y considerada globalmente: la política ocupada del cultivo, protección, formación y reproducción de la vida de la población. Así, para Foucault, opera un cambio de paradigma entre el poder soberano y el gubernativo: a un Estado que tenía en una mano la cruz de su justificación sobrenatural y en la otra la espada (el castigo, el dictamen de lo justo y lo injusto y el poder de quitar la vida) se contrapondría un Estado gubernativo que reclama para sí el poder, simétrico al de matar, de intervenir la vida mediante acciones de gobierno de la población: el poder de *hacer vivir* y eventualmente, de *dejar morir* (“Del poder” 194).

Este contraste conceptual dio lugar a una perspectiva equívoca que supone que la biopolítica es algo que sucede a continuación de la anatomopolítica, cuando en realidad Foucault se refería a un cambio de énfasis (y a una modificación de procesos masivos) antes que a una secuencia excluyente: la anatomopolítica y la biopolítica son dos caras de una misma moneda llamada biopoder. En resumen, pensamos que Foucault al formular el cambio del poder soberano al gobierno biopolítico no proponía el fin o sustitución del poder soberano, sino la superposición de un poder nuevo (gubernativo y biopolítico) que permeó la soberanía. La biopolítica no vino a “sustituir el viejo derecho de la soberanía —hacer morir o dejar vivir—

jurídica de este; lo que constituye al poder soberano es su poder real de exceptuarse de la ley y de exceptuar a quien quiera de la ley.

17 Véase también García-Marín (33-58) y Costa (33-58).

con otro derecho. [... *N*]o cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará [...]: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir” (“Del poder” 194). Dicho de otra manera, en la modernidad la soberanía se encamina poco a poco hacia el Estado gubernativo; pero el Estado moderno que hace vivir y que gobierna la población es inconcebible sin un poder soberano.

Así, el proyecto lascasiano, con inusitada modernidad, anticipa de manera utópica la razón biopolítica del siglo XIX. En la utopía lascasiana, el poder soberano se constituye como soberanía del *hacer vivir* y la razón gubernativa consistirá en intervenir la vida de los otros y no dejarlos morir. Por ello, hablamos de una *soberanía biopolítica*, término que tal vez hubiera causado en Foucault el mismo desconsuelo que a nosotros, la común confusión entre disciplina y biopolítica, y entre esta última y el biopoder.

Entre 1492 y 1521, la ingente y violenta acumulación originaria —que reterritorializa recursos y vidas con el poder de la espada y bajo amenaza de muerte, al tiempo que aniquila a quienes resisten y que apenas *deja vivir* a quienes se someten— no da paso a una era benigna y productiva de gobierno de la vida que renuncia a la violencia y la desposesión para encargarse de la gestión positiva de la vida. No. Como señala Saidel siguiendo a Éric Alliez y Maurizio Lazzarato, la gubernamentalidad “no puede ser pensada ingenuamente como un poder blando que deja definitivamente atrás el estruendo de la guerra, sino como una forma de regulación [...] que se vale de prácticas sumamente violentas y coercitivas como condición de su ejercicio” (“Biopolítica” 27). Lo que propone Las Casas no es un rompimiento con la dominación colonial, sino un gobierno que prolongue y haga eficaz y sostenible esa dominación. Una forma “pacífica” de la violencia, un sistema que procuraría la continuidad biopolítica de la acumulación. Pretende de manera ciertamente utópica una biopolítica colonial, esto es, un gobierno que perpetúe la dominación y la explotación de la vida de los otros preservándola y amparándola. Hablamos de un modelo que podría pensarse en términos de lo que Esposito denominó el *paradigma inmunitario*, gracias al cual un sistema presupone, modifica y emplea “el mal que debe enfrentar” mediante una forma atenuada del mismo, que induciría una resistencia inmunitaria; en este caso, una

resistencia a la mortandad y enfermedad producidas por la encomienda mortífera, extractiva y extintiva de la población. El mecanismo de la inmunidad reproduce “en forma controlada el mal del que debe proteger” no mediante la “contraposición frontal”, sino mediante “el rodeo y la neutralización” (Esposito, *Immunitas* 16-19). El antídoto lascasiano contra el veneno colonial es un colonialismo benigno, morigerado, regulado, productor y protector de la vida indígena para seguir explotándola.

4. Biopoder o la articulación anatómo-biopolítica

Con *biopoder* Foucault se refiere a las dos formas del poder sobre la vida ya mencionadas: el poder disciplinario sobre cuerpos e individuos, y el biopolítico, que calcula, ajusta e interviene los fenómenos de población. El biopoder se expresa a través de dos “formas principales [...] no antitéticas”: una serie de *anatomopolíticas del cuerpo* y el individuo por un lado, y de *biopolíticas de la población*, por el otro (*Historia de la sexualidad* 168-69). Como dijimos, la biopolítica no sustituye la anatomopolítica, sino que la incorpora funcionalmente (“Del poder” 202). El contraste es conceptual antes que histórico. Mientras que la anatomopolítica se ejerce sobre el cuerpo y el sujeto (que es sujetado disciplinariamente), la biopolítica incide en la población. La disciplina busca ordenar al sujeto, mientras que la biopolítica pretende el orden económico mediante el gobierno. La biopolítica no se ocupa de la vida del paciente, el cuerpo del adolescente, la conducta del masturbador, el sodomita, el criminal, o el trabajador en cuanto individuos, a menos que se trate de cálculos globales y fenómenos generales, esto es, cuando el “problema” no es la conducta sexual de determinados individuos, sino el fenómeno global de la reproducción o de la salud. El objeto biopolítico no es la salud de alguien, sino la salubridad del conjunto; no la muerte, sino la mortandad; no los nacimientos, sino la natalidad. Ello implica análisis, cálculos y políticas globales frente a la población que se toman sin pensar en sujetos particulares.¹⁸ En el caso del

18 La biopolítica se refiere a campos de acción no subjetivos y asociados a lo masivo tales como el crecimiento o decrecimiento poblacional, las pestes, la

trabajo, central en el análisis de la biopolítica colonial, lo que está en juego no es el control del trabajador, ni su disciplina o productividad individual, sino la población trabajadora, sus horarios, salud, alimentación y descanso, su movilización y transporte, su aplicación a ciertas industrias y su productividad. Esos son precisamente los grandes temas de las Leyes de Burgos, del primer proyecto de Las Casas y de la reforma cisneriana del gobierno de las Indias (cap. I §5 y 6; caps. II-V). La biopolítica colonial además mide y gestiona un asunto fundamental en nuestro análisis: la reproducción de la fuerza laboral, de los cuerpos y la prole para el molino de la explotación: más indios, más negros para las minas y los trapiches; más trabajo para la producción de riquezas y rentas (caps. II §4; cap. III §1-4).

Es importante subrayar que una misma praxis del poder puede tener aspectos anatomo y biopolíticos: la dieta, por ejemplo, puede ser disciplina del sujeto (ayuno, castigo, tabú alimentario, cuidado estético, etc.) o corresponder —como veremos en las Leyes de Burgos de 1512 o los memoriales de Las Casas (1516-1519)— a políticas de alimentación y salud de la población que depende de cálculos nutricionales y controles sanitarios y responde a un imperativo de la economía política.

La *gubernamentalidad* integra las tecnologías de dominación y la disciplina, pues el gobierno de la población supone el disciplinamiento de los cuerpos:

“gubernamentalidad” [es] el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. (Foucault, “La ‘gubernamentalidad’” 213)

Foucault enfatiza que “tanto la disciplina como el control forman ‘dos polos [...] ligados entre sí por un conjunto de relaciones de intermediación’ [...]. No son entidades independientes, sino que se definen

desnutrición, la salubridad de las aguas, la seguridad laboral, el ahorro, y a los problemas sociales de la natalidad, la mortalidad, la longevidad, la enfermedad y la productividad: “se trata de una intervención sobre fenómenos generales” (Foucault, “Del poder de soberanía” 193-211).

mutuamente. Por lo tanto, la disciplina no es una forma de individualización que se aplique a un individuo que ya existe, sino que presupone ya una multiplicidad” (Thomas Lemke 37; traducción nuestra).

Una biopolítica colonial debe pensarse conjuntamente con una anatomopolítica colonial y con lo que hemos denominado —complementando el análisis de Foucault— una *pneumopolítica* o política colonial de antropomorfosis cultural y religiosa de la población. La pneumopolítica supone una serie de cálculos, intervenciones y gestiones globales del gobierno y cuidado de las “almas” (pneumo) del rebaño, que, como en el caso de la biopolítica, no se dirige a sujetos. Son políticas globales de cultivo de hombres mediante la transformación de formas de vida “salvajes” en formas de vida civilizadas, cristianas y productivas. A un indio ocioso se lo puede vigilar y castigar (anatomopolítica); una población ociosa es objeto de políticas de fomento del trabajo y modificación de costumbres (pneumopolítica); y ambas cosas se articulan con el poder global sobre la vida que por ejemplo establece un sistema de horarios y relevos de trabajo en las minas (biopolítica). La pneumopolítica tiene un eje religioso, pero sus campos de acción son amplios y sus tecnologías y dispositivos diversos: manuales de confesión y catequesis, políticas de alfabetización, instrucciones morales, proscripción de prácticas sexuales, etc. La pneumopolítica articula la biopolítica y la anatomopolítica colonial al ocuparse simultáneamente del control social y la transformación de las formas de vida indígena so pretexto del cuidado de la vida espiritual.

Las propuestas lascasianas avanzan una modernidad colonial pneumo y biopolítica con un diseño minucioso de 1) políticas para salvar y multiplicar a los indios mediante la alimentación, el descanso, la salud y la reproducción, 2) políticas económicas coloniales de extracción humanitaria del trabajo sin su agotamiento y de fomento de la explotación agraria y minera, y 3) políticas de transformación cultural y cultivo de la vida espiritual (pneumopolítica).

5. El paradigma biopolítico

En varios de sus escritos tempranos, Bartolomé de las Casas sostuvo que el soberano tenía la responsabilidad de *hacer vivir* y no

dejar morir a los indios y de transformarlos en súbditos castellanzados, católicos y trabajadores. Dicho deber/poder no se basaba en los imperativos caritativos cristianos sobre el cuidado de los débiles, sino en la necesidad de atender el desorden económico y político que para el reino significaba la mortandad, el agotamiento y la falta de reproducción de la vida indígena en La Española a causa de la sobreexplotación y hambre de los indios. El soberano se debía al cultivo de la vida por razones de economía política. En su “Memorial de remedios para las Indias” de 1516 escribía Las Casas:

[E]scusarse ha que los indios [...] mueran como hasta aquí, y viviendo, [...] y no muriendo, Su Alteza tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos; y multiplicando la gente, como en aquella tierra maravillosamente multiplica, aumentarse ha cada día su auxilio y provecho, a gran utilidad y fijeza del reino. [...] Con estos remedios, [...] la gente se conservará y no dejará de tener Su Alteza mucha más gente de la que tenía, y la tierra, como es dicho, se poblará. (25)

El buen gobierno propuesto al príncipe por Las Casas es el gobierno que intermedia y modera el proceso de explotación del trabajo indígena, que estatiza la gestión productiva agrícola y minera, organiza comunidades de trabajo prósperas, gestiona la salud con hospitales reales, promueve la reproducción de los músculos mediante regulaciones del descanso y una serie de prestaciones como la alimentación, incentiva la agricultura y, en fin, cultiva campos de vida de los que cosecha rentas fiscales, utilidades y estabilidad política.¹⁹ Las Casas no intenta simplemente educar al príncipe, sino informar una política de Estado y gobierno sobre la vida indígena. Foucault arguye que a partir del siglo XVI y hasta fines del XVIII “vemos el desarrollo y el florecimiento de una serie muy considerable de tratados que ya no se muestran exactamente como consejos al príncipe” y que a medio camino “entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como artes de gobernar. [...] El problema del gobierno, estalla en el siglo XVI” (*Seguridad* 110-11).

19 Al gobierno biopolítico le correspondería el deber de “producir la vida de sus súbditos, es decir, de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del reino” (Castro-Gómez, “Michel Foucault” 156).

Si bien la biopolítica lascasiana se propone frente al Estado, no es —no en la segunda década del siglo xvi— política de Estado. Las ideas de Las Casas son solo proyectos de orden en medio del desorden de una violenta acumulación originaria colonial para la cual la vida es otro recurso apropiable, fungible y gastable. Los pueblos agrarios ordenados, los hospitales para indios y las protecciones a la vida de los trabajadores no son aún políticas efectivas de Estado. A partir de la segunda década del siglo xvi y frente a la hecatombe demográfica en La Española, los colonos y varios intelectuales y burócratas de la Corona empiezan a entender y a preocuparse por el asunto de la vida indígena y la despoblación. Pero la intervención del Estado se limita a una serie de ordenanzas, más declarativas que efectivas, que prescriben el deber de los encomenderos de cuidar la vida, como las órdenes en las que el rey Fernando urgía a Diego Colón a alimentar a los mineros para que produjeran más (1511), o las Leyes de Burgos (1512-1513) que regulaban la explotación de los indios en encomienda. Esas intervenciones legalistas muestran que el soberano entendía el problema de la despoblación y su relación con la economía política, pero que no asumía el deber/poder del *hacer vivir* (cap. I §3 y §4). Para usar una metáfora típica del discurso lascasiano, esas leyes no desplegaban la acción protectora del rey-pastor, sino que ordenaban al lobo no desolar el rebaño.

El proyecto de Las Casas (con sus variaciones de 1516 a 1521) constituye para nosotros un verdadero paradigma del pensamiento biopolítico colonial, no porque corresponda a una forma generalizada de gobierno ni al modelo predominante de Estado de los Reyes Católicos, de Fernando II o de Carlos I, sino porque las propuestas de Las Casas hacen visibles el contexto amplio del Estado biopolítico que aún no ha llegado pero que ya empieza a concebirse.

La noción de *paradigma*, central en la tradición de los análisis foucaultianos, merece cierta precisión. Entendemos el método paradigmático como una ruptura con cierto empirismo acumulador de datos de las ciencias sociales. El paradigma contrasta con la acumulación de un número —que aspira a ser “suficiente y representativo”— de pruebas positivas que validarían una proposición o hipótesis. En principio, cuanto más amplia y representativa sea esa muestra más sólida sería la validación de la proposición. El pa-

radigma en cambio asume de manera radical la fatal insuficiencia de los datos y su cuestionable representatividad y se autoriza en el lugar privilegiado que tiene la “excepción” en el entendimiento de fenómenos globales. Pensemos en el papel significativo que tiene el detalle pequeño y fuera de lugar en el psicoanálisis; o en la función iluminadora que tiene una excepción gramatical para el entendimiento de un sistema lingüístico y la comprensión de asuntos que mil datos regulares no solo no iluminan, sino que de hecho oscurecen; o la importancia que tiene el estudio de la insólita resistencia de un individuo a una infección viral. Carl Schmitt —quien definió al soberano como quien puede producir el *estado de excepción*— señalaba el poder iluminador de esta: “La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no solo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición” (20).

La excepción paradigmática no es excepción respecto de una regla, sino propiamente una anomalía que permite construir y visibilizar un objeto de estudio que no es anterior al ejemplo. El paradigma no puede predicarse de una totalidad; no es ejemplo de un fenómeno histórico, sino que lo constituye y lo hace inteligible. Así lo hizo Foucault cuando propuso el *panóptico* como paradigma disciplinario y de vigilancia. Es sabido que los panópticos no fueron la forma arquitectónica de las prisiones durante el siglo XVIII ni durante el XIX y que ese diseño propuesto por Samuel y Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII apenas influyó en el diseño de algunas prisiones en el siglo XX. El panóptico benthamiano tuvo una modesta y muy tardía influencia en la arquitectura de las prisiones modernas y, sin embargo, Foucault, estudiando esta rareza de la imaginación, encuentra en ella el paradigma que hace inteligible el surgimiento de la sociedad disciplinaria moderna y el rol de la vigilancia en el ejercicio del poder sobre los cuerpos. Al explicar el método paradigmático de Foucault, Agamben ha indicado que la noción de *paradigma* se refiere a un fenómeno histórico singular que, sin embargo, mediante una operación crítica, “constituye y hace inteligible un contexto histórico más amplio y problemático” (*The Signature* 9, 17). En otras palabras, el paradigma *constituye* y *visibiliza* contextos como lo hace una excepción gramatical. Re-

pitamos: el paradigma no es propiamente una parte del todo, ni el todo en el que la parte se inscribiría; no es una metonimia ni una metáfora; sino un *exemplum huérfano de totalidad o generalidad* que se relaciona analógicamente con otros ejemplos para constituir un contexto histórico (18-24). El proyecto lascasiano para el gobierno de los indios, la recuperación de su salud, la repoblación y la prosperidad colonial hace inteligible como paradigma (es decir, analógicamente) una serie de eventos y antagonismos relacionados con la constitución del Estado moderno y las políticas de gobierno colonial de la población, la emergencia de políticas de salud, políticas respecto del mestizaje, mediciones demográficas, legislación sobre *hacer vivir* y no *dejar morir* a los indios, etc.

El llamado giro biopolítico en el análisis de la historia cultural latinoamericana representa hasta cierto punto un regreso del análisis y la crítica política, después de más de dos décadas de crítica autorizada en políticas de identidad (lo que Francine Masiello llamó el “tráfico de identidades”) y de otro sinnúmero de microanálisis *textarudos* e incapaces de aventurar visiones de conjunto y de formular mapas de inteligibilidad de lo social. El giro biopolítico representa para nosotros una corrección —no la única ciertamente— de la crítica vacua que nos legó la era del desencanto cuando, uno tras otro, cayeron los grandes relatos de emancipación y las posibilidades políticas contra el colonialismo, la explotación y la miseria fueron canceladas con el supuesto *fin de la historia* y con la lógica cultural alienante que imaginó el neoliberalismo académico. El momento actual nos recuerda las continuidades disfrazadas del colonialismo y los modelos capitalistas de reproducción de la vida para la muerte. Así, volver nuestras miradas sobre el pasado colonial desde la biopolítica nos permite hacer presentes las ansias benjaminianas de una “justicia por venir”, pero sobre todo, nos recuerda que el “enemigo no ha cesado de triunfar”.

* * *

Este libro analiza la emergencia del pensamiento biopolítico colonial en una serie de proyectos de Bartolomé de las Casas desarrollados entre 1515 y 1521 a propósito de la despoblación de La Española y demás Antillas Mayores (1503-1516), de los intentos

legales de morigerar la explotación laboral (1511-1514), de la reforma cisneriana de gobierno de las Indias, su fracaso y su debate (1516-1518) y del proyecto carolino para la colonización de la costa norte de la Tierra Firme (1518-1521).

Lo que ha sido visto tradicionalmente como un momento utópico y humanitarista del pensamiento de Las Casas, corresponde más bien a la emergencia de una muy moderna preocupación por la vida de la población como un problema de la economía política, objeto de cálculos y de intervenciones de gobierno. El modelo extractivo de la minería y el sistema de explotación del trabajo en encomienda en las islas durante las primeras tres décadas de la conquista y colonización de las Indias produjo una seria crisis demográfica en las Antillas Mayores y amenazó la existencia del reino ultramarino. Las Casas, entonces, propuso al soberano varios planes de reforma del mortífero colonialismo consistentes en una serie de alternativas a los procesos de instrumentalización y agotamiento de la vida. El clérigo imaginaba que un buen gobierno reemplazaría el desgobierno de las Indias; que el rey y sus agentes coloniales se encargarían de la recuperación y repoblación indígena y el fomento de la producción; y que el crecimiento de gente y frutos redundaría en muchas y “perpetuas rentas”. Las Casas llegó a proponer un sistema de encomiendas *sin encomenderos* dirigidas por oficiales reales, hospitales de indios, campos de refugiados, políticas de protección de la niñez y fomento del mestizaje, diversificación agrícola de la economía y hasta un plan de colonización dirigido por él mismo en el que trasplantaría al Nuevo Mundo labriegos españoles que vivirían en paz y comercio con los indios.

Entre 1515 y 1521, el clérigo imaginó un colonialismo biopolítico que explotaría humanitariamente la vida indígena, atendiendo a su conservación y reproducción; un colonialismo que *haría vivir, no dejaría morir* y llenaría de gente la tierra, de riquezas las arcas del rey y de almas la cristiandad. El proyecto lascasiano tuvo variaciones importantes conforme cambiaron las circunstancias históricas y los interlocutores en el poder durante la última década de los Reyes Católicos (1494-1504), el gobierno de Fernando II (1508-1516), la regencia del cardenal Francisco Ximénez de Cisneros (1516-1517) y los primeros años del gobierno carolino bajo la cancillería de Jean Le Sauvage (1517-1518) y la de Mercurino

Arborio di Gattinara (1518-1523).²⁰ Algunas de las propuestas lascasianas parecen plantear la integración de españoles e indígenas y otras, la formación de repúblicas de indios más o menos independientes; por momentos sus proyectos parecen reformas tributarias y de fomento de la colonización y la agricultura; y en ocasiones, simplemente planes para el establecimiento de enclaves fortificados dedicados al comercio en los que las rentas se sobreponen a la vida.

Las Casas trató de conciliar intereses y objetivos que eran incompatibles con los del deber-poder biopolítico que proponía; nos referimos no solo a la continuidad de la minería aurífera menguada por la mortandad indígena, o la esclavitud de los caribes y los negros, sino al proyecto mismo de colonización pacífica que en sus momentos más libertarios seguía suponiendo la validez de la soberanía de los reyes sobre el Nuevo Mundo, la transformación cultural, económica y religiosa de los pueblos indígenas, el derecho de los españoles a lucrarse del trabajo de los indios, el aprovechamiento del rescate desigual de mercancías y materias primas por baratijas y la “pacificación” de indígenas inhospitalarios que se oponían al establecimiento colonial. Al tratar de negociar la salvación y el cultivo de la vida de la población con los cometidos de la expansión y la explotación, el pensamiento biopolítico encontró sus propios límites y en ellos, el retorno de la violencia, la muerte y el desorden político y económico que quería conjurar... Este libro trata de ese heterogéneo proyecto biopolítico, de sus diversos contextos, profundas contradicciones y, en últimas, de su rotundo fracaso.

El primer capítulo, titulado “Metal, vida y ley”, examina las consecuencias catastróficas que para la población indígena de La Espa-

20 Aclaremos que nuestro análisis corresponde a acciones que no son propiamente de Estado, sino a acciones en las que participan actores privados que son agentes, aliados y a veces antagonistas del poder soberano. De igual manera, el gobierno colonial de las Indias y de los indios corresponde a diversas intervenciones que no son todas estatales sino que corresponden a varios agentes, incluyendo conquistadores y empresarios, prelados de la Iglesia, órdenes religiosas, y ciertamente —también— una serie de agentes con poderes delegados de la Corona, como el Almirante Cristóbal Colón hasta su destitución por Francisco de Bobadilla en 1500, los gobernadores coloniales fray Nicolás de Ovando (1502-1508) y Diego Colón (1509-1515), los comisarios jerónimos (1516-1519) y Rodrigo de Figueroa (La Española, 1519-1520).

ñaola y demás Antillas Mayores tuvo el *ciclo del oro*, que en menos de tres décadas acabó con la población nativa y agotó los yacimientos. La extenuación de la mano de obra provocó una respuesta legal del Estado —un código laboral— y una de las primeras reflexiones sobre el deber y poder del soberano de proteger la vida, no como un imperativo moral o de conciencia, sino como uno de economía política. Entre 1493 y 1516 podemos distinguir dos momentos en la extracción de oro antes del agotamiento de la economía aurífera: el primero de ellos, el período colombino o de *drenaje*, va desde el segundo viaje hasta la remoción del almirante Colón por Francisco de Bobadilla en 1500; en los primeros tres años, los españoles “drenaron” todo el oro que los indígenas de La Española habían extraído y manufacturado en mil años mediante saqueos y “rescates” (intercambios forzados y voluntarios de productos de alto valor, especialmente oro, a cambio de baratijas). Luego, obtuvieron el oro mediante la exigencia de tributo de los indios, obligándolos a extraer el metal de los yacimientos conocidos por ellos. Un segundo e importante momento corresponde al establecimiento y desarrollo de la minería de aluvión mediante mano de obra forzada indígena durante los gobiernos de Nicolás de Ovando y Diego Colón. El lavado, que requiere mucho trabajo manual, fue hecho por indígenas repartidos y forzados a escarbar y lavar la tierra. Esos repartimientos *de facto*, fueron luego formalizados *de iure* como encomiendas por Ovando en 1505. La encomienda era una merced real que ponía a disposición de los colonos el trabajo de los indios a cambio de su supuesta evangelización: vida/trabajo a cambio de vida eterna; colonialismo extractivo a cambio de antropomorfosis cultural. El sistema significó un enorme aumento de la producción a partir de 1503; la remesa de oro enviada a España subió un 500%, manteniéndose hasta 1509 con un promedio cercano a los 43.000 castellanos anuales. Durante la gobernación de Diego Colón vemos una prolongación de la producción alcanzada con Ovando, hasta el colapso del ciclo del oro en 1515 debido a la mortandad indígena y al agotamiento de los yacimientos. La población pasó de 380.000 habitantes antes de Colón a menos de 4.000 en 1519. La institucionalización de la encomienda y la sobreexplotación del trabajo en el negocio aurífero fueron factores decisivos para esta hecatombe. La mortandad se hizo evidente desde mediados de la primera

década del siglo XVI, pero no provocó una respuesta biopolítica porque *hacer vivir* era más costoso que seguir haciendo morir en las minas por tres razones: la mano de obra seguía siendo abundante y suficiente (por lo menos hasta 1508); la estructura legal de la encomienda desincentivaba el cuidado de la vida; y el Estado no tomó consciencia de las dimensiones político-económicas de este problema hasta 1511, respondiendo a él de una manera legalista e ineficaz (las Leyes de Burgos de 1512-1513) (cap. I §1-3, 5).

El modelo del aprovechamiento de la vida fue extintivo. Las Casas lo llamó “vastativo” y más tarde, “lupino”; estaba basado en un cálculo inmediatista: sacar la mayor cantidad de ganancias del trabajo indígena en el menor tiempo posible y con los menores gastos. La acumulación originaria colonial convirtió al indio en un factor fungible de la producción. La inseguridad jurídica de la institución de la encomienda —que era una merced variable y dependiente del favor político a capricho del gobernador o del rey y sus agentes— desestimulaba las inversiones en procesos que aseguraran la reproducción del trabajo como el descanso, la alimentación, el cuidado médico y la protección de la niñez. El sistema encomendero consumía vida como un lobo, sin pensar en el cuidado del rebaño, pues los cuidados eran gastos en un futuro incierto. Este sistema simplemente consumía vida y luego iba por más vida. A partir de 1509, los colonos salieron a buscar más indios en otras islas como Cuba y las Bahamas (Lucayas), de donde se importaron miles de vidas humanas para la esclavitud y la servidumbre. Esas armadas esclavistas prolongaron el modelo extintivo (cap. I §2-4).

Si bien las Leyes de Burgos declararon la “libertad” y capacidad jurídica de los indios y ordenaron su “buen trato”, alimentación y descanso, los mantuvieron bajo el sistema de encomienda, que era la contradicción de todas esas declaraciones y órdenes. Lo único que remediaron las Leyes, por lo menos temporalmente, fue la conciencia de un rey que ordenaba cuidar la vida pero no la cuidaba; que se legitimaba como soberano biopolítico de dientes para fuera sin hacer las inversiones necesarias para el *hacer vivir* (cap. I §5). La Corona no solo no hizo efectivas sus órdenes de *hacer vivir*, sino que también procedió inmediatamente a repartir de nuevo a los indios de La Española por medio de Rodrigo de Alburquerque, quien redistribuyó los 25.303 indios que quedaban en 1514 entre

aliados políticos del rey en una maquinación contra el poder de Diego Colón. El repartimiento de 1514-1515 significó el golpe de gracia para los indios de La Española, cuya población se redujo a la mitad en menos de dos años. La inanidad de la ley, la continuidad del horror en los campos de muerte de La Española y del desplazamiento de poblaciones indígenas aledañas, así como la reduplicación de la explotación con el nuevo repartimiento impulsaron a los dominicos a presentar al rey el caso de la necesidad política del cuidado de la vida. Bartolomé de las Casas enfrentó este desafío: hacer inteligible política y económicamente el problema que significaba la despoblación y proponer un remedio biopolítico al desorden de la muerte que en el lenguaje de la economía política se denomina *mortalidad*. Tuvo que traducir la preocupación humanitaria en una económica y política e inventar un modelo reproductivo de la existencia biológica y de la fuerza laboral indígena; un modelo para la continuidad del colonialismo y de las rentas de rey (cap. I §6).

Cuando Bartolomé de las Casas llegó a España a fines de 1515, encontró al rey Fernando enfermo. Tuvo una entrevista improductiva con él en la que el soberano, moribundo, apenas supo quién le hablaba. Se entrevistó con el obispo Juan Rodríguez de Fonseca, que gobernaba las Indias, pero este —beneficiario de la encomienda y adepto a una noción de soberanía desentendida de la vida— no entendió o no quiso entender el problema político, y le dijo a Las Casas que ni a él ni al rey les importaba la muerte de siete mil niños en Cuba. Mientras esperaba una segunda audiencia con Fernando, el rey murió, lo que obligó a Las Casas a pensar en dirigirse al príncipe Carlos, pero fue disuadido de viajar a Flandes a entrevistarse con él, e invitado a presentar sus denuncias y su plan a los regentes, el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros y Adriano de Utrecht. Las Casas, que no era aún el polemista educado que conocemos en sus obras posteriores, sino un encomendero arrepentido aliado de los dominicos de La Española, tuvo que traducir sus preocupaciones al “estilo” y lenguaje de la corte. Cisneros lo invitó a trabajar en ello con Juan López de Palacios Rubios, un humanista, jurista y consejero real conocido por la elaboración del “Requerimiento” (1512-1513) o ultimátum de guerra que se hacía a los indios hostiles antes de su conquista. Palacios Rubios ayudó a redactar el “Memorial de Remedios” de 1516, en el que Las Casas sostuvo bá-

sicamente que el rey estaba obligado a cuidar de la vida y salud de la población indígena, porque hacerlo era lo mismo que cuidar de la prosperidad del reino y de sus propias rentas, además de cumplir con la obligación modal del título papal de donación o dominio del Nuevo Mundo que obligaba a la evangelización de los indios. Del cuidado de la vida de la población dependía la salud económica y la legitimidad del dominio ultramarino. Las Casas propuso la suspensión temporal del trabajo, la prohibición de los desplazamientos de poblaciones de una isla a otra, el rescate humanitario de pueblos en riesgo y su reubicación en refugios, la recuperación de la población diezmada, la promoción de matrimonios monogámicos y de la reproducción, una dieta saludable, premios e incentivos a los funcionarios de gobierno para la protección de los niños, la promoción del mestizaje hispano-indígena, la modificación de costumbres insanas de alimentación y vestido, el cuidado y restauración de la salud física de los indios, y —en el centro del memorial— la organización de utópicas comunidades mineras y agrarias bajo una jurisdicción especial, con estrictos regímenes de jornadas de trabajo y descanso (cap. II §1). El capítulo II se ocupa de estas comunidades y de los remedios relativos a la regulación del trabajo.

Para Las Casas el remedio a la sobreexplotación pasaba por la reforma del sistema de encomienda. Consciente de los costos políticos y dificultades de abolir la encomienda propuso una solución intermedia —típica del pensamiento lascasiano de esta época— de conservar las utilidades del repartimiento, quitándole a los encomenderos toda injerencia en el gobierno de la vida de los indios y removiéndolos de la administración de la producción agrícola y minera. Las Casas inventó una encomienda intervenida y dirigida por el Estado mediante agentes eclesiásticos que tomarían el control de la explotación colonial, transformando el modelo extintivo o vastativo en uno productivo y reproductivo de la vida y las rentas del Estado. La propuesta lascasiana podría pensarse entonces como una paradójica inmunización humanitaria enredada en la aporía “del mal menor” que frente a la explotación vastativa de la población, sin embargo, preserva, reproduce y mantiene el colonialismo atenuando su violencia y reduciendo la intensidad del agotamiento de la vida. Los encomenderos recibirían sus utilidades, pero no controlarían ni intervendrían en el negocio colonial.

Los remedios formulan unas comunidades agrarias mixtas; a cada pueblo de indios se enviarían cuarenta labradores españoles con sus familias, que tendrían a su cargo y cuidado cinco familias indígenas. Los labradores españoles actuarían como tutores de los indios (agentes antropomórficos civilizadores), y el producto del trabajo sería repartido entre colonos e indígenas. En contraste con la legislación que había tolerado o aceptado los matrimonios mixtos en La Española bajo Nicolás de Ovando, Las Casas promueve el mestizaje como una política de Estado para la formación de una nueva sociedad hermanada y productiva. Para el clérigo, civilizar es poblar y poblar es mestizar. Por ello, decimos que Las Casas propuso una modernidad mestiza (una constante del pensamiento político latinoamericano). Estas comunidades racionalizarían el trabajo mediante jornadas diarias y descanso, atenderían las necesidades vitales de comida y salud y resultarían en la repoblación y el aumento de la producción y las rentas reales, al tiempo que producirían frutos espirituales y civilizarían a los indios. La comunicación y contacto entre labriegos e indígenas sería una herramienta para su enganche económico y transformación pneumopolítica (incorporación cultural y religiosa). Esta propuesta, que importantes académicos han visto como utópica (Lewis Hanke, Juan Friede, Helen Rand Parish, Rolena Adorno, Bernard Lavallé, Mauricio Beuchot, entre otros), no se basó en las ideas de Tomás Moro (Moro y Las Casas trabajaban simultánea pero independientemente), sino en cinco años de campañas humanitarias de los dominicos (1510-1515) en La Española, liderados por fray Pedro de Córdoba. Las Casas organizó y tradujo esa causa e ideas con Palacios Rubios al lenguaje moderno de la política económica y de las responsabilidades gubernativas del soberano; es decir, al lenguaje de la biopolítica (cap. II §2-3).

Este diseño para el gobierno, el cultivo de la vida y la producción enfrentaba en 1516 numerosos obstáculos, entre los cuales el principal era la realidad de la economía minera, que aunque disminuida en 1515, era la base de las rentas reales. La Española se estaba moviendo hacia una economía azucarera, pero esta aún era incipiente y en todo caso los cañaverales y trapiches requerían mano de obra cada vez más escasa. Las Casas tiene que enfrentar la realidad de la explotación minera y diseñar un remedio para la causa principal de la mortandad indígena. Es muy difícil proponer el

cultivo y cuidado de la vida y la minería al mismo tiempo. Las Casas, nuevamente, trata de preservar ambas cosas jugando en la mesa del diablo aurífero las cartas de la vida. Así que diseña calendarios y jornadas de trabajo y descanso, alimentación, edades mínimas, prohibiciones de trabajo de mujeres preñadas, y define el porcentaje de la población que podía ser aplicado a las minas. Imagina cuatro comunidades dedicadas a la minería en Cuba que le darían enormes rendimientos al tiempo que promoverían la vida. El hecho de que seleccione para el ejemplo de sus cuentas imaginarias a Cuba no es menor; la minería y la mano de obra indígena en La Española están en sus últimos estertores. El proyecto de Las Casas sigue siendo colonial, pues supone el dominio de los indios, la explotación de su trabajo (así sea humanitariamente) y su transformación económica, cultural y religiosa. En la minería y en la falta de mano de obra están los puntos ciegos o invisibilizados de la propuesta. Estas son las dos *rupturas asignificativas* de la biopolítica colonial lascasiana, los quiebres por los que se cuele la violencia que se quiere conjurar con los “remedios”, pero que no puede ser conjurada (exorcizada) mientras se mantenga el colonialismo. No hay colonialismo pacífico ni bueno como no hay puñalada amorosa. Cada vez que Las Casas propone la reforma y continuidad del colonialismo, esa violencia regresará como si hubiera sido invocada.²¹ Como veremos, esta paradoja se multiplicará en una serie de contradicciones relacionadas con el problema de la civilización de los salvajes y con la necesidad de señalar la vida no digna de protección soberana: la vida de los esclavos negros que Las Casas imaginó que aliviarían el sufrimiento y la muerte de los indios (cap. II §4).

Existe la tentación de encontrar en estos escritos tempranos de Las Casas —en la desmesura entre su imaginación política y la brutal realidad colonial— resonancias, o al menos una comunidad de pensamiento, con Tomás Moro y el humanismo utópico. Santa Arias, por ejemplo, ha señalado que la escritura utópica fue “una forma de escribir la historia y de cuestionar el poder colonial [...] como lo demuestran los proyectos o llamados experimentos socia-

21 Sobre la noción de *conjura* como intento de exorcizar o encriptar la violencia colonial y como invocación de la misma, que regresa espectralmente, puede consultarse la introducción de *Espectros y conjuras* de Carlos A. Jáuregui (21-43).

les” de Las Casas (64). El “Memorial de remedios para las Indias” (1516) y la *Utopía* (1516) de Tomás Moro son textos contemporáneos y escritos ambos para el futuro emperador Carlos; y ciertamente Las Casas y Moro coinciden respecto a la imaginación de un orden humanista para el cultivo de hombres, trabajadores, súbditos y cristianos. Ambas utopías elaboran órdenes gubernativos y una serie de *reglas para el parque humano* (como diría Peter Sloterdijk). Moro propone su utopía como una suerte de ejercicio intelectual en busca de la rareza política del buen gobierno y la educación de ciudadanos (48-49). Simultáneamente, Las Casas propone al Estado ese orden de cultivo de súbditos en relación al gobierno colonial de las Antillas, y hace la propuesta “rara” de remediar el exterminio de las poblaciones indígenas y gobernarlas dentro de un orden económico comunitario fundado en el trabajo y la explotación del agro y las minas y la conservación de la vida.²² Usamos los términos *utopía* y *utópico* de manera conceptual para referirnos al mundo insular imaginario de Tomás Moro (*Utopía*, 1516), pero sin subordinar exclusivamente dichos conceptos a él. No estamos sugiriendo

22 No compartimos la posición de Luis Mora-Rodríguez, quien considera que el modelo de explotación económica del “Memorial” es incompatible con la noción de *utopía* (27-32). De hecho, la de Moro es una utopía fundada en la producción y el trabajo agrario; es decir, en la explotación de recursos y mano de obra. Sobre la utopía en la obra de Las Casas, véase el estudio y versión en inglés de Victor Baptiste, así como las reflexiones de Santa Arias (capítulo 4) y Vanina Teglia (47-55). Varios críticos señalan la presencia implícita o explícita de Moro en la obra temprana de Las Casas, mientras que Baptiste alega que ciertas características y motivos del reino insular de la *Utopía* provienen del memorial de Las Casas de 1516. Otros han señalado como fuentes a Vespucci y D’Anghiera. Baptiste supone que en una reunión entre Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam y Peter Giles (Pieter Gillis o Petrus Aegidius) en Amberes en diciembre de 1515, los tres habrían leído la versión latina de un texto conocido como “Representación hecha al rey” o “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” (base del primer memorial de remedios), que Las Casas había preparado para Adriano de Utrecht, coregente de Carlos I. Adriano habría entregado una copia de dicha representación a Erasmo, quien a su vez se la habría pasado a Moro (2-7). Esta hipótesis hace agua por dos costados: 1) en diciembre de 1515 aún no existe la versión en latín de la “Representación a los regentes”, pues esa traducción fue hecha después de la muerte del rey Fernando el 25 de enero de 1516. Moro no pudo conocer el texto de Las Casas en diciembre de 1515; 2) “Representación a los regentes” es la base —pero no contiene los detalles— del memorial de 1516 de Las Casas, y apenas esboza algunos de sus remedios “utópicos”.

que el diseño utópico de Las Casas pertenezca al género literario inaugurado por Moro. Mientras que el neologismo *utopía* fue inventado por el inglés, el pensamiento utópico no; de hecho, estaba presente en muchas formas, no necesariamente literarias ni fictas durante el Renacimiento, e incluso antes. Mientras Moro escribía su utopía, Las Casas hacía un proyecto para una sociedad mejor, aún por venir, planificada en detalle, imaginada a partir de las ruinas del presente, y donde se podría lograr la felicidad y la justicia (o una versión colonial de lo que él creía que sería la felicidad y la justicia). Como en el caso de la utopía de Moro, el “Memorial de remedios” y otros textos tempranos de Las Casas representaban la imaginación de un orden alternativo al presente; es decir, una alternativa a la historia. Ciertamente, el orden colonial de Las Casas es de manera explícita una propuesta política y económica para el futuro, pero pensada desde la hecatombe demográfica, mientras que la *Utopía* de Moro describe de manera libresca un mundo ficticio que le es contemporáneo; es decir, los habitantes de la *Utopía* viven en el mismo tiempo que los lectores de Moro, solo que en un mundo perfecto que ha llegado al fin de la historia. Sin embargo, la *Utopía*, de Moro, al igual que el ordenamiento de Las Casas para La Española, se proyecta implícitamente hacia el futuro como una expresión del deseo político.²³

En el capítulo III, “Hacer trabajar. Paradojas necropolíticas”, estudiamos una serie de contradicciones que estos remedios lascasianos implican: mediante el remedio biopolítico lascasiano la vida indígena sería instrumentalizada y no “salvada” del trabajo colonial. La vida es vida en cuanto que produce réditos económicos: el *hacer vivir* es, después de todo, un *hacer morir* lentamente, un extenuar racional de la vida mediante la extracción no extintiva del trabajo. Las familias indígenas reducidas en comunidades procrearían hijos y se multiplicarían; el proyecto quiere proscribir el incesto y aboga por el matrimonio y la monogamia, el cuidado de la mujer embarazada y de la niñez (preocupaciones estas típicas de la conciencia moderna en el valor económico de la vida productiva futura, según Foucault). Por ejemplo, propone Las Casas unos premios para fo-

23 Para una historia del concepto de *utopía* y la distinción entre utopía como género literario y pensamiento utópico, véase Vieira (3-27).

mentar la supervivencia de los niños con recompensas en oro para sus cuidadores. El modelo remedial lascasiano, al menos en 1516, tiene que ver —repetimos— con una preocupación por la creciente disminución de la población indígena (cap. I §4), y se anticipa a la idea de la crisis del sistema colonial: sin vida, sin la reproducción de la vida, no hay trabajadores que extraigan la riqueza y las ganancias del reino, y por ello advierte al rey que su riqueza es la población.

El objeto de la intervención biopolítica —la población— solo puede constituirse mediante cálculos para los cuales son necesarios mediciones y registros. Los remedios de Las Casas incluyen cuentas, censos y libros con informaciones de nacimientos, muertes e identidad de los indígenas. Otro de los instrumentos biopolíticos por excelencia que propone Las Casas en su memorial, además de la reproducción sexual, es la alimentación que hace posible la reproducción del cuerpo y el trabajo. El memorial formula una dieta rica en calorías y proteínas animales, baja en sodio, con buena hidratación y orientada a la reproducción de la vida: pan, carne, pescado, ajos, ají, casabe, etc. Tanto la comida como el descanso impactarían en la capacidad y el rendimiento de los trabajadores. Estos remedios se corresponden con una política de salud y son instrumentos para el cuidado, la reproducción y el sostenimiento de la vida (cap. III §2). Las Casas piensa también en medidas civilizatorias e higiénicas (antropomórficas) para estas comunidades, como que los indios no coman en el piso, sino en mesas, con manteles.

Para “remediar” la falta de mano de obra y la enorme mortandad, hacia 1508 se autorizaron las primeras armadas para “rescatar” indígenas de otras islas (Gigantes, Lucayas, Barbados, etc.). Por supuesto, estas incursiones no eran otra cosa que el bárbaro y violento secuestro de poblaciones indígenas. Las Casas quería remediar esa práctica, pero frente a ella no propone propiamente su fin, sino otro de sus remedios paradójicos que quieren servir a Dios y al Diablo, a la vida y al colonialismo: quiere reemplazar el rescate inhumano por el rescate humanitario de los lucayos a cargo de los frailes y su transporte a una suerte de campo para refugiados llamado la Casa del Rey. Es importante separar este refugio de la hospitalidad caritativa cristiana. En primer lugar, la precariedad de la vida de los lucayos lejos de ser un acaso de la naturaleza, es un suceso de la historia: los lucayos no eran pobres, sino que

fueron empobrecidos; no eran extranjeros, sino extrañados de sus tierras. Además, este campo de refugiados, que parecería responder mediante la hospitalidad de los débiles a la condena bíblica a los inhospitalarios (“porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber”; Mateo 25:41-46), escondía una razón biopolítica: la recuperación y el cuidado de estos refugiados serviría para que —luego de su engorde e indoctrinación— se pusieran a trabajar. La Casa del Rey cumpliría con la misión de las armadas de rescate, solo que humanitariamente: proveería de mano de obra a una economía desolada. El remedio de la Casa del Rey se encuentra en la intersección de las tres políticas sobre la vida a las que nos hemos venido refiriendo: la biopolítica salvífica de la vida, la economía política, que exige mano de obra, y la pneumopolítica, que se propone la transformación cultural y religiosa de la población lucaya. El humanitarismo lascasiano llega así a su propio límite y expone su remedialismo en esa flagrante contradicción: la salvación de la vida del indio conduce a su explotación (cap. III §3). La Corona atendió al pedido de protección de los lucayos en las “Instrucciones” dadas a los frailes jerónimos en 1516, donde ordenó la suspensión temporal de los desplazamientos de los indígenas de una isla a otra. Pero la codicia y la necesidad de mano de obra por parte de los encomenderos hicieron imposible el cumplimiento de esta orden.

El “remedio más amargo” que propuso Las Casas en 1516 fue la esclavitud de negros para trabajar las minas del rey: que en lugar de los indios que se ocupaban en esta labor, el rey mandara traer “veinte negros” para cada mina y que además diera licencias a los vecinos para la importación de esclavos desde Castilla (cap. III §4). Reiteró este pedido en varias ocasiones: en el “Memorial acerca del gobierno” —atribuido a Las Casas y presentado por Reginaldo Montesinos en 1517 ante el Consejo de Indias—, en el que se solicitan licencias para que los padres de familia españoles con los que quería repoblar la isla pudieran importar esclavos negros en parejas y tratarlos “como quisieren, conforme a sus conçiencias” (cap. III §4; cap. V §3 y §5). Luego, en el mismo debate, en su “Réplica a los vecinos” de La Española (1518), dirigida al obispo Juan Rodríguez de Fonseca, Las Casas volvió a proponer licencias para la importación de “esclavos negros, cada uno cuantos quisiera” y la esclavitud

de ocho mil caribes (cap. III §4; cap. V §5). En el “Memorial de remedios para las Indias” de 1518 (M^RII), Las Casas sugirió que cada vecino tuviera dos parejas de esclavos negros y que a los empresarios que hicieran un ingenio se les diera licencia para traer hasta veinte negros y negras (cap. VI. §1). En el “Memorial de remedios para Tierra Firme” de 1519 (M^TF) requirió licencias de importación de quince esclavos en beneficio de los vecinos que le prestaran al rey los dineros necesarios para llevar a cabo los remedios (cap. VI §2); luego, en su propuesta de colonización de Tierra Firme en sociedad con Diego Colón, pedirá treinta negros para el almirante cada tres años y quinientos más para repartir entre los colonos. Su último proyecto —que desembocará en el desastre de Cumaná— también contemplaba hasta diez esclavos negros por colono, lo cual fue recogido en sus capitulaciones con el rey de enero de 1520 (cap. VI §4). Las Casas insistirá no menos de tres veces más en la esclavitud de los negros (1531, 1542 y 1543) antes de entender la falacia de salvar de la explotación a unos con la explotación de otros y de arrepentirse de su error. Las propuestas lascasianas en favor de la esclavitud señalan las contradicciones y paradojas del humanitarismo, pero no de la biopolítica colonial. En un discurso humanitario, la esclavitud de los negros es una fractura paradójica; no tiene sentido. Biopolíticamente, sin embargo, la defensa de la vida de los indios era perfectamente coherente con el abandono de otras vidas que podían gastarse en el proceso productivo.

El capítulo IV trata sobre el Hospital del Rey propuesto en el “Memorial de remedios” de 1516 y sobre la recuperación de la salud de la población indígena de La Española. Las Casas quiere que el soberano se encargue de proveer este remedio mediante la creación de una red de hospitales en forma de cruz, con un altar en el centro y cuatro alas para 200 enfermos, y dedicados a la atención médica de los indios. El Hospital del Rey expresa una conciencia de la dimensión política y económica de la salud pública, lo que Foucault llamó una “nosopolítica” (cap. IV §2-4).

En diversas tradiciones, el rey fue considerado una fuente casi mágica de la salud (rey taumaturgo) e identificado metafóricamente con el médico. En España la idea del rey taumaturgo no tuvo ninguna incidencia, pero sí se consideró al soberano simbólicamente

como curador de los males públicos. España es tal vez el primer país europeo en el que el soberano intervino las profesiones sanitarias, lo que muestra un incipiente interés político y económico en el área de la salud pública. En la segunda mitad del siglo xv, los Reyes Católicos crearon el Protomedicato, una junta a cargo de la regulación, control y vigilancia de médicos, cirujanos, ensalmadores, boticarios, herbolarios y especieros, del examen de médicos y de la supervisión de las boticas y medicinas. Así, lentamente el soberano toma a cargo la salud pública de la población como función de gobierno (cap. IV §4).

Hasta finales del siglo xv había prevalecido en Europa un modelo de hospitalidad medieval caritativa fundada en el deber católico de atender a menesterosos, peregrinos, huérfanos y otros “pobres de Jesucristo”. Estos hospitales no estaban diseñados para curar a la población, sino para atender y separar a ciertos sujetos necesitados, portadores de enfermedades y en todo caso socialmente indeseables, o para acoger peregrinos y caminantes. Como señala Foucault en “la historia del cuidado del enfermo en Occidente hubo en realidad dos clases distintas [de prácticas] que no se superponían, que a veces se encontraban, pero que diferían fundamentalmente, a saber: la médica y la hospitalaria” (“Incorporación del hospital” 22). El hospital no era en la Edad Media una institución médica y la medicina no se consideraba como “una profesión hospitalaria”; no por lo menos hasta el siglo xviii, según Foucault. Un proyecto como el del Hospital del Rey, por un lado desafía la periodización foucaultiana del hospital moderno y la supuesta conexión de la medicina pública con lo urbano y, por otro, confirma la concepción del hospital moderno y terapéutico como un instrumento de gobierno y orden económico. De hecho, mucho antes de la Revolución Industrial y de los proyectos germánicos de policía económica y médica, que según Foucault fundan la estatización de la salud (“La política de la salud” 331-32), durante el Renacimiento, y a instancias de patrones privados y príncipes, emergen nuevas instituciones hospitalarias en Europa, dedicadas a curar como el Ospedale Maggiore (Milán) y el Ospedale di Santa Maria Nuova (Florencia). Estos hospitales fueron construidos en forma de cruz evocando simbólicamente la noción del *Christus medicus*, pero su forma tenía otro sentido: una razón práctica descubierta en el mun-

do islámico casi tres siglos antes y relacionada con la separación de enfermos contagiosos, la iluminación, la ventilación, la evacuación de detritus, etc. Estos hospitales sirvieron de modelo a Las Casas, así como los también cruciformes —aunque monumentales antes que sanitarios— Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela y el Hospital Real de Granada en la España de los Reyes Católicos (cap. IV §3).

El proyecto lascasiano, como sus modelos italianos, se aparta de la caridad y se vuelca sobre la cura de la enfermedad; incorpora médicos, una botica y personal bien pagado: cirujanos, boticarios, hospitaleros, enfermeros y cocineras. Prevé también el transporte de enfermos al hospital, prescribe tecnologías higiénicas como el uso de sábanas y colchones y utensilios de cocina, y ordena una dieta pensada para los enfermos. Su estructura arquitectónica más allá de lo simbólico-espiritual (el altar en el centro de la cruz) promueve la sanación. Las Casas intentó trasladar la modernidad sanitaria y arquitectónica emergente en Europa al mundo colonial antillano y a los indios: un mundo de carencias donde no había hospitales médicos, sino precarias obras caritativas y ninguna para la población indígena.

La red de hospitales imaginada por el clérigo tiene como objetivos el fomento de la vida y la confrontación de la mortandad y la enfermedad en cuanto que desórdenes sociales y económicos; sería una intervención gubernativa que, como dice Foucault, gestiona una “política de la salud”. La producción de la salud indígena garantizaría la disponibilidad de la fuerza de trabajo, la producción y las rentas, lo que significaría, en última instancia, la perpetuación del colonialismo causante de la enfermedad y la muerte. Por ello decimos que la articulación del *hacer vivir* hospitalario con el sistema de trabajo era instrumental a la explotación colonial (cap. III §2-4).

Las propuestas biopolíticas de Las Casas y las protestas de los dominicos Pedro de Córdoba, Antón y Reginaldo Montesinos, Bernardino de Santo Domingo y otros convencieron al cardenal regente, Cisneros, de la necesidad de una reforma. Esta reforma del gobierno de los indios fue producto, como muchos actos del Estado español respecto de las Indias, de una serie de intervenciones, la primera de las cuales, como dijimos, fue el “Memorial de remedios

para las Indias” de 1516 de Las Casas y Palacios Rubios. No fue la única. Cisneros escuchó varios “pareceres” incluyendo uno de los procuradores de Cuba, Pánfilo de Narváez y Antón Velázquez, y el de Gil González Dávila, un conquistador que había sido contador de La Española y que entendía muy bien el problema biopolítico. Dávila promovía la servidumbre forzada de los indios mediante la encomienda y la captura y desplazamiento de las poblaciones nativas de las islas cercanas para reemplazar a los indios muertos. Asimismo, proponía a Cisneros la repoblación con labriegos españoles, el fomento de la agricultura y el cultivo de azúcar, algodón y otros productos, y el establecimiento de ingenios. Cisneros también consideró la posición imperialista de quienes simplemente afirmaban la superioridad sobre los indios y su natural servidumbre. El cardenal, influido por Las Casas y Palacios Rubios, decidió nombrar una comisión de tres jerónimos que se informarían de la cuestión indígena, decidirían sobre su capacidad para vivir en libertad, los protegerían de maltratos y abusos e, informados, procurarían su libertad o su mejor forma de gobierno (cap. V §1). El cardenal nombró también como juez a Alonso de Zuazo, quien, a pesar de haber enjuiciado a varios funcionarios coloniales encomenderos, se enriqueció a través de sus negocios y terminó siendo cómplice de la servidumbre forzada, la esclavitud y la explotación.

La reforma se enfrentó no solo a la oposición de los encomenderos, sino también a la debilidad política de Cisneros, quien por entonces tenía un pie en la destitución y el otro en la tumba; por otra parte, los jerónimos, que aceptaron a regañadientes la comisión con poderes delegados, actuaron sin voluntad política, decidieron poco y cuando lo hicieron, fue contra los intereses, libertad y vida de los indios. Un ejemplo elocuente de sus acciones fue un interrogatorio infame por medio del cual se “informaron” a través de doce encomenderos y dos frailes (solo uno en favor de la abolición de la encomienda) sobre la capacidad de los indios, llegando a la conclusión de que estos eran incapaces de ser autónomos, lo que permitió la continuidad de su repartimiento en encomienda (cap. V. §2).

Anticipando el fracaso de la reforma cisnerolascasiana y preocupado por la inacción de los comisarios, Las Casas regresó a España a denunciar la inacción jerónima, solo para encontrarse con que su interlocutor, Cisneros, estaba de salida del poder y de este

mundo. Rápidamente y gracias a las relaciones de Reginaldo de Montesinos, Las Casas se conectó con los ministros y oficiales flamencos y fue capaz de lograr la atención del canciller de Carlos I, Jean Le Sauvage, quien entre 1517 y 1518 propuso la reforma carolina de la reforma cisneriana. En diciembre de 1517, varios colonos, al tanto de las maniobras de Las Casas, le enviaron al canciller un memorial con su parecer insistiendo en la incapacidad de los indios para regirse por sí solos, oponiéndose a la reducción de indios en poblados y defendiendo el repartimiento en encomienda. Conscientes de los términos biopolíticos de la discusión, alegaban que lo propuesto por Las Casas era muy costoso, que despoblaría la isla y que iba contra los intereses del rey al desmotivar las conquistas y dañar el comercio. Proponían la continuidad y estabilidad de las encomiendas y la repoblación de la isla con labriegos españoles (cap. V §3).

Gil González Dávila también intervino, señalando como causas de la despoblación la inestabilidad política por el cambio constante de gobernadores, los nuevos repartimientos (como el de Alburquerque), los continuos litigios irresueltos y la dedicación casi exclusiva de la economía al oro. Propuso la estabilidad de los gobernadores, la duración extendida de la encomienda, reducir el número de litigantes y pedir menos oro de las Indias. Dávila —más moderno que Las Casas— arguyó que no se podía proteger la vida sin otras fuentes de vida y propuso que la Corona financiara armadas para la captura de esclavos caribes (algo ya ordenado por la reina Isabel en una cédula de 1503); también reiteró su idea de traer lucayos desde las “islas inútiles” (Bahamas) y de importar esclavos negros (cap. V §4).

Bartolomé de las Casas respondió a los vecinos y a Dávila con una réplica en la que insistía en la libertad de los indios, la derogación de la encomienda y la explotación directa del oro por parte de los indios, eliminando al encomendero intermediario. El clérigo suponía erróneamente que los indios en libertad estarían interesados en la minería. Las Casas, de nuevo, al tratar de conjurar la violencia, invoca su retorno y se da cuenta de que su plan requería forzar “suavemente” a los indios hacia la minería, tarea para la que él mismo se ofrece. Para la explotación del oro, Las Casas —coincidiendo con su antagonista Dávila— pide el remedio de la esclavitud

de caribes y la importación de esclavos negros en parejas para que se reproduzcan. Frente a los esclavos dice el defensor de la vida que “se sirvan los señores como quisieren, conforme a sus conçiencias” (MGI dlxv). Como en 1516, la muerte de unos salvaría la vida de otros (cap. V §5).

Los indios de La Española no fueron a la muerte sin expresar su “parecer”. Su derrota dejó un rastro de numerosos actos de resistencia pasiva y activa y de rebeldía que deben ponerse al lado de los pareceres de los oficiales reales humanistas, de los dominicos y de Las Casas mismo. Los indios de La Española huyeron, se dejaron morir y suicidaron, dejaron de reproducirse y también le quitaron la cabeza a uno que otro de sus explotadores (cap. V §6).

El último capítulo, “La pacificación ‘pacífica’. Tierra Firme, colonización y desastre”, narra el desenlace del pensamiento biopolítico lascasiano y el de la colonización ensayada por el propio Las Casas en la costa norte venezolana, que resultó en el “desastre de Cumaná”. A partir de 1518-1519, Las Casas abandonó sus remedios para las islas y su interés se enfocó en la costa norte de Tierra Firme, donde los dominicos y los franciscanos tenían dos misiones. Desde mediados de la segunda década del siglo XVI, la crisis demográfica en las Antillas exacerbó la incorporación colonial de la costa de Las Perlas en Venezuela mediante un violento proceso de acumulación originaria y de tráfico de seres humanos y de perlas. Mientras ello ocurría, entre 1518 y 1520, Las Casas desarrolló varios planes de colonización para Tierra Firme fundados en la pacificación y evangelización de los indios, el comercio o rescate y la población con labriegos españoles. Como en todos sus proyectos desde 1516, el clérigo prometía altos rendimientos económicos directos e indirectos a la Corona. El modelo que propuso seguía con variaciones el de las factorías al estilo portugués: puntos o puertos para el intercambio con comunidades indígenas amigas y tributarias. Además, quería trasplantar labradores españoles que vivieran en unos pueblos fortaleza para protegerse de los indios, cultivaran la tierra y comerciaran con los indígenas. En lugar del modelo de integración mestiza hispano-indígena de 1516, Las Casas proponía una república de indios tributaria del rey, bajo el cuidado espiritual de obispos y separada de la de los españoles. Para conseguir del soberano las autorizaciones y licencias que requería el proyecto,

el clérigo propuso que el rey mismo participara en el rescate con grandes ganancias, y proyectó varios esquemas tributarios en su beneficio. Asimismo, diseñó varios planes de financiación: desde préstamos de los colonos y traficantes, hasta la inversión privada, a cambio de ciertos beneficios tributarios y mercedes. Pese a la resistencia en la corte y a la oposición del obispo Rodríguez de Fonseca, Las Casas logró el apoyo del gran canciller Mercurino Arborio di Gattinara (1518-1523), el favor del rey y la firma de una capitulación para llevar a cabo la colonización. En ese contrato, la Corona aparece no como un Estado que gobierna, sino como una compañía que ofrece licencias e incentivos a cambio de ganancias económicas y políticas, las primeras derivadas de una “renta cierta” mínima que funcionaría casi como una cuota concesional garantizada. Las segundas consistían en la extensión territorial de la soberanía y en la sujeción de numerosos pueblos. El proyecto de olvidar el desastre de las islas y empezar de nuevo en la costa de Paria no tuvo buen fin. La costa estaba intervenida por los intereses de los encomenderos de La Española, por traficantes de perlas y por esclavistas que buscaban vida indígena para suplir la fuerza de trabajo diezmada en las Antillas Mayores. Las Casas proponía un *comercio colonial humanitario* que iba a interrumpir el tráfico de perlas e indios esclavos ya existente en la zona. En medio de estas tensiones, varios frailes fueron muertos en un alzamiento indígena, lo que les dio a los mercaderes de la vida la oportunidad de organizar una armada de castigo bajo el mando de Gonzalo de Ocampo para ir a cazar esclavos y “hacer justicia”. Recién llegado a La Española, Las Casas fue obsequiado con una decidida oposición de la Audiencia y demás autoridades y tuvo que pactar finalmente con los oidores y oficiales de la isla (que, repetimos, eran todos encomenderos y esclavistas o inversionistas en el tráfico de perlas), ofreciéndoles participación en el negocio. Para mortificación de Las Casas, los labriegos que él había cuidadosamente reclutado para colonizar Tierra Firme, una vez llegados a Puerto Rico, se fueron todos a conquistar y robar a los indios a la Florida. Cuando Las Casas finalmente llegó a Cumaná, encontró la tierra desolada por la campaña de terror de la armada de castigo a los indios rebeldes; los españoles de Ocampo estaban desorganizados y con hambre, los traficantes de perlas y esclavos haciendo

de las suyas, y los frailes apenas sostenían el frágil proyecto de las misiones. Las Casas regresó a La Española a informar de todo este desorden de la costa. A los quince días de su partida, los indios atacaron y destruyeron la misión poniendo fin al proyecto lascasiano de colonización pacífica de Tierra Firme. Ante la magnitud de este fracaso, Las Casas entró en la Orden de Predicadores y se retiró de la vida pública por casi diez años.

Capítulo I

Metal, vida y ley

“¡Oh hambre pestilencial
la de aqueste oro maldito
y desta gente bestial
hacen tamaño caudal
de tan malvado apetito!”

(CACIQUE, Escena XIX,
Las Cortes de la Muerte,
Michael de Carvajal)

La conquista de las Antillas Mayores puede ser definida como una expansión de las rutas de comercio hacia el Atlántico —en la que participan tanto la Corona como intereses privados— que en cuestión de pocos años deviene una violenta reterritorialización de las islas, seguida de un proceso extractivista, fundado primero en el robo y el tributo y luego en una instrumentalización de la vida mediante la servidumbre y la esclavitud. En otras palabras, desde el punto de vista biopolítico, el evento histórico de las primeras tres décadas en el Caribe no corresponde tanto a una expansión territorial de la soberanía como al aprovechamiento y explotación de la vida-trabajo indígena para la extracción de oro y perlas, lo que, como veremos, provocó el agotamiento del metal y de la vida: en pos del oro se explotaron los indios “hasta consumirlos a todos” (Las Casas, *HI* 1:443).

La que hemos llamado la *peste aurífera* trajo consigo devastación, sufrimiento, hambre y mortandad para los indígenas de La Española, San Juan, Cuba y Jamaica. La devastación se extendió a las Bahamas y Tierra Firme, provocando la extinción de la mayo-

ría de la vida indígena. Esta hecatombe —allende sus dimensiones humanitarias, sobre las que insisten humanistas como Las Casas— fue tratada como un problema de la economía política de la que se debía ocupar y se ocupó el soberano, mediante un código laboral inefectivo conocido como las Leyes de Burgos: un intento legalista para proteger la vida indígena en cuanto fuerza de trabajo pasible de explotación. El obvio fracaso de la solución legal sentará las bases del desafío biopolítico que Las Casas, Reginaldo Montesinos y otros tratarán de articular pidiendo al soberano una serie de políticas de gobierno para el cultivo y amparo de la vida.

1. La fiebre aurífera

En 1492, Cristóbal Colón esperaba hallar enormes riquezas y entrar en el rico comercio del Oriente, pero se topó con una serie de islas y pequeñas aldeas de poblaciones modestas en donde encontró exiguas muestras del metal. Algunos indígenas tenían en sus cuerpos aretes y otros adornos pequeños que le llamaron la atención, pero no dio ni con el oro amonedado ni con las joyas prometidas por los relatos sobre la India, Cipango (Japón) y Catay (China). En su primer viaje, Colón vio muy poco metal: “los primeros días, los indígenas le dieron indicaciones vagas, falsas o mal comprendidas. En Cuba, ante los esplendores naturales, el oro parece olvidarse” (Vilar 87). Las suntuosas y gruesas pulseras de su *Diario* son promesas, nada más, por lo menos hasta que en diciembre algunos hallazgos y rescates de “pedaços grandes” del metal en La Española avivan la ensoñación aurífera. Como ha estudiado Peter Hulme, el texto colombino está tensionado por dos discursos antagónicos: por un lado, el deseo de hallar el *oro del comercio* en su forma civilizada (amonedada y en joyas) correspondiente a las opulentas civilizaciones de India, Cipango y Catay; y, por otro, el encuentro fáctico con el *oro salvaje*, identificado con las minas en las zonas al margen de la civilización y pobladas de monstruos. En su diario, parafraseado y citado por Las Casas,¹ el Almirante pasará paulatinamente de la

1 Asunto magistralmente estudiado por Margarita Zamora en *Reading Columbus*.

búsqueda de las joyas y el oro oriental a la del metal en bruto de las minas (Hulme 22-36).

El 13 de octubre, Colón dice que vio algunas narigueras pequeñas de oro y que por señas entendió que en el sur había un rey que tenía “muy mucho oro” (*Los cuatro viajes* 61).² Días más tarde, unos indios que había secuestrado en San Salvador (Bahamas) le “dezíán [por gestos] que aí [en la isla de Santa María] traían manillas de oro muy grandes a las piernas y a los braços” (15 de octubre; 64).³ Sabe luego de un magnífico “rey que, según éstos dan las señas [...] va vestido y trae sobre sí mucho oro” (19 de octubre; 72). Un grupo de españoles al que envía por agua al interior de la Fernandina reporta el encuentro con un indígena que llevaba una nariguera de 2,3 gramos de oro pero —para mortificación del Almirante— no se la quitaron: “y aí fallaron uno que [h]avía al nariz un pedaço de oro que sería como la mitad de un castellano.[...] Reñí yo con ellos porque no se lo resgataron” (17 de octubre; 70). El 21 de octubre menciona de nuevo esperanzado el oro y el comercio de Cipango, pero las evidencias geográficas y etnográficas empiezan a contradecir su hipótesis oriental.⁴

Colón ve, aquí y allá, uno que otro nativo con narigueras, pero se refiere a estos adornos como pedazos y granos, despojándolos de su codificación cultural, como si se tratara de oro en bruto: “traían algunos *pedaços* de oro colgados al nariz” (22 de octubre; 75). El 28 de octubre llega a Cipango (Colba o Cuba), donde halló “verduras

2 El 13 de octubre, el Almirante: “estaba atento y trabajava de saber si [h]avía oro, y vi que algunos de ellos traían un pedaçuelo colgado en un agujero que tienen a la nariz, y por señas pude entender que yendo al Sur o bolviendo la isla por el Sur, que estaba allí un rey que tenía grandes vasos dello, y tenía muy mucho [...]; aquí nace el oro que traen colgado a la nariz; más, por no perder tiempo quiero ir a ver si puedo topar a la isla de çipango” (61-62).

3 En la misma entrada del 15 de octubre repite: “[... T]odos estos hombres que yo traigo de la de San Salvador *hazen señas que ay muy mucho oro* y que lo traen en los braços en manillas y a las piernas y a las orejas y al nariz y al pescueço” (65).

4 “[...] me partiré a rodear esta isla fasta que yo aya lengua con este rey y ver si puedo [h]aver del oro que oyo que trae, y después partir para otra isla grande [...], que creo que debe ser Çipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba, en la cual dizen que [h]a naos y mareantes muchos y muy grandes [...]; más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vüestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella” (21 de octubre; 74-75).

y arboledas [... y la] isla la más hermosa que ojos [h]ayan visto”, llena de “aves y paxaritos y el cantar de los grillos en toda la noche”; pero nada se asemejaba a ninguna preconcepción sobre el Japón. Aparece entonces, nuevamente, la tensión entre el discurso del oro de oriente y el de las minas: “Dezían los indios que en aquella isla [h]avía minas de oro y perlas, y vido el Almirante lugar apto para ellas [...] y entendía [...] que allí venían naos del Gran Can” (79-81). En todas partes inquiere por el ansiado metal y entiende que debe ir a la isla de Bohío donde, según le indican, “[h]avía infinito” (4 de noviembre; 86). Las Casas observa que antes que entender que había oro, los españoles entendían “lo que creían entender”, incluyendo “que diz que había naos grandes y mercaderías, y que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros”, o que los indios recogían oro en la playa durante la noche, a la luz de las candelas. Incrédulo, añade: “les mentían y querían alejarlos de su tierra” (*HI* 1:233, 241). A partir de entonces, Bohío o Haití se convierte en el norte de la búsqueda, pero ya no del oro civilizado de Oriente, sino del metal bruto, incluso cuando este aparece en forma de joyas y adornos. Desde noviembre de 1492 hasta enero de 1493, las referencias siguen ese patrón: Colón piensa que hay “en estas tierras grandísima suma de oro” y afirma que “dizen estos indios que yo traigo [secuestrados], que [h]a en estas islas lugares *adonde cavan el oro* y lo traen al pescueço, a las orejas y a los braços y a las piernas, y son manillas muy gruessas” (12 de noviembre; 91). Desde mediados de noviembre, continuamente pregunta por minas y afirma haber visto en los ríos “unas piedras reluzir, con unas manchas [...] de color de oro” y encontrado “ciertas piedras que parecen tener oro” (25 de noviembre y 2 de diciembre; 102, 110). Las noticias brindadas por indígenas apuntan hacia Jamaica y especialmente hacia Haití, que llamará La Española, adonde llegan el 6 de diciembre. Allí vieron sembradíos y gente; oyeron “paxaritos [...], grillos y ranas”, pero “oro no hallaron” (13 de diciembre; 124). Finalmente, La Española empieza a cumplir las promesas auríferas que definirán su ruina: el 16 de diciembre un rey y muchos hombres de un poblado grande y con casas reciben a Colón en la playa: “traían algunos *granos* de oro finíssimo a las orejas o en la nariz, el cual luego davan de buena gana” (127). Al día siguiente, a cambio de “contezuelas de vidrio [...] rescataron algunos pedaços de oro

labrado en hoja delgada” y vieron en un cacique “un pedaço [de oro] tan grande como la mano” por lo que el Almirante se alegró (17 de diciembre; 129). Más rescates de “pedaços grandes de oro” convencen a Colón de que las minas estaban en La Española (21 de diciembre; 138). Guacanagarí, señor de Marién, le envía un cinto con una máscara de oro y el Almirante recibe noticias de abundancia aurífera⁵ y el ofrecimiento de un indio de mostrarle “los lugares donde se cogía el oro, dixeron de Çipango, al cual ellos llaman Çi-bao” (22 y 23 de diciembre; 140-43).

El 25, la nave Santa María encalla cerca de Cabo Haitiano, donde Colón decide fundar la villa fortaleza de La Navidad, construida con los restos de la carabela. Este fue el primer y fugaz asentamiento español en las Antillas. Colón valora este lugar por su supuesta cercanía a las minas de oro, creencia posiblemente reforzada por las promesas de los locales y el éxito del rescate: “Agora tengo ordenado de hazer una torre y fortaleza [...] y me haze plazer de saber la mina donde se coge oro. Así que todo es venido mucho a pelo” (26 de diciembre; 150).⁶ El 26, la gente de Guacanagarí le da a Colón una segunda máscara de oro y los españoles realizan intercambios ventajosos por cascabeles metálicos y otras baratijas (26 de diciembre; 148-49); en los días siguientes Guacanagarí le dice que “lo quería cobrir todo de oro” (27 de diciembre; 151) y un sobrino del último, que “a quatro jornadas [...h]avía infinito oro” (29 de diciembre; 153). El 30 de diciembre ocurre un evento que marca un hito en la empresa colombina: el Almirante va a tierra, donde lo reciben cinco “reyes subjectos” a Guacanagarí con sus coronas de oro. Luego, este lleva a Colón a su casa y allí “se quitó la corona de la cabeça y se la puso al Almirante” (30 de diciembre; 153; *HI* 1:294). Colón, se inviste del signo del poder político del cacique y de oro en una escena que ilustra el delirio colonial aurífero en La Española.

5 “No pudo partir con los navíos a la tierra de aquel señor que lo [h]avía enbiado a rogar y conbidar, por falta de viento; pero enbió con los tres mensajeros que allí esperavan las barcas con gente y al escrivano. Entre tanto que aquéllos iban, enbió dos de los indios que consigo traía a las poblaciones que estavan por allí cerca del paraje de los navíos, y bolvieron con un señor a la nao con nuevas que en aquella isla Española [h]avía gran cantidad de oro, y que a ella lo venían a comprar de otras partes, y dixéronle que allí hallaría quanto quisiese” (23 de diciembre; 141-42).

6 Véase también Las Casas (*HI* 1:291).

A comienzos de enero, Colón se entusiasma con las promesas sobre minas hechas por Guacanagarí, quien además le dice que “[h]avía mandado hazer un estatua de oro puro tan grande como el mismo Almirante”; lamenta no tener “consigo la caravela Pinta”, con la que se había ido Martín Alonso Pinzón, porque de contar con ella, asegura que “tuviera por cierto de llevar un tonel de oro” (2 y 3 de enero; 156-57).

Colón asegura que detrás de Cuba había una isla (Jamaica) en la que se cogían pedaços de oro “mayores que havas”, y que en La Española, tenían el tamaño de granos de trigo (6 de enero; 161).⁷ En enero, informó que había encontrado pepitas de oro “tan grandes como lentejas” (8 de enero; 163).⁸ Sin embargo, el oro es exiguo y asociado metafóricamente a granos y legumbres europeas, como habas, granos de trigo y lentejas, que para entonces escaseaban entre los bastimentos.

A su regreso, Colón llevó a España algunos objetos arrebatados a los indios hechos de oro de baja ley —o “guanín”, como lo llamaban los nativos de La Española— y algunas pepitas de aluvión. Además, cargó con al menos diez indios secuestrados que exhibió en la corte. Sabemos que, hacia el final de su primer viaje, Colón ya estaba pensando en la vida humana como verdadera fuente de riqueza. No es casualidad que la “Carta a Luis de Santángel” incluyera ambas cosas —metal y vida— en una sola frase: “En las tierras [h]ay muchas minas de metales e [h]ay gente instimáble número” (*Textos* 141). Esa gente, por supuesto, se convertirá en vida apropiable como recurso supletorio del déficit aurífero: “pueden ver Sus Altezas que yo les daré oro quanto ovieren menester con muy po-

7 “[D]etrás de la isla Ioana (Cuba), de la parte del Sur, hay otra isla grande, en que [h]ay muy mayor cantidad de oro que en ésta, en tanto grado que cogían los pedaços mayores que havas, y en la isla Española se cogían pedaços de oro de las minas como granos de trigo. Llamávase diz que aquella isla Yamaye” (6 de enero; 161).

8 “Creía el Almirante que por venir por aquel río abaxo [el oro] se desmenuzava por el camino, puesto que dize que en poco espacio halló muchos granos tan grandes como lentejas, mas de lo menudito dize que [h]avía mucha cantidad. Y porque la mar era llena y entrava la agua salada con la dulce, mandó subir con la barca el río arriba un tiro de piedra; hincheron los barriles desde la barca, y volviéndose a la caravela, hallavan metidos por los aros de los barriles pedaços de oro, y lo mismo en los aros de la pipa. Puso por nombre el Almirante al río el Río del Oro, [...] y d’él a la villa de La Navidad [hay] diez y siete leguas” (8 de enero; 162-63).

quita ayuda que Sus Altezas me darán agora, speciería y algodón cuanto Sus Altezas mandarán, y almástica cuanta mandarán cargar, [...] y esclavos cuantos mandarán cargar e serán de los idólatres” (“Carta a Luis de Santángel” 145). Desde el mal llamado encuentro, el oro (o su promesa) y la vida indígena quedaron trabados en una mortal ecuación necropolítica.

Pese al poco oro resultante del primer viaje, las noticias y evidencias de arenas auríferas y los rescates y la apoteósica coronación del almirante fueron suficientes para impulsar un segundo viaje de gran envergadura y coste. En vez de “tres pequeños barcos y 87 hombres, se mandaron 17 barcos, 14 de los cuales eran carabelas, y [cerca de] 1.500 hombres” (Vilar 88). Según Pierre Chaunu:

La época que va de enero a fines de abril de 1494 ve cómo se abre una nueva orientación de la conquista; en efecto, es en enero cuando las primeras expediciones salidas de la costa norte de Santo Domingo llegan al interior, Cibao, de donde el primer viaje había traído el rumor de oro. Este paso —que ocasionará casi inmediatamente su secuela de violencias— era fatal en la medida en que, [...] el fracaso de la ruta [al Oriente...], había cedido el lugar a la perspectiva del oro [salvaje]. Es el oro o, mejor, la promesa de oro, lo que explica la diferencia en el volumen y la elección de los hombres de las dos expediciones. (en Vilar 88)

El segundo viaje enfrentó a los españoles con la realidad de que no había oro fácil. Además, advirtieron signos de hostilidad y resistencia, que interpretaron como rebeldía, salvajismo, canibalismo y monstruosidad (Hulme 13-43; Jáuregui, *Canibalía*, capítulos 1 y 2). En La Española, Colón no encontró a los treinta y nueve hombres que había dejado durante el primer viaje en el fuerte Navidad. Un hermano del cacique Guacanagarí, señor de Marién y aliado de Colón, le informó que los hombres se habían juntado con mujeres indígenas y matado entre sí, y que finalmente la villa había sido quemada por Caonabo (cap. V §6). A pesar de que la evidencia indicaba un ataque, Colón optó inicialmente por mantener la paz con los indígenas y enfocarse en fundar la efímera villa de La Isabela en reemplazo del fuerte Navidad. La paz se rompió en marzo de 1494, cuando Colón se adentró con cuatrocientos hombres en Cibao en busca de oro y fundó los fuertes de Santo Tomás y La Magdalena, lo que debió alebrestar al cacique Caonabo, quien dio muestras de

hostilidad. Colón, de manera preventiva, envió a Alonso de Hojeda de La Isabela para reforzar el fuerte de Santo Tomás. Hojeda incursionó en el interior de la isla y, cerca del río Yaque, capturó a un cacique y a su sobrino, y mandó cortarles las orejas a un indio para atemorizar a la población; los cautivos fueron llevados a La Isabela, donde fueron ejecutados por el Almirante (Las Casas *HI* 1:381-82, 387-89, 394-96, 419; Gil y Varela 266-67; Moya Pons, *La Española* 10-11).

La búsqueda del oro informaba la guerra. A finales de 1494, el cacique de Macorix, Guatiguaná, lanzó un ataque contra el fuerte de La Magdalena, resultando en la muerte de entre diez y cuarenta españoles (*HI* 1:425, 434; Sued Badillo, *Caribe taíno* 46; véase cap. V §6). Temiendo un alzamiento generalizado, Colón lideró una expedición para amedrentar a los taínos, capturando a más de mil seiscientos hombres y mujeres. De ellos, quinientos cincuenta fueron embarcados como esclavos rumbo a España. Esta violencia provocó aún más resistencia y los indios del centro de la isla y los alrededores de La Isabela dejaron de prestar ayuda a los invasores, lo cual generó escasez de alimentos, hambre y enfermedades entre los españoles. La debilidad de estos y sus insistentes incursiones en Cibao en pos de oro ofrecieron a la población nativa la oportunidad de una alianza contracolonial. Los cacicazgos de Maguana, Maguá-Cayabo, Higüey y Xaraguá se confederaron para atacar La Isabela. El Almirante emprendió entonces una segunda campaña de “pacificación” preventiva y, el 27 de marzo de 1495, venció a los conjurados en la batalla de Jáquimo, cerca de Concepción de la Vega; batalla tan importante, que ilustró el frontispicio del tomo primero de la imperial *Historia general* (1601) de Antonio de Herrera (Ilustración 16). Después de la derrota indígena, Colón instituyó el pago de un oneroso tributo en oro, que bien mirado, marcaba el tenue paso del robo a la extorsión y de una *pax aurea colombina* a la violenta dominación de la población indígena.⁹ Dice Las Casas:

9 No exageramos con esta caracterización retrospectiva de la tipología penal (*extorsión*) para las dos formas iniciales de la “colecta” del oro por parte de los conquistadores: “El que, con ánimo de lucro, obligare a otro con violencia o intimidación a realizar u omitir un acto [...] en perjuicio de su patrimonio [...], será castigado con la pena de prisión” (Artículo 243, *Código Penal de España* 131).

Impuso el Almirante a todos los vecinos de la provincia de Cibao y a los de la Vega Real, y a todos los cercanos a las minas, todos los de catorce años arriba, de tres en tres meses un cascabel de los de Flandes (digo lo hueco de un cascabel) lleno de oro, y solo el rey Manicootex daba cada mes una media calabaza de oro llena, que pesaba tres marcos, que montan y valen 150 pesos de oro o castellanos; toda la otra gente no vecina de las minas contribuyese con una arroba de algodón cada persona (*HI* 1:437).

La imposición trimestral a cada indio mayor de catorce años de un cascabel de Flandes —equivalente a entre 13,8 y 18,4 gramos de oro— era exorbitante.¹⁰ Guarionex manifestó la imposibilidad de juntar el oro exigido y propuso a Colón pagar ese tributo en yuca: ofreció una “labranza de pan, para el rey de Castilla tan grande que durase o llegase desde La Isabela hasta Santo Domingo, que es de mar a mar [...] (y esto era tanto, que se mantuviera [...] diez años toda Castilla), que él la haría con su gente, con [tal de] que no le pidiese oro” (*HI* 1 437). La propuesta de reemplazar el oro por la yuca tenía sentido económico y biopolítico y hubiera solucionado el problema del abastecimiento de alimento para los indios y para los cerca de mil quinientos españoles hambreados. Las Casas llega a afirmar que esta oferta era seria, que hubiera representado para el rey más de 3 millones de castellanos de oro al año y que, de haber sido aceptada, la isla hubiera prosperado y tenido “más de cincuenta ciudades tan grandes como Sevilla” (*Brevísima* 25). Pero los reyes, los inversionistas y los conquistadores querían oro, no yuca, así que Cristóbal Colón insistió en el pago del tributo. Los indios, atemorizados, huyeron hacia los montes, abandonaron sus conucos y se negaron a buscar oro, lo cual produjo una seria crisis de suministros y alimentos y una reducción de la población indígena. Colón, entonces “pensando que rebajando el tributo podía resolver ese problema, decretó que la cantidad pedida solamente sería la mitad del cascabel fijado originalmente”, pero ni aun así los indios podían pagarlo (Moya Pons, *La Española* 14-15; *HI* 1

10 Un “cascabel” de oro correspondía al oro en polvo o pepitas que cabía en una de las campanas redondas que en España se colgaban al cuello de la mula delantera de una recua (Rudolph Adams *et al.* 27). Conforme a la cuenta de Las Casas, el cascabel contenía por lo menos “3 y 4 pesos de oro, que valía y vale hoy cada peso 450 maravedís” (*HI* 1:437); en otras palabras, entre 13,8 y 18,4 gramos de oro.

438). A principios de 1496, Colón “entendió que su sistema fiscal había fracasado” y “que los indios no podían conseguir el oro que él exigía”, por lo que decidió aceptar el tributo de los indios mediante el servicio personal y “dio derecho a los españoles para que utilizaran la mano de obra indígena” (Moya Pons, *La Española* 16). Mas tarde, ese mismo año, acosado por la necesidad, Bartolomé Colón aceptó el tributo en casabe y algodón (Cassá, *Los taínos* 202).

Entre 1493 y 1499 se implementa —y hace crisis— el modelo bélico y extractivo conocido como “drenaje”, esto es, la violenta acumulación primitiva de oro mediante una operación económica de bajo costo consistente en la colecta de todas las joyas y objetos en posesión de los indios y, a partir de 1495, en la imposición de un tributo exorbitante de pepitas de oro. No sabemos cuánto metal fue saqueado mediante el drenaje, pero sí que agotó rápidamente las existencias. Chaunu “estima que en dos o tres años se drenó todo el oro producido por los indios de las islas en mil años” (en Vilar 89). Para entonces es evidente la necesidad de desarrollar un sistema de extracción minera de los yacimientos de aluvión, lo cual requerirá el sometimiento y explotación y consumo de la vida.

La creciente escasez del oro y la resistencia indígena a partir de 1494 decidieron la instrumentalización necropolítica de la vida mediante la esclavitud de ciertos indios y el “repartimiento” de otros. Ese repartimiento fue producto de la legalización de lo que en principio fue considerado ilícito. Silvio Zavala muestra que la Corona fue “favorable a la libertad de los indígenas americanos” y que el aprovechamiento forzado de su trabajo fue ilegal (“Los trabajadores antillanos” 32-33). Pero esta política real de la libertad de los indios hospitalarios y buenos no fue sino un desiderátum contrafáctico de la historia.

Inicialmente —las “Instrucciones de los reyes a Colón del 29 de mayo de 1493” y numerosas cédulas subsiguientes— declaran la supuesta libertad de los indios pacíficos y la esclavitud de los caníbales, los cuales supuestamente serían “mejores que otros ningunos esclavos”. En 1503, la reina autorizará la guerra contra los caribes, renovará la división maniquea entre indios buenos e indios malos y permitirá que los últimos “puedan ser hechos esclavos y vendidos” (Jáuregui, *Canibalia* 77-78). Como veremos, el asunto de los caníbales esclavos reaparecerá una y otra vez en los debates sobre la

cuestión de la encomienda y el repartimiento, la servidumbre de los indios y su gobierno. Pero esta diferencia entre caribes y pacíficos se desvanecerá frente a la necesidad colonial del trabajo, que hará que toda la vida indígena sea objeto de apropiación.

En el siguiente acápite, discutiremos cómo se estableció el repartimiento en encomienda y cómo se usó ese sistema en la explotación de la minería. Baste decir aquí que los conflictos con las poblaciones indígenas y la exigencia del tributo en oro generaron un serio problema de suministro de alimentos en La Española y, también, de despoblación. Pese al arribo de entre mil doscientos y mil quinientos españoles en el segundo viaje de Colón en 1493, a fines del año siguiente solo quedaban seiscientos y cundía entre ellos el hambre. Bartolomé Colón llegó con bastimentos y refuerzos el 28 de julio de 1494, pero la situación era cada día más frágil. Como señalamos, en 1495, el Almirante adelantó una campaña de “pacificación” contra los indios que se negaban a proveerlos de alimentos e impuso el famoso tributo del cascabel de oro trimestral. Cuando Colón regresó a la Península en 1496, dejó a su hermano Bartolomé a cargo. En ese contexto, un grupo liderado por el alcalde mayor de La Isabela, Francisco Roldán, se alzó contra Bartolomé, abandonó la villa de La Isabela y subsistió gracias al trabajo forzado y el tributo en alimentos de los indios. Al regresar el Almirante en 1498, se vio forzado a negociar con los rebeldes, concediéndoles títulos de tierras, y a aceptar la servidumbre indígena. Esta situación sentó las bases para la institución del repartimiento que proveyó la mano de obra necesaria para la extracción del oro en La Española, ya no mediante el drenaje, sino mediante la minería de aluvión.

En medio de una acumulación primitiva colonial, la realidad antillana no lograba desanimar la ensoñación aurífera. Aunque el primer viaje produjo muy poco oro, fue suficiente para alimentar la fantasía colonial de un Dorado insular. Agotado el oro por el drenaje en los primeros tres años de la conquista, los colonos habían empezado a exigir a los indios su extracción de los yacimientos conocidos y de los recientemente descubiertos, dando inicio a la minería propiamente dicha. En su segundo viaje, Colón enganchó a 159 mineros que representaban más del 10% de quienes se embarcaron. Los esfuerzos se concentraron en los yacimientos de Cibao,

al norte, y en San Cristóbal, “cerca de la futura ciudad de Santo Domingo donde se hallaron ‘piedras de oro grueso’” (Castillo y Lang 37-39). Pero los resultados no fueron los esperados, dada la inexperiencia de los mineros y que el lavado requería muchísimo trabajo. Además, la carga impositiva sobre las ganancias del oro desestimulaba la minería.¹¹

Según las Capitulaciones de Santa Fe de 1492, el Almirante tenía derecho a un 10% de todas las mercancías y riquezas de la empresa, descontados los gastos; y la participación de la Corona iba a ser del 90% de las ganancias netas, lo cual representaba un modelo insostenible para los colonos y el interés privado.¹² El negocio entre el Almirante y la Corona desincentivaba la inversión privada y hacía muy onerosa la minería. Esta situación cambió un poco cuando la Corona, mediante una ordenanza del 10 de abril de 1495, redujo su parte a “dos tercios del oro recaudado en la Isla” (D’Esposito, “El oro” 206).

El proceso de acumulación y extracción del oro que siguió al drenaje fue el sistema del “placer” (oro de aluvión extraído de los ríos con bateas). La explotación “se concentró en dos regiones: una llamada San Cristóbal, a 30 millas de la ciudad de Santo Domingo,

11 En enero de 1494, Colón solicitó a los reyes que enviaran a La Española lavadores de oro y mineros de las minas de Almadén, “para cogerlo en la arena, y los otros para cavarlo en la tierra”, lo cual deja entrever la incompetencia o ineffectividad de los mineros que Colón había llevado (Castillo y Lang 39). En efecto, Las Casas describe cómo estos mineros prefirieron explotar a los indígenas antes que extraer el metal lo cual vendría a facilitar el repartimiento: “en pasando acá, luego presumieron y hoy presumen, por gañanes y rústicos que sean, de no trabajar, sino holgazanear y comer de ajenos sudores. Pero la causa desta desorden, soberbia y ambición y haraganía desproporcionada de sus estados [...], fue la tupida y codiciosa y no excusable ceguedad del infeliz inventor de aquella pestilencia vastativa de tanta parte y tan grande del linaje humano, que fue repartir los indios desta isla a los cristianos, como si fueran vacas o cabras” (*HI* 1:480).

12 Rezan las Capitulaciones: “Que todas e cualesquier mercaderías si quier sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería, e otras cualesquier cosas e mercaderías, de cualquier especie, nombre e manera que sean, que se compraren, trocaren, fallaren, ganaren, e obieren dentro en los límites del dicho Almirantazgo, que dende agora Vuestras Altezas fazen merced al dicho D. Cristóbal y quieren que haya y lleve para sí, *la decena parte de todo* ello, quitadas las costas todas que se fizieren en ello. Por manera, que de lo que quedare limpio e libre haya e tome la decena parte para sí mismo, e faga della a su voluntad, quedando las otras nueve partes para Vuestras Altezas” (*CDI* 17:573).

y otra, la afamada Cibao, a 90 millas de la misma capital. Al principio hubo dos fundiciones por año en Buena Ventura y en Concepción de la Vega” (D’Esposito, “El oro” 206). La extracción en los placeres ocurría mediante el lavado de arenas y cascajo: un sistema que normalmente no es muy rentable, dado el tiempo y el trabajo manual requeridos, pero que —contando con abundancia de trabajadores forzados— permitía una alta rentabilidad de la extracción, siempre, claro, que existiera una política tributaria favorable. El problema residía en que los impuestos de la Corona no permitían la rentabilidad del negocio. El resultado fue predecible: “Cuando los colonizadores se dieron cuenta que el oro no se obtenía con el rescate [...] y que hacía falta conseguirlo con el lavado de las arenas auríferas, abandonaron la actividad minera, por ser demasiado elevada la imposición”; entonces, el tributo fue reducido de dos tercios a un tercio y, luego en 1500, Francisco de Bobadilla (quien reemplazó a Colón) lo disminuyó a un décimo (D’Esposito, “El oro” 205-06). Al final de su desastroso gobierno, Colón, pese a la precariedad del sistema de extracción, logró reunir 4 millones de maravedís (40 kilos de oro) y desarrollar la producción aurífera, que alcanzaría “los 276 kilos en el año 1501” (Céspedes del Castillo 532; véase también Moya Pons, *La Española* 30).

La reducción tributaria después de 1500, la gratuidad del trabajo y la ausencia de obligaciones alimentarias o de cuidado de la vida de los trabajadores hicieron posible la minería en los placeres, aunque, como veremos, la encomienda significó también un factor determinante en la explotación minera y en la que hemos llamado la *hecatombe demográfica* (cap. I §4). Antes de explicar ese cambio, que ocurre una vez partido Cristóbal Colón, permítasenos un paréntesis para explicar brevemente en qué consistían los placeres. Carl Ortwin Sauer explica:

El oro de las islas se hallaba en forma de placeres, producto [...] de la intemperie y la erosión sobre las montañas, recogido en cauce de los arroyos, y ocasionalmente como residuo en un manto rocoso en desintegración. En el largo proceso de desgaste de las montañas, trozos de oro pesado e inerte quedaban atrapados en algunas laderas bajas por los depósitos de pequeños arroyos. Las llamadas minas eran bancos sumergidos (significado original de la palabra “placer”) bajo agua o aluvión. Las zonas productivas eran pocas, de escasa extensión y poca profundidad. (296)

Las Casas describe el aluvión así: “En cada arroyo que pasaban hallaban granos de oro chiquitos, porque comúnmente todo el oro de Cibao es menudito, puesto que en algunas partes y arroyos se han hallado granos crecidos, y uno se halló de 800 pesos de oro, que son 16 libras” (*HI* 1 388). La extracción en los placeres se hacía a través de un proceso relativamente simple: Había “que lavar la arena y moverla en bateas. Mano de obra forzada, a menudo femenina, est[aba] sometida a este trabajo desde la salida hasta la puesta del sol” (Vilar 89). El trabajo continuo exponía a los trabajadores al agotamiento y la intemperie y, acaso lo peor, separaba a las comunidades de sus conucos y cosechas de subsistencia, dando como resultado la hambruna y el agotamiento corporal. En un doloroso fragmento de su *Historia*, Las Casas nos cuenta cómo se doblaban y quebraban los cuerpos de los trabajadores en los placeres:

[En c]uanto a [...] ser los trabajos moderados, etc., éstos eran sacar oro, [...] ha menester para sacarlo de las entrañas de la tierra ser los hombres de hierro, porque se trastornan las sierras, lo de abajo arriba y de arriba abajo mil veces, cavando y quebrando peñas y meneando piedras; y para lavarlos en los ríos llevan la tierra a cuestras, y allí están *los lavadores siempre metidos en el agua y corvados los lomos, que se quiebran por el cuerpo* [...]. Y finalmente para [...] entender qué trabajo es coger oro y plata, débese considerar que los gentiles la mayor pena que daban a los mártires, después de la muerte, era condenarlos para sacar los metales. (*HI* 2:57)

El historiador y minero Gonzalo Fernández de Oviedo —caracterizado por Las Casas como “infamador, temerario, falso, embaydor, inhumano, hipócrita, ladrón, malvado, blasfemo y mentiroso”—¹³ endulzó hasta donde pudo el proceso de la extracción del oro del que él mismo fue testigo y se lucró; pero lo describió con la claridad y la elocuencia que siempre evadieron a Las Casas. La operación, dice, requiere tres tipos de labores divididas por género en un armónico sistema que termina con la obtención del oro y con el descanso, sustento y alimentación de los indios:

13 Bartolomé de las Casas “le prodiga [a Oviedo] los títulos de ‘infamador, temerario, falso, embaydor, inhumano, hipócrita, ladrón, malvado, blasfemo y mentiroso’, declarando su *Historia general* como sospechosa” (Amador de los Ríos, en Oviedo y Valdés 1:lxviii).

Ponen ciertos indios a cavar la tierra en la mina, e aquello llaman escopetar [...], e de la tierra cavada hincen bateas de tierra, y otros indios toman aquellas bateas [...] e llévanlas al agua: en la qual están asentadas las indias e indios lavadores; e vaçían aquellas bateas que truxeron en otras mayores; [...] y los acarreadores vuelven por más tierra, en tanto que los lavadores lavan aquella que primero se les truxo. *Estos que lavan, por la mayor parte son mugeres indias o negras*; porque el oficio de lavar es de más importancia [...] y de menos trabaxo que el escopetar [...] acarrear la tierra. Estas mugeres o lavadoras están asentadas a orilla del agua, e tienen las piernas metidas en el agua hasta las rodillas [...], e tienen en las manos sendas bateas assidas por dos assas [...], y después que en la batea tienen la tierra que se les trae de la mina para lavarla, mueven la batea a balanças tomando agua de la corriente con çierta maña e [...] vayvén que no entra más cantidad de agua de la que el lavador quiere, y con la misma maña e arte y en el continente que toma el agua, la vaçían por otro lado e la echan fuera; y tanta agua sale quanta entra sin que falte agua dentro, mojando y deshaçiendo la tierra. La qual se va a vueltas del agua que se despide de la batea; y robada poco a poco la tierra, llevándola tras sí el agua; como el oro es pesado váse siempre al hondo o suelo de la batea. E como queda de todo punto la batea sin tierra y queda el oro limpio, pónelo el lavador a parte [...]. Háse de notar que para un par de indios que laven son menester dos personas que sirvan en traer la tierra, y otros dos que cavén o escopeten o rompan la tierra e hincen las bateas de servicio. [...]. Estos indios están en esta ocupación del oro, sin los otros indios e gente que ordinariamente atienden a las heredades y estancia[s], donde los indios se recogen a dormir y çenar y tienen su habitaçión e domiçilio: los quales andan en el campo, labrando el pan y los otros mantenimientos, con que *los unos y los otros se sustentan* y se mantienen. (1:184-85)

La ilustración de la producción en los placeres que apareció en la *Historia general y natural de las Indias* (1535) de Oviedo, que usamos para la carátula de nuestro libro, representa de manera ideal —como el texto citado— los tres momentos de la operación de los placeres; de derecha a izquierda: el quiebre y remoción de peñas, el acarreo de los escombros y el lavado en bateas propiamente dicho, en un placer rodeado de conucos (Ilustración 1). Trabajo y comida, explotación del trabajo y sustento de la vida. En La Española, acabado el oro y los indios a mediados de la segunda década del siglo xvi, estos placeres serían reemplazados por trapiches de azúcar en los que se usó mano de obra esclava. En otros lugares del Nuevo Mundo, como Veragua y Urabá, en Tierra Firme, donde se

encontraron yacimientos de oro de aluvión, se usó el mismo sistema mortal de extracción del oro y consumo de la fuerza de trabajo que había acabado con la vida indígena en La Española; pero se acudió a esclavos negros, porque como Las Casas mismo dijo en 1516, “se cogerá mucho más oro [con los negros] que se cog[ie]ra teniendo doblados [a los] indios” (MR 28). La muerte, por supuesto, no distinguió entre indios y negros en las minas. En Veragua, donde se acudió a esclavos africanos para la explotación del oro, estos —aunque mejor cuidados que los indios— perecían en el trabajo y el agotamiento corporal; un texto del *Manuscrito Drake* que acompaña la ilustración de un placer atendido por esclavos, lo resume sucintamente: “Los negros allí solo viven un corto tiempo” (Ilustración 2).



Ilustración 1. Minería en los placeres, en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, 1535 (fol. 66r.).
Cortesía de la James Ford Bell Library, University of Minnesota.

Una vez identificado un placer “se notificaba al veedor o al alcalde de minas más cercano”, quien delimitaba el área de explotación y la dividía entre las cuadrillas (Sued Badillo, *El Dorado* 310). Las cuadrillas eran

[la] verdadera unidad de trabajo en las que se distribuían los indios encomendados y esclavos. Su tamaño podía fluctuar entre diez y cincuenta, pero se consideraba más efectivo dividir la fuerza disponible en unidades de 12 a 15 indios con un español a su cargo. De esta forma, al



Ilustración 2. Esclavos negros lavando oro en Veragua (Panamá), en Anónimo, *Histoire Naturelle des Indes* o Drake Manuscript, ca. década de 1590 (fol. 100r.). Tinta y acuarela. Cortesía de The Morgan Library & Museum.

menos los que tenían indios suficientes, podían disponer de un número mayor de unidades buscando los placeres. Las cuadrillas podían pertenecer a un solo propietario o ser el esfuerzo de varias personas. (310)

La importancia de la cuadrilla era económica y disciplinaria; su estructura se relacionaba con la organización y eficiencia del proceso de extracción y con la vigilancia necesaria para reducir robos y fraudes. En 1509, así lo expresa el rey en una instrucción a Diego Colón, el primogénito del Almirante:

porque en el coger e fundir del oro *se puede hacer muchos fraudes e engaños*, habéis de hacer *que vayan por cuadrillas, como agora van de diez en diez personas*, ó *en el número que mejor vos pareciere*, y con cada cuadrilla pondréis una persona fiable que sea presente al coger del oro, y venga con ello á lo traer á la Casa de la fundición. (“Instrucción del Rey Católico D. Fernando V al Almirante Don Diego Colón para ir de Gobernador á la Isla Española”, 3 de mayo de 1509; en Fernández Navarrete 2:367)

2. La repartija encomendera

La desorientación inicial de la empresa colombina entre 1492 y 1493 y el agotamiento del oro durante la primera década de saqueo, sumados a la inviabilidad del tributo indígena en metálico y al descubrimiento de varios yacimientos, estimularon los primeros intentos de minería entre 1494 y 1500. Sin embargo, la extracción aurífera enfrentaba dos obstáculos: la alta tributación, que como dijimos fue eventualmente reducida, y la intensa labor requerida en la remoción y transporte de tierra, así como su lavado en bateas. De hecho, lo que más desanimaba a los mineros, incluso más que los impuestos, era el arduo trabajo en los yacimientos aluviales. Así que se recurrió a la explotación colonial de la fuerza laboral indígena a través del sistema de repartimiento¹⁴ y, posteriormente, mediante una versión legalizada de este sistema, conocida como el *repartimiento en encomienda* o simplemente la *encomienda*: una institución jurídica y económica establecida para regular la explotación laboral

14 Como Michael Tarver explica, diferentes sistemas en distintos momentos fueron llamados *repartimiento*. En el Nuevo Mundo, el término se refería a la asignación de los indios como fuente de trabajo forzado. La palabra *repartimiento*, que significa literalmente partición, tiene su origen en la “política de partición de tierras durante la conquista de la península ibérica”. Aunque el repartimiento se confunde con la encomienda, estrictamente hablando se refiere “a la división de los indios en unidades, que luego se asignaban a los diversos señores españoles para que los usaran como mano de obra, y la encomienda se refería a la concesión por parte de la Corona de territorio y los servicios debidos por la gente del área involucrada a un individuo específico. En este sentido, el repartimiento se puede usar para denotar el método de establecer la fuerza laboral indígena (es decir, el reparto de los servicios indígenas), mientras que la encomienda se puede usar para referirse al gobierno de esa fuerza laboral” (“Repartimiento”, *The Historical Encyclopedia* 544; traducción nuestra).

y el gobierno de los indios. Otorgada por merced real, recompensaba a los conquistadores y en ocasiones a residentes peninsulares por sus servicios, asignándoles un grupo de indígenas de quienes recaudaban tributos. Los encomenderos asumían la responsabilidad de cuidar de los encomendados en lo espiritual y lo temporal. El tributo era pagado en especie y más frecuentemente en trabajo, lo que hizo de la encomienda una institución para el aprovechamiento de la mano de obra; esto es, para el aprovechamiento de la vida.¹⁵

A grandes rasgos, los orígenes de esta forma colonial de explotación de la vida pueden rastrearse en varias instituciones medievales denominadas *encomiendas*, que en ciertos casos implicaban beneficios temporales de tipo señorial y en otros, dominios territoriales bajo la autoridad de órdenes militares como la de Calatrava o Santiago.¹⁶ El comendador mayor de la Orden de Calatrava, fray Nicolás de Ovando, institucionalizó la encomienda en La Española entre 1503 y 1505, por lo que es posible que la institución señorial haya informado hasta cierto punto la encomienda colonial. No obstante, en el contexto de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, su evolución está directamente relacionada con los desa-

15 Sobre la encomienda antillana remitimos a “Los trabajadores antillanos en el siglo xvi” (1938) y *La encomienda indiana* (1973) de Silvio Zavala; *Los dominicos y las encomiendas de Indios en la Isla Española* de Emilio Rodríguez Demorizi (1971); *Repartimientos y encomiendas en la isla Española* (1991) de Luis Arranz Márquez; *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)* (1997) de Esteban Mira Caballos; y “El sistema de encomiendas en Santo Domingo durante el siglo xvi” (2003) de José Chez Checo.

16 Bernard Lavallé indica que esta institución “tenía lejanos antecedentes medievales en la España de la Reconquista, particularmente en Castilla la Nueva, cuando las poblaciones musulmanas fueron repartidas por la Corona como recompensa a los vencedores” (65). Manuel Alvar Ezquerro señala entre las varias acepciones del término *encomienda* en la Península “la relación de dependencia personal que se establecía entre dos hombres libres. Dicha relación se traducían en un intercambio de prestaciones: el más fuerte concedía protección al más débil y, a cambio, este prometía a aquel plena fidelidad y ciertos servicios, el más importante de los cuales era de carácter militar”; asimismo, indica que también “se denomina[ba] encomienda a aquellos territorios de las órdenes militares que eran concedidos a un caballero de hábito, el comendador. Los comendadores, designados por los maestros de las órdenes, tenían ante todo un papel militar, como dirigentes de las huestes de su encomienda, pero con el tiempo fueron adquiriendo también determinadas atribuciones políticas. La mayor parte de las encomiendas de las órdenes militares hispanas se localiza[ba]n en [...] Andalucía” (*Diccionario* 250).

fíos de la minería en La Española, con el acuerdo entre Cristóbal Colón y el rebelde Francisco Roldán a finales del siglo xv y con las realidades fácticas de la acumulación primitiva colonial. Cualquiera que haya sido el origen de la institución, lo que resulta indiscutible es que el repartimiento en encomienda posibilitó la rentabilidad de la minería y, consecuentemente, aceleró el agotamiento de la vida indígena en las Antillas.

En su segundo viaje, Colón trajo a La Española más de mil doscientos hombres, pero en febrero de 1494 —forzado por la realidad— envió de regreso a España doce navíos al mando de Antonio Torres. Quedaron solo seiscientos españoles en la isla, la mayoría descontentos por la escasez de alimentos y de oportunidades de fortuna, así como por la creciente resistencia indígena. A fines de 1494, Pedro Margarit y fray Bernardo Boyl (vicario apostólico para las Indias), desencantados por la indisciplina de los conquistadores y la pobreza de la isla, volvieron a España para informar a los reyes del desgobierno de Colón en La Española (León Guerrero, “Rebeliones” 1106-17). En marzo de 1496, Cristóbal Colón partió para España dejando a Bartolomé Colón, su hermano, a cargo. El hambre y penurias de los colonos y el gobierno tiránico de Bartolomé desencadenarían una serie de conflictos y la rebelión de Roldán (1496-98), cuya pacificación, como veremos, refrendó la servidumbre *de facto* de los indios.

En 1497, mientras Bartolomé Colón sofocaba una rebelión indígena en La Concepción, Francisco Roldán, el alcalde mayor de La Isabela, lideró un grupo que asaltó la alhóndiga, robó todas las armas, abandonó la villa y se trasladó a las tierras del cacicazgo de Behechío en Xaraguá (Haití), donde había abundancia de alimentos. La necesidad llevó a los rebeldes a exigir tributos de comida y trabajo a los indígenas. Asimismo, muchos de ellos establecieron uniones de hecho con las hijas y hermanas de los caciques (*HI* 1 capítulos 118 y 119).¹⁷ Los roldanistas se erigieron entonces en “caciques blancos” y *de facto* y, en este sentido, puede decirse que “fueron los primeros encomenderos de la Isla” (Cassá, *Los taínos* 202-3).

17 Sobre la rebelión de Roldán nos hemos servido de la *Historia de las Indias* de Las Casas y los trabajos de Varela (*La caída* 38-44), Moya Pons (*La Española* 21-22), Cassá (*Los taínos* 202-3) y Amadeo Julián (239-95).

Con sus fuerzas mermadas, Bartolomé Colón enfrentaba levantamientos indígenas, la rebelión de Roldán y la enorme tarea de fundar y construir una ciudad en los bancos del río Haina, donde se había descubierto oro. Este nuevo asentamiento —Santo Domingo— debía reemplazar a La Isabela, abandonada por los roldanistas (Moya Pons, *La Española* 23). A su regreso el 31 de agosto de 1498, el Almirante encontró dos gobiernos en La Española: el del rebelde Roldán (en la región occidental, en Xaraguá)¹⁸ y el de su hermano Bartolomé (centro y sur), ambos servidos y alimentados por indios. Sin medios ni gente para pacificar la rebelión, Cristóbal Colón negoció y renegó con Roldán y, finalmente, el 29 de septiembre de 1499 llegó a un acuerdo humillante con los rebeldes. Tuvo, a regañadientes, que autorizar no solo el regreso a España de los insurrectos que quisieran hacerlo, sino también nombrar a Roldán alcalde mayor de La Española, pagar los sueldos a todos los sediciosos e incluirlos en un reparto de tierras y parcelas tituladas.¹⁹

En la isla, los españoles ya tenían indios trabajando forzosamente para ellos, una práctica ilegal que el Almirante aceptó por temor a un nuevo alzamiento y también para ahorrarse los sueldos de sus hombres. La titulación, aunque referida a tierras, ofreció un reconocimiento legal al aprovechamiento ilícito del trabajo de los indios. En otras palabras, ante la inestabilidad producida por la insurrección y la dificultad de recolectar tributo en oro, entre 1498 y 1499, Colón convirtió a un grupo de saqueadores e insurrectos en vecinos-propietarios, consolidando la servidumbre indígena. Esta servidumbre fáctica, combinada con la titulación de tierras, produjo la realidad —no la institución— del *repartimiento*:

18 Según Las Casas, Francisco Roldán y sus alzados “tomaron el camino del reino y provincia de Xaraguá, donde, para cumplimiento de todos los vicios, hallaron el aparejo y paraíso, libertad e impunidad que buscaban. Desde D. Bartolomé vio que por bien no podía reducirlos, hizo proceso contra él y los que con él se alzaron, y llamados por sus pregonos y al cabo sentenciólos en rebeldía, dándolos por traidores” (*HI* 1:479).

19 La Corona dio licencia a Cristóbal Colón el 22 de julio de 1497 para expedir títulos de propiedad plena sobre parcelas agrícolas en la isla Española a pedido de algunos vecinos (Julián 236). La Corona quería “transformar la factoría en colonia, con vecinos organizados, a la manera castellana, cada uno con su parcela propia, con sus derechos de propiedad debidamente garantizados” (Moya Pons, *La Española* 26).

A estos que se avecindaban repartía el Almirante tierras en los mismos términos y heredades de los indios, y de las mismas heredades o labranzas hechas y trabajadas por los indios, que tenían para sustentación suya y de sus mujeres e hijos, repartía entre ellos, a uno diez mill, a otro veinte mill, a otro más a otro menos, montones [...]. Y este repartimiento destas labranzas y tierras, dábales el Almirante por sus cédulas, diciendo que daba a fulano en el cacique fulano tantas mil matas o montones, [...]; y lo peor y miserando que es y era, de donde comenzó la tiránica pestilencia, o como arriba se dijo, del repartimiento que después llamaron encomiendas, que decía en la cédula “que mandaba que aquel cacique fulano y sus gentes le labrasen aquellas tierras”. (Las Casas, *HI* 1:631-32)

Esta conveniente mescolanza de derechos reales (sobre la tierra) y personales (sobre el trabajo indígena) dio lugar a un régimen paralegal “de propiedad mixta de tierras e indios en La Española” (Moya Pons, *La Española* 27-28).²⁰ Dicho régimen definió la tan mentada “libertad” de los indios súbditos de la Corona durante varias décadas. Como ha indicado Roberto Cassá, la rebelión de Roldán quebró “el modelo tributario que quisieron imponer los reyes y Colón a expensas de la tendencia privada, feudal-mercantilista” y, también, instauró una forma de explotación colonial que se convertiría en la *encomienda*:

Colón concedió “vecindades” en diferentes puntos de la isla a los españoles que las solicitaron, acompañadas de repartimientos de indios que les sirvieran para labranzas y ocasionalmente para sacar oro. La concesión de los repartimientos tuvo en mente de Colón carácter temporal, pues la controversia esencial entre éste y la generalidad de residentes españoles en la Isla consistía en los términos de apropiación de la mano de obra indígena. Ya la concesión de tierras en propiedad privada había sido autorizada por los Reyes y esto no se interponía con el aspecto esencial del modelo de explotación de los indios exclusivamente por vía estatal. Esta primera versión de encomiendas [...] consistía en la obligación por parte de un cacique de entregar de sus labranzas un número determinado de montones de tubérculos a un español o a una compañía de dos o tres españoles, lo que no era más que un eufe-

20 “El conflicto original entre la política monopolista de Colón y la Corona y las demandas económicas y políticas de los colonos fue resuelto momentáneamente a través de los avecindamientos, los repartimientos y la integración del grupo de Roldán en el gobierno de la Isla” (Moya Pons, *La Española* 29).

mismo, ya que la concesión de los montones era permanente mientras durara la encomienda, e implicaba su mantenimiento por los propios indios. Para utilizar a los indios en la búsqueda de oro, los españoles [...] debían obtener autorización especial de Colón. (*Los taínos* 203)

Los últimos meses de la gobernación de Cristóbal Colón fueron un digno epílogo de su caótica administración. Pese a la paz colombina con Roldán, los pleitos entre las dos facciones continuaban y tanto el partido de Colón como el de sus enemigos pedían la intervención de la Corona: los unos para castigar a los rebeldes y los otros para punir al tirano de las Indias. En 1499 se nombró a Francisco de Bobadilla juez pesquisidor y gobernador, con instrucciones para sancionar a los insurrectos, poner orden en la isla y, aparentemente, también para apartar a Colón de la gobernación.²¹ Detrás de esta maniobra estaba sin duda el obispo Juan Rodríguez de Fonseca (pieza clave del círculo de poder fernandino), quien pensaba que Colón era un estorbo para la expansión colonial y que las capitulaciones con el Almirante no podían cumplirse si se quería atraer la inversión privada necesaria para la rentabilidad del establecimiento ultramarino (Ramón Ezquerro 535-36; Moya Pons, *La Española* 31).

El plan de los reyes era limitar los poderes otorgados a Colón en las “Capitulaciones de Santa Fe”, sacarlo del medio y tomar el control de la administración de La Española. Bobadilla arribó el 23 de agosto de 1500, acompañado por quinientos hombres y con el respaldo de la autoridad real. Con instrucciones para limitar el poder de Colón, procedió a “apoderarse del oro, plata, joyas, muebles, yeguas y caballos, libros, papeles y escrituras públicas y secretas, y aposentarse en la propia casa del Almirante” e inició

21 La Cédula Real de mayo 21 de 1499 que nombra a Francisco de Bobadilla parece no tomar partido contra Colón, pero es anterior un año a la partida de aquel, tiempo en el que los reyes se informaron mejor de la situación de la isla y tomaron una posición anticolonbina sin la cual no se explica la seguridad con la que actuó Bobadilla contra Colón, incautando sus bienes e iniciando una probanza en su contra. Las capitulaciones con Colón representaban un obstáculo para la colonización. Por entonces había banqueros y comerciantes que querían asociarse a la Corona para financiar expediciones; de hecho, financiaron cuatro de estas hacia Tierra Firme y las Antillas comandadas por Alonso de Hojeda, Peralonso Niño, Vicente Yáñez Pinzón y Diego de Lepe (Arranz Márquez, *Don Diego Colón* 1:62-65; Julián 257; Moya Pons, *La Española* 31).

una pesquisa secreta en su contra; asimismo, implementó medidas como la liberación de varios roldanistas que Colón había encarcelado y planeaba ejecutar; además impuso la reducción temporal del impuesto sobre el oro para los reyes de un tercio a un décimo (Julián 250-56). La pesquisa de Bobadilla contra Colón, como ha señalado Consuelo Varela, selló la caída del Almirante (*La caída* 69-94). Por lo que respecta al régimen mixto del repartimiento, Bobadilla decidió evitar conflictos con los colonos y procedió a la ratificación de los repartimientos previamente realizados por Colón y Roldán (Moya Pons, *La Española* 35-36). Gracias a la ratificación que Bobadilla hizo del *statu quo*, la práctica de la repartija y la explotación forzada del trabajo de los indios quedaron cubiertas por un manto de legalidad.

El 3 de septiembre de 1501, los reyes nombraron al comendador de Lares, fray Nicolás de Ovando, gobernador y justicia mayor de las Islas y Tierra Firme. Ovando llegó el 15 de abril de 1502 con dos mil quinientos hombres, navíos con capacidad de 4.000 toneladas y amplios poderes para el gobierno de las Indias. Bobadilla se embarcó de regreso a fines de junio, pero en julio de 1502 un naufragio se llevó al juez pesquisidor y gobernador al fondo del mar, junto con la gente que lo acompañaba, incluyendo al rebelde Francisco Roldán y a Guarionex, a quien los españoles enviaban prisionero a España (cap. V §6). También se perdieron 100.000 pesos de oro del rey (Arranz Márquez, “Francisco Roldán Jiménez”; Francesco D’Esposito, “El oro” 206).

Ovando traía instrucciones para restablecer la autoridad real en las Indias e instituir un gobierno estable propicio para la “paz e concordia e xusticia”; también para aumentar la producción de oro... o —como diríamos desde un punto de vista contracolonial— para organizar el saqueo conforme a las pretensiones políticas y económicas de la Corona.²² Pero la gente de Ovando logró desordenar lo que ya era caótico, lanzándose a una búsqueda febril e infructuosa de oro; muchos se hicieron mineros improvisados, consumieron sus provisiones, sufrieron hambre y enfermaron, muriendo más de mil

22 Citamos la “Instrucción al Comendador de Lares Fray Nicolás Dovando de la Orden de Alcántara, sobre lo que había de facer en las islas e Tierra firme del Mar Océano, como Gobernador dellas, Granada, Setiembre 16 de 1501” (*CDI* 31:13-25).

en las primeras semanas. Los recién llegados que tenían algunos medios compraron a los residentes bienes, tierras e indios a precios elevados y a crédito (Las Casas, *HI* 2:28-29). Adicionalmente, los burócratas que venían con Ovando, entraron en conflicto con los trescientos sesenta colonos españoles residentes que habían logrado adquirir tierras e indios. Sin embargo, ambos grupos terminaron por identificarse gracias a la participación conjunta en las campañas de “pacificación” de Higüey, Xaraguá y la isla de Saona, que extendieron el sistema de los repartimientos en la isla y pusieron a ambos grupos en comunidad de intereses (cap. V §6).²³

Ovando enfrentó a su llegada el desorden dejado por la administración de los Colón, una grave escasez de alimentos y una serie de insurgencias indígenas en Higüey y Xaraguá (1502-1503) (cap. V §6). La agricultura había colapsado, debido a la destrucción de los sistemas de producción indígena y al envío de los indios a trabajar en las minas (Córdova 40-41). Por otra parte, la población española de la isla se había reducido a unos trescientos sesenta colonos que explotaban a los indios a su antojo en los repartimientos *de facto*. Ovando, entonces, debía repoblar la isla con su gente, prosperar la economía, garantizar los ingresos del rey y proteger a los indios de los abusos.

En efecto, las instrucciones a Ovando del 16 de noviembre de 1501 incluían una disposición sobre el deber evangélico de conversión de los indios y una serie de órdenes humanitarias vacuas: que no se les haga “fuerza alguna”,²⁴ que “los yndios sean bien tratados e puedan andar syguramente por toda la tierra, e nenguno los faga fuerza, nin los roben, nin fagan otro mal nin dapño”, y que se les devuelvan sus mujeres tomadas por la fuerza (“Instrucciones” 14-15). Enfrentados a las acciones políticas de los instruidos, estos preceptos palabreros, de los que están llenas las instrucciones reales

23 Los dos mil quinientos recién llegados, por el simple hecho de su número, modificaron de manera inmediata la estructura social de la isla: “Esta nueva élite de burócratas e hijosdalgo se impondría gradualmente al antiguo grupo y gobernaría a su discreción amparada por las disposiciones reales” (Moya Pons, *La Española* 42-44).

24 Según Moya Pons la inclusión de una cláusula sobre evangelización, en acuerdo con la bula *Inter caetera* del 1493, perseguía que el papa garantizara al rey el cobro de los diezmos para contribuir al pago de los gastos que implicaba la evangelización (*La Española* 41-42).

y los cedularios, simplemente siguen las convenciones discursivas de lo que Antonio Rumeu de Armas encomiásticamente llamó la “política indigenista de Isabel la Católica”.²⁵ una serie de postulados y órdenes inefectivas con que la reina trató de salvar no a los indios, sino a la conciencia real mientras impulsaba la conquista, y que, después de su muerte, fueron cooptados por la política fernandina. Esa política indigenista, cuando desafió a quienes tenían indios repartidos —como en el caso de las instrucciones a Ovando—, lo hizo implementando no la memoria de la reina “sin parangón”, sino las claras ambiciones económicas y políticas de la Corona; y siempre bajo el supuesto del sometimiento de la mano de obra indígena a la extracción del oro y la producción agrícola. Los decretos, instrucciones y cédulas de la reina expresan presupuestos como la libertad, pero no políticas para la verdadera liberación de los indios o la protección de su vida. En el caso de las instrucciones y la gestión de Ovando vemos una política que evoca el indianismo de la reina, pero que se dirige contra los colonos de baja clase, beneficiarios de la primera década de la conquista. Es una política que quiere imponer la soberanía efectiva, la jurisdicción y el control sobre el mundo colonial; *colonizar la colonización*.

Así, nos encontramos con una paradoja: si comparamos la realidad de la servidumbre indígena y el saqueo bajo los hermanos Colón con el gobierno ordenado y programáticamente indianista de Ovando, como se anticipa en las “Instrucciones”, pensaríamos que finalmente, la vida indígena habría recibido el amparo frente a la muerte, y que un nuevo gobierno habría puesto límite a las actividades extractivas de colonos aventureros indiferentes frente a la muerte. De hecho, hasta el día de hoy se habla de que el “problema” de la explotación intensiva del indio y del tipo de colonización que se dio en las Indias obedeció a ser los primeros conquistadores y colonos una partida de gañanes agrestes, cuando no de criminales.

25 Rumeu de Armas piensa que si atendemos al contexto del siglo xv en el que la esclavitud era legal y aceptada, incluso por la Iglesia, la política de Isabel al respecto resulta sorprendente, avanzada y sin parangón en el tiempo. Con el respeto debido al sabio español, nos parece que confundió el discurso o la ley con la política. La reina autorizó repetidamente la esclavitud de los caribes y solo se opuso discursivamente a la esclavitud de los indios súbditos, pero manteniendo la estructura de su explotación.

Sin embargo, esta hipótesis hace aguas, pues la administración de Ovando —que *puso en su sitio* a esos gañanes codiciosos y sin clase y llegó envuelta en los aires de la bonhomía humanitaria— fue catastrófica para la vida indígena. La servidumbre *de facto* bajo Colón, forzada y cruel, ciertamente permitió el consumo de la vida de los indios, pero ese consumo fue proporcional al reducido número de españoles en la isla,²⁶ y relativamente lento comparado con lo que sucedió luego bajo el gobierno de Ovando. Digámoslo fríamente: durante el gobierno de los hermanos Colón, había más vida indígena que consumidores y *consumo productivo* de esa vida, lo que permitía su mantenimiento relativo o reducción gradual.²⁷ Como veremos en el acápite dedicado a la hecatombe demográfica, a partir de 1502-1503 el proceso de despoblación de La Española se aceleró, hasta alcanzar la categoría de catástrofe extintiva (cap. I §4). Ello ocurrió durante el octenio de Nicolás de Ovando (1502-1509), cuando según Las Casas murió el 90% de la población indígena (*HI* 2:62). Los cálculos de historiadores y demógrafos del siglo xx y xxi permiten hablar de una mortalidad menor —pero no por mucho— a la estimada por Las Casas, que habría sobrepasado el 80% de la población superviviente hacia 1500.

Ovando traía instrucciones de convertir a los indios semiesclavos en súbditos tributarios, sustrayéndolos del repartimiento *de*

26 Entre 1494 y 1500 la población española en la isla varió significativamente dado el movimiento de personas, la llegada y partida de navíos y la mortandad. Entre 1493 y 1494, contamos con noticias de aproximadamente mil doscientos españoles que llegaron con Colón (1493); novecientos que quedaron luego del regreso de doce navíos al mando de Antonio de Torres (febrero de 1494); y quinientos, que quedaron en la isla luego de la partida de Cristóbal Colón para España (abril 1494). La tendencia poblacional de los españoles es decreciente. A la llegada de Nicolás de Ovando a La Española en 1502, había apenas unos trescientos españoles según Las Casas (véase el acápite 4 de este capítulo).

27 “En el *Capital* Marx distinguió [...] entre el consumo productivo que el trabajador hace de los medios de producción, logrando un producto con mayor valor que los medios consumidos y el consumo individual que es el que el trabajador realiza con su salario para proveerse de los medios de su subsistencia y de su familia. Ambos consumos mantienen el sistema productivo funcionando. [...] Marx] afirma que el consumo individual está subsumido dentro del productivo: al atender su subsistencia, el trabajador se mantiene en condiciones de seguir trabajando, de manera que su consumo individual simplemente hace parte del consumo productivo de los medios de producción” (Jáuregui, *Canibalía* 563).

facto y convirtiéndolos en trabajadores asalariados “libres”, pero disponibles para las empresas de explotación minera y agraria de la propia Corona:

que los yndios Nos paguen Nuestros tributos e derechos [...] como Nos lo pagan nuestros súbditos vecinos de Nuestros Reynos e Señoríos [...]; e porque para coger oro e facer las otras labores que Nos Mandamos facer, *será nescesario aprovecharnos del servicio de los yndios, compeler los eis que trabaxen en las cosas de Nuestro servicio, pagando a cada uno el salario que xustamente vos pareciere.* (CDI 31: 16)

Ovando también tenía instrucciones precisas para aumentar la producción de oro y recaudar todos los impuestos pendientes del gobierno anterior (Vilar 88). Inicialmente, la Corona había gravado la mitad del oro, pero, como ya hemos mencionado, a pedido de los vecinos, el impuesto se redujo a un tercio en 1495 y a un décimo en 1500. La Real Cédula del 5 de febrero de 1504 finalmente estableció el quinto (*HI* 2:30-31). Estos acuerdos entre el rey, los burócratas y los particulares estimularon la fiebre del oro mencionada y una serie de campañas para capturar esclavos indígenas sobre los cuales la Corona reclamó la misma proporción que para el oro (*i.e.*, un quinto). Como bien ha dicho Moya Pons, este estímulo económico (que los conquistadores pudieran conservar el 80% de lo sisado) también lo era para la guerra, la captura de esclavos y el exterminio de las poblaciones indígenas (*La Española* 45-46).

El programa de reorganización y gobierno de las Indias de Ovando requería la reducción de la población indígena en pueblos y su aplicación a la agricultura y la minería. Las “Instrucciones públicas de Zaragoza” del 20 y 29 de marzo de 1503 (*CDI* 31:156-74) instaban al gobernador a reunir a todos los indios “en pueblos en que vivan xuntamente” con sus familias, “en que labren e siembren e críen sus ganados” y sean inductados (157). Los pueblos de las instrucciones de Zaragoza funcionarían como instrumentos de integración económica, antropomórfosis civilizatoria, cristianización y buen trato de los indios, iniciando una larga tradición de propuestas gubernativas:

[una] persona nombrada por el Gobernador [...] tendría la responsabilidad de evitar que los españoles y los mismos caciques los maltrataran y se sirvieran de ellos sin pagarles un salario justo. [...] La labor de cristia-

nización y la integración de los indios a la vida civilizada los enseñaría a pagar impuestos, tributos y diezmos, [...] y los pondría a disposición de la Corona para coger oro y realizar labores agrícolas. (Moya Pons, *La Española* 48)

Junto con las “humanitarias” instrucciones de Zaragoza, los reyes le dieron a Ovando una instrucción secreta el 29 de marzo de 1503 que expresaba la preocupación aurífera de la Corona y que ordenaba la intensificación de la producción minera, supervisada por veedores “fiables” y la reducción de los indios cerca de las minas: el rey mandaba que los pueblos de indios vasallos libres “se fagan cerca de las dichas minas donde se falla el oro” para “coger más” (*CDI* 31:176). El plan, envuelto en la retórica indianista de evangelización y protección de la vida indígena y fundado en la “libertad” de los indios (en cuanto que vasallos libres de vender su trabajo), buscaba en verdad “crear reducciones en donde hubiera suficiente mano de obra disponible para la explotación de las minas en favor, no ya de los españoles sino, de la Corona” (Moya Pons, *La Española* 49-50). En otras palabras, el soberano entraba en competencia desigual con el interés privado poniendo en riesgo nuevamente la estabilidad política de la isla.

Ovando, en cumplimiento de sus instrucciones, ordenó: “que ningún español se sirviese de los indios si no fuese por expresa voluntad de estos, y, pagándole por su trabajo lo que pareciese justo” y, según parece, llegó a implementar algunos experimentos de libertad mediante reducciones (Mira Caballos, *Las Antillas Mayores* 20). Sin embargo, los indios “liberados” y reubicados en pueblos se fugaban, rechazaban el salario, “andaban vagabundos y no podían ser adoctrinados” ni compelidos a trabajar en las huertas o a extraer el oro (Moya Pons, *La Española* 51). Ante las vicisitudes de la libertad, Ovando le pidió a la reina autorización para disciplinar a los indios libres y ponerlos a trabajar. Isabel I accedió mediante la cédula del 20 de diciembre de 1503, que, aunque reiteró que los indios eran vasallos libres —“non sujetos a servidumbre”—, ordenó su disciplinamiento social para el trabajo.

Los indios, legalmente libres, estaban jurídicamente diferenciados de los esclavos, que no eran sujetos de derecho, sino cosas enajenables. Sin embargo, en la práctica, tanto los indígenas “libres” como los esclavos serían explotados de manera similar. La cédula

de la reina de 1503 se refiere a indígenas aún no sometidos que actuaban —como diría Marx— como *sujetos soberanos* respecto del capital, es decir, como individuos no sometidos ni sometibles mediante el salario a quienes solo la violencia podía poner en el redil de la explotación laboral. Es precisamente contra estos sujetos soberanos, afirmaba Marx, que se dirigían las leyes contra la vagancia y la ociosidad promulgadas en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII (*Capital* 762-904). Dice la reina que “a cabsa de la muncha libertad” que tienen, los indios huyen y “non quieren trabajar” ni siquiera pagándole sus “xornales” (*CDI* 31:210). La consecuencia inmediata de la rebeldía de estos sujetos soberanos es que no hay “quien trabaxe en sus granxerías e mantenymientos nin les ayude [a los españoles] a sacar nin coxer el oro”. Por ello, la cédula “manda al gobernador [Ovando] que apremie a los indios” para “que traten e conversen con los cristhianos” y “trabaxen en sus edeficios, e coxer e sacar oro e otros metales, e en facer granxerías e mantenymientos para los cristhianos” a cambio de salario. Isabel I manda que por intermedio de los caciques se ponga a trabajar a los indios “donde fuere menester” y que sean “dotrinados” por los vecinos (31:210-11). Es aquí precisamente que emergen los elementos fundamentales de la paradójica institución de la encomienda, donde sujetos “libres” eran, no obstante, compelidos a trabajar (incluso si recibían pago), siendo vasallos del rey, pero sujetos a la autoridad del colono que los sometía con la intermediación de caciques: “e para que cada cacique acuda con el número de yndios que vos le señaláredes a la persona o personas que vos nombráredes, para que trabaxen en lo que las tales personas le mandaren, pagándoles el xornal que por vos fuere tasado; lo qual fagan e complan como personas libres, como lo son, e non como siervos” (31:211). Se considera que estas disposiciones de la reina de 1503 sirvieron para legalizar el repartimiento, dando lugar a la nueva institución de la encomienda, que daba al encomendero el cuasiderecho temporal de servirse del trabajo forzado de los indios bajo la supuesta supervigilancia oficial y con una retribución fijada por el Estado (Silvio Zavala, *La encomienda* 13-15; Lewis Hanke *La lucha* 29, 207 y ss. y *Bartolomé* 17-18; Moya Pons, *La Española* 51-52).

Historiadores, como Esteban Mira Caballos, sostienen que solamente hasta 1505 el repartimiento *de facto* fue sustituido por “el

repartimiento en encomienda, o sencillamente por la encomienda” legalizada (*Las Antillas* 17). Mira Caballos indica que el sistema laboral que estableció la cédula de la reina de 1503 “no se parece en nada a la reciprocidad y a la servidumbre que supone la encomienda” y que solo hasta 1505 Ovando, sin autorización expresa, “dejó de repartir indios a secas y comenzó a concederlos en régimen de encomiendas”, informado por el conocimiento que él mismo tenía de esta institución. En efecto, “en la orden de Alcántara [de la que fue comendador mayor Ovando] se concedían tierras en encomienda con las *personas* que vivían en dicha demarcación [...] sometidas a la supervisión [...] del comendador mayor” y a la vigilancia de “visitadores” para evitar los abusos a los vasallos y para incentivar el poblamiento (*Las Antillas* 21-22).

Evidentemente, el sistema en su forma peninsular estaba diseñado para desarrollar, poblar y defender ciertos territorios. Era un instrumento de economía política y su trasplante a las Antillas no fue una arbitrariedad de Ovando, sino que tuvo cierta lógica biopolítica. A la muerte de la reina, en noviembre de 1504, Ovando, prácticamente autónomo en el gobierno, organizó una fórmula legal para conceder repartimientos que se otorgaban mediante una asignación cedulaaria que por lo general “rezaba: ‘A vos, fulano, se os encomiendan en el cacique fulano cincuenta o cien indios, para que os sirváis dellos en vuestras granjerías y minas y les enseñéis las cosas de nuestra santa fe católica’” (*HI* 2:55). El repartimiento en encomienda *à la* Ovando fue una política de instrumentalización de la vida para el trabajo que incluía el deber evangélico y pneumopolítico del adoctrinamiento y el encargo de este deber a un español. Pero ni los que alegaban este motivo creían en él. Casi simultáneamente con el surgimiento de la encomienda, individuos como Las Casas, Antón Montesinos, fray Pedro de Córdoba, Bernardo de Santo Domingo y otros cuestionaron la idoneidad de la encomienda para el cumplimiento del deber evangélico, llegando a afirmar que entregar la evangelización de los indios a los encomenderos era como encomendársela al Diablo.

Las cédulas de 1503 y los repartimientos en encomiendas de Ovando a partir de 1505 cambiaron de manera radical el sistema de aprovechamiento de la mano de obra indígena, que pasó de la posesión absoluta de los indios al uso y usufructo de su trabajo por unos

períodos de tiempo (aunque esa temporalidad era constantemente violada en la práctica). Mientras que la propiedad involucraba el derecho del *abusus* (la disposición de la cosa a voluntad incluyendo el derecho a su destrucción), el usufructo no permitía el daño de lo usufructuado. Pero, en términos prácticos el simple usufructo del trabajo podía ser y fue destructivo de la vida.

Esta nueva forma de repartimiento temporal y a *piacere* de Ovando y la Corona tuvo consecuencias letales para los indios, quienes, al no ser más *posesión* absoluta de los españoles, fueron exterminados por el excesivo trabajo. En su *Historia de las Indias*, Las Casas llamó al nuevo sistema “vastativo e infernal repartimiento que bautizaron con el nombre de encomiendas” (1:56), y se refirió a las primeras terribles dos décadas de la dominación española de la Indias como a una “vendimia”, aludiendo irónicamente tanto a la recolección de frutos y riquezas como a la enorme mortalidad indígena producida en La Española por la “peste” de la explotación del trabajo y la búsqueda de oro (3:9). Pero ¿por qué el nuevo sistema produjo la muerte de más del 80% de la población en ocho años? ¿Qué tenía la fórmula de Ovando que no tuviera la rapiña de la era colombina? Varios frailes, pensadores y burócratas coloniales responderán a esta pregunta en los siguientes años de manera muy similar, pese a sus diferencias ideológicas respecto de la justicia de la explotación. El consenso general fue que la institución de la encomienda desalentaba el cuidado de la vida indígena porque generaba la inseguridad jurídica de los derechos de los encomenderos, quienes antes que ser beneficiarios de derechos propiamente dichos lo eran de mercedes o favores temporales al vaivén de los vientos del favoritismo y las circunstancias políticas del momento. Esta inseguridad provocaba la intensificación de la explotación en una modalidad extintiva, pues cualquier inversión en el *hacer vivir* no tenía garantías de retorno y era una inversión de alto riesgo. Constantemente los encomenderos alegarán la perpetuidad de sus derechos sobre los indios, pedirán a la Corona que se les otorgue dicha perpetuidad y derechos de sucesión, o reclamarán en su defecto la duración extendida de la merced. Una vez que se institucionalizó la encomienda hacia 1505, la política real fue consistentemente la de reclamar para el soberano la prerrogativa del repartimiento en encomienda de

los indios. El repartimiento de Ovando de 1505 duró hasta el de Diego Colón de 1509, el cual, a su vez, fue deshecho y rehecho por el de Rodrigo de Alburquerque en 1514-1515, que otorgó mercedes por la vida del encomendero y la de su heredero. Aparte de estos repartimientos generales, muchísimas veces se revocaron las mercedes a individuos por diversas razones, siendo la principal el haber caído en desgracia o disfavor político. Aunque los encomenderos hablan de derechos, estos no eran ni derechos sobre cosas (derechos reales) ni derechos sobre prestaciones (derechos personales u obligaciones) sino —repetimos— mercedes, regalías o favores revocables; una suerte de licencias temporales de aprovechamiento del trabajo de terceros.

La lógica que prevaleció fue inmediatista y en ese proceso, alimentar, curar indios, cuidar a la niñez y otras formas de protección biopolítica no tenían razón de ser como inversiones económicas, como sí hubieran tenido dichos cuidados si los indios hubieran sido propiedad privada titulada como tal. No solo los pensadores de ese momento, como el contador Gil González Dávila, sino también historiadores modernos como Efrén Córdova afirman que la esclavitud hubiera sido menos letal que el sistema de encomienda (23-49).

Ovando benefició a su grupo cercano y se enriqueció él mismo: “los oficiales fueron muy mejorados en estos primeros repartimientos, pues a la Corona le interesaba pagar menor salario efectivo y compensarlos a base de indios. Ovando privilegió no solo a los veedores, factores, tesoreros y contadores, sino también a los alcaldes mayores de las distintas villas, ya que estos contribuían a garantizar su control sobre toda la isla” (Mira Caballos, *El indio antillano* 104). El gobernador perjudicó a unos trescientos sesenta vecinos con indios que había encontrado a su llegada a La Española, que no eran nobles ni hijosdalgo, sino hombres hechos y curtidos en la conquista y que enfrentaban el poder de una nueva clase de burocratas encomenderos a quienes Ovando y la Corona favorecían. Ovando golpeó a los encomenderos más débiles —aquellos que se habían casado con indias—, considerando que “por estar casados con indias, habían asimilado su misma calidad social inferior y, por lo tanto, no merecían tener repartimientos”; este fue el camino para sacar del medio a todas las personas o grupos que “no formaran parte de la aristocracia española o de la burocracia gubernamen-

tal” (Moya Pons, *La Española* 50-58). Este proceso se terminó de completar más tarde con el repartimiento de Alburquerque (1514-1515) (cap. I §6).

Ovando organizó el trabajo indígena en las minas designando capataces llamados “mineros” y, en estancias y plantaciones, “estancieros”. Además, nombró alguaciles en poblados españoles para asegurarse que los indios no abandonaran el trabajo ni huyeran a los montes (Moya Pons, *La Española* 62). La encomienda establecía un límite temporal de cinco, seis y, finalmente, ocho meses de servicio en beneficio del encomendero conocido como “demora”, con cuarenta días de descanso (Lavallé 65). Además, los encomenderos debían pagar un salario a los indios encomendados, que variaba de medio peso a peso y medio. Sin embargo, en la práctica, estos términos y obligaciones eran frecuentemente ignorados, sometiendo a los trabajadores a la sobreexplotación durante todos los meses del año y privándolos de su salario (Mira Caballos, *Las Antillas* 25-30).

La encomienda como forma de explotación vastativa de la vida diezmo la población indígena. Entre 1507 y 1508 la mortandad provocada por el nuevo sistema causó alarma entre los colonos y dio lugar a una serie de medidas como la re-redistribución de los indios para suplir los muertos en ciertas encomiendas con los indios de otras;²⁸ y la importación de esclavos negros; y, a partir de 1509, la importación forzada de indios de otras islas para suplir el déficit de la fuerza de trabajo. Todas estas medidas hacían la vida menos valiosa, menos digna de protección.

La solución de la redistribución atendía las pérdidas de vidas en un repartimiento con otras vidas quitadas de otro repartimiento, completándole a los encomenderos poderosos su cuota de vida repartida. Para el encomendero poderoso no había, propiamente hablando, pérdida y, dado que el Estado garantizaba la vida disponible, no había ningún incentivo para su cuidado. Desde el punto de vista biopolítico el re-repartimiento era como tapar un hueco con tierra cavada de otro hueco.

28 Una de las soluciones frente a las pérdidas de vidas indígenas y de trabajadores fue “redistribuir los indios otra vez entre los encomenderos que habían sufrido más pérdidas, utilizando los indios de los demás encomenderos” y compensando “las pérdidas sufridas por un grupo [...] a expensas de otro” grupo de encomenderos (Moya Pons, *La Española* 67-68). Todo siempre a expensas de la vida indígena.

En las primeras décadas, la esclavitud de los negros tampoco representó una solución a la merma de la población indígena. Desde 1501 el rey Fernando instruyó a Ovando y autorizó el paso a las Indias de esclavos negros ladinos; en enero de 1505 envió diecisiete esclavos negros a La Española para trabajar en los yacimientos y poco después, autorizó el envío de hasta cien más para sus propias minas. Las instrucciones a Diego Colón de 1509 permitieron el envío a las Indias de negros esclavos cristianos; y en 1510, el rey envió varias remesas, una de ellas de treinta y seis esclavos para sus minas y otros cien para los oficiales y encomenderos de la isla (Lucena Salmoral, *Leyes para esclavos* 138-39).

Aunque los esclavos negros eran relativamente abundantes al finalizar la primera década del siglo XVI, no fueron una solución económica o políticamente viable a la despoblación debido a los costos de importación desde España y la reticencia inicial a traer esclavos bozales o del África. Se consideraba que estos últimos ejercían una influencia perniciosa en la población nativa (eso dice Ovando en una carta al rey en 1503). La realidad era que la vida en las Bahamas y otras islas se hizo objeto de apropiación mediante empresas que, pese a los tecnicismos jurídicos de las licencias, eran expediciones esclavistas.

Como veremos, la alarma de los encomenderos y la Corona por la disminución de los indios, sumada a las denuncias de los dominicos, finalmente se tradujo en 1512-1513 en una serie de leyes para la protección de los trabajadores indígenas. Pero las Leyes de Burgos, como se conocen, resultaron inanes porque mantuvieron la institución, que de por sí desvalorizaba la vida indígena y hacía riesgosa toda inversión en el *hacer vivir* (cap. I §5). Cuando cerca de una década más tarde, Las Casas diseña su proyecto biopolítico, tratará de separar el interés en el trabajo de la administración y gobierno de los indios y de crear, por ejemplo, una política pública de incentivos y premios para el cuidado de la niñez o para el desarrollo de ciertos cultivos rentables (cap. III §1; cap. VI §1). Lo que interesa aquí, no es tanto el desarrollo mismo de la institución de la encomienda bajo Ovando —y más tarde bajo Diego Colón (que se erigió él mismo en prolífico repartidor de indios sin autorización real)—, sino cómo el consumo del trabajo indígena fue reduplicado por la nefasta política real sobre la encomienda. Este sistema creó la

realidad económica de la devaluación de la vida explotable, que tarde o temprano alcanzaría dimensiones globales. Ovando, mediante la encomienda, desplegó una política orientada a poblar, desarrollar y civilizar con la que paradójicamente despobló la isla y acabó con los indios y la economía.

La transición política en la administración de las Indias, del gobierno del exhausto Nicolás de Ovando al de Diego Colón, no trajo mejoras para las condiciones de los vecinos ni de los indígenas; por el contrario, resultó en un deterioro.

Tras el fallecimiento de Colón en 1506, su hijo Diego exigió los privilegios que creía heredados de su padre, en oposición a las aspiraciones de la Corona que evadía lo estipulado en las Capitulaciones con el “descubridor”. Diego, que había sido educado como un príncipe en la corte y había sido contino del rey, heredó los pleitos y enemigos de su padre.²⁹ Pero, gracias a su matrimonio con una aristócrata sobrina del duque de Alba, el 9 de agosto de 1508 fue nombrado gobernador de las Indias y Tierra Firme, sustituyendo a Ovando como gobernador de La Española.³⁰

Dos meses antes, el rey Fernando, que desconfiaba de las capacidades de Colón, hizo nombrar a Miguel de Pasamonte como tesorero general de las Indias y lo envió adelante del nuevo gobernador, con amplios poderes administrativos para mantener el control sobre Colón y los burócratas del gobierno ultramarino (“Real provisión [de la reina Juana] nombrando a Miguel de Pasamonte, Thesorero real” e “Ynstrucciones del Rey a Miguel de Pasamonte, Thesorero xeneral de las Indias”, 8 de junio de 1508; *CDI* 36:229-32; 235-39). Aparte de tener la autoridad y manejo de las finanzas públicas, Pasamonte fue nombrado “Alcayde y Thenedor de la Fortaleza e Villa de la Concepción” (en la más importante zona aurífera) y le fueron encomendados más indios de los que le correspondían; ade-

29 La Corona hizo este nombramiento sin perjuicio de los pleitos que tenía pendientes con los Colón. Respecto a la vida y gobierno de Diego Colón, puede consultarse el trabajo imprescindible de Luis Arranz Márquez, *Don Diego Colón, almirante, virrey y gobernador de las Indias* (1982).

30 “Cédula del Rey Católico mandando que el Almirante Don Diego Colón, vaya á entender en la Gobernación de las Indias, sin perjuicio del derecho de otros” (Arévalo, 9 de agosto de 1508, adicionada el 13 de diciembre de 1508; *CDI* 39:175-82).

más cobraba los impuestos y los diezmos, representaba los intereses de la Corona en las minas y granjas reales y estaba encargado de pagar todos los sueldos de la isla, incluido el del gobernador Colón, que era menor que el suyo.³¹ Esta jugada política de Fernando ponía límite a las aspiraciones de Colón: el rey con larga y delegada mano, mantenía el control de la isla. Le dejó a Colón solo los poderes de la administración de justicia que él había solicitado en su pleito contra la Corona: “cumplir e ejecutar la mi justicia en esas dichas islas, Indias e tierra-firme” (“Real provisión” en Fernández Navarrete 2:359). Sin embargo, sí lo instruyó, como a Pasamonte, respecto a poner “mucho recabdo y diligencia” en “sacar el oro de las minas ricas para Nos” y con Pasamonte “proveer de todo lo que para ello fuere menester; de manera, que de las dichas minas se saque todo el oro que se pudiere sacar para Nos” (“Instrucción del Rey Católico” 2:367).³²

Por su parte, las instrucciones a Pasamonte (quien representaba el poder efectivo del rey) fueron muy claras con relación al aumento de la extracción aurífera y al equilibrio entre la máxima cantidad de gente en las minas y la producción agrícola para los mantenimientos de los mineros. El rey suponía correctamente una biopolítica que haría sostenible la encomienda minera cuidando de lo que Marx llamó *consumo individual* (comida) para la reproducción de los cuerpos que extraían el metal. Para ello, le ordenó a Pasamonte “thener cuidado de dar orden” a las minas

y [que] se metan en ellas la más xente que se podiese meter; e si por aventura, por non thener labradas eredades para los mantenimientos

31 “[H]abeis de rescebir los derechos de las mercaderías [...]. Abeis de rescebir las rentas que allá thenemos [...]. [Ha]béis de rescebir entretanto que los Prelados van, los diezmos e pry micias [...] Abeis de pagar los salarios del Nuestro Gobernador e de todos los otros ofyciales” (*CDI* 36:237-38). El salario anual del tesorero era de 150.000 maravedís más otros 50.000 para pagar ayudantes y, adicionalmente, otros 180.000 anuales, para un total de 380.000 maravedís anuales; mientras que el salario anual de Colón se fijó en 366.000 maravedís (Moya Pons, *La Española* 84; véase también Arranz Márquez, “Miguel de Pasamonte”).

32 Citamos estas instrucciones de las transcripciones publicadas por Martín Fernández Navarrete: “Real provisión confiriendo la gobernación de las Indias al Almirante D. Diego Colón” del 23 de enero de 1509 (2:358-60), e “Instrucción del Rey Católico D. Fernando V al Almirante D. Diego Colón para ir de Gobernador a la Isla Española” del 3 de mayo de 1509 (2:363-74).

que serán menester para la dicha xente, se dexaren de labrar o non se pudiere meter tanta xente quanta fuere menester, abeis de dar orden que las eredades que agora se labran, se acrescenten para coxer más mantenimientos, e se crecerá el número de la xente; e esto mismo se a de faser para las otras minas que se an labrado. [...] En las unas e en las otras *abeis de meter el más número de xente que se pueda*. (“Instrucciones del Rey a Miguel de Pasamonte”, 8 de junio de 1508; *CDI* 36:235-36)

Mientras que Pasamonte era instruido respecto a asuntos capitales de las finanzas, el gobierno y la encomienda de los indios, incluyendo la ecuación biopolítica entre comida, trabajo y producción de oro, Colón recibió instrucciones relativamente superfluas para su gobierno, que incluían las manidas fórmulas humanitarias sobre el buen trato de los indios. Coincidimos con Moya Pons respecto a que estas instrucciones copiaban las de Ovando y “no aportaban nada nuevo en relación con la situación de los indios ni proveían ningún cambio en la política oficial de los repartimientos y encomiendas”; además, cuando Colón llegó a La Española en junio de 1509, Pasamonte ya llevaba casi un año trabajando en la transición con Nicolás de Ovando y la única posibilidad de gobierno de Diego era trabajar con el tesorero (Moya Pons, *La Española* 84-85).

En 1509 el rey dio poderes a Colón para hacer un nuevo repartimiento y atender el problema de la despoblación indígena (“Real Cédula dándole poder al Almirante, sobre el rrepartimiento de los yndios”, Valladolid, 14 de agosto de 1509 *CDI* 31:449-52). Además, Fernando se había enterado de que los indios que quedaban “no estaban siendo utilizados en labores productivas, sino en servicios personales que iban en detrimento de la producción de oro” (86). Mira Caballos alega que este fue un poder *a posteriori* que legalizó el hecho cumplido de un repartimiento previo (*Las Antillas* 24). Es posible que el rey diera este poder para no provocar un conflicto, o por la simple conveniencia política de afianzar el poder del nuevo grupo de burócratas reales que acompañaban a Pasamonte, ligados a Aragón y al secretario Lope de Conchillos. Con la idea de formar una sociedad colonial estable, afincada y políticamente leal, el nuevo repartimiento de corte aristocrático benefició a los caballeros y a los casados

y afectó a los encomenderos del común, muchos de los cuales habían conseguido sus derechos mediante matrimonios con hijas de caciques.³³

Este re-repartimiento tenía un claro beneficio para la Corona, puesto que los encomenderos debían pagar “por cada cabeza de yndio, un peso de oro” (“Real Cédula dándole poder al Almirante”; *CDI* 31:449-52). Pero entre 1508 y 1509 perecieron cerca de 20.000 indios, lo que obligó a atender la cuestión demográfica y, por extensión, el problema del suministro de mano de obra mediante el rapto y ... otra repartija. A pedido de los vecinos de La Española, el 30 de abril de 1508, el rey autorizó la importación forzada de indios de las islas comarcanas “inútiles” para “aprovecharse e servirse de ellos” (“Despacho a los procuradores que vinieron de la Ysla Española” *CDI* ser. 2, 5:130; *CDI* 32:10-11). Se llamaron “inútiles” a las islas Bahamas y otras por carecer de yacimientos auríferos.

El 14 de agosto de 1509, el rey ordenó al recién instalado gobernador Colón ejecutar el plan de Gil González Dávila para el desplazamiento masivo de los lucayos, mediante expediciones y armadas privadas, y su reducción a trabajadores forzados (esclavos o naborías), participando el rey en las ganancias del negocio. Los empresarios obtendrían una cuarta parte de los indios capturados, quedando las otras tres partes para la Corona. Si se resistían, estos indios podían ser hechos esclavos y vendidos a un precio razonable y si no, podían ser entregados como naborías “pagando [los interesados] un castellano [anual] por cabeza” durante dos o tres años renovables, que el rey luego redujo a la mitad para estimular los desplazamientos y la producción de oro (“Real Cédula al Almi-

33 La “Real Cédula dándole poder al Almirante, sobre el rrepartymiento de los yndios” reza: “a los Ofyciales e Alcaydes que fueren proveídos por Mi [...] les deis e señaleis de rrepartymiento, cien yndios; e al caballero que llevare su muxer, ochenta yndios; e al escudero que así mesmo llevare su muxer, sesenta yndios; e al labrador que así mesmo llevare su muxer, treinta yndios” (*CDI* 31:450). Según Moya Pons esta “preferencia por los casados se explica por razones de colonización y fomento, así como por cuestiones de orden y policía, pues la Corona entendía que era siempre preferible poblar y trabajar con los casados que tendían a avecindarse, [...] que con solteros inestables y aventureros”. También se le ordenó a Colón “despojar de sus indios a todos aquellos que se hubieran casado con mujeres [indígenas] de la isla” (*La Española* 87-88).

rante Don Diego Colón”, Valladolid, 14 de agosto de 1509; *CDI* 31:438-39).

Los naborías —originalmente una institución precolombina—³⁴ “eran indios que habían sido arrancados de sus comunidades pero que hablaban y se vestían como tales. Tenían un estatus legal ambiguo ya que sus obligaciones las establecía su amo, al cual estaban unidos en un servicio permanente y obligatorio” (Fernández Tejado 418). La más importante diferencia entre el naboría y el esclavo era que el primero no podía venderse ni herrarse, pero ambos estaban sometidos a la servidumbre forzada ya en las minas y granjerías, ya en el servicio doméstico (Mira Caballos, *Las Antillas* 28). Así que el plan de ir a secuestrar a los indios de las Inútiles que el rey le pide a Diego Colón que ejecute no es más que un proyecto de captura de esclavos pues declara que aunque los lucayos se entregaran de buena gana quedarían sujetos a la servidumbre y repartidos por un precio. El rey dice que los naborías no debían ser considerados “esclavos, porque *a Vós parece* que señalar los dichos yndios de por vida *es cargoso de conciencia*” (*CDI* 31:439). Pero la diferencia terminológica para los capturados sería sin duda nula... Al propio rey le parece una distinción pertinente solo para la conciencia de Colón. De lo que realmente se estaba hablando era de acrecentar la fuerza de trabajo forzado disponible para las minas (*CDI* 31:439).

El primer año de la gobernación de Diego Colón estuvo marcado por las constantes exigencias de más trabajo indígena y oro por parte de la Corona, lo cual afectó la suerte de las encomiendas y repartimientos en La Española.³⁵ En los últimos años de la administración de Ovando, el famoso escándalo del desfaldo cometido por Cristóbal de Santa Clara, tesorero de la isla, había revelado

34 Entre los indígenas de La Española precolombina parece que “existía una clase subordinada no muy bien definida aún, formada por los llamados ‘naborías’, especie de criados o esclavos, probablemente prisioneros de guerra, casi con toda seguridad pertenecientes a las poblaciones subtaínas más antiguas y menos adelantadas técnicamente como eran los [...] siboneyes” (Barral, *Rebeliones* 50-52).

35 En este momento, según Moya Pons, el rey Fernando no tenía ningún escrúpulo respecto de la explotación de los indios “y su irritación crecía grandemente cuando recibía alguna noticia sobre el descenso de la producción del oro” (*La Española* 92-93).

que los colonos estaban evadiendo impuestos con la complacencia del tesorero, un descubrimiento que, como el juego ilegal en *Casablanca*, no debió ser muy sorprendente para las autoridades (Mira Caballos, *Las Antillas* 31-33). La Corona sospechaba los fraudes desde 1501, pues se refiere a ellos en las instrucciones a Ovando (en Fernández Navarrete 2:367). En 1509, las exigencias fiscales obligaron al rey a una vigilancia más estricta. En esta coyuntura, se entiende el nombramiento de Pasamonte, hombre de confianza de Fernando, como tesorero y administrador de sus minas. El rey quería limitar el esquilme de su oro y extraer más, lo cual se traduciría en el reiterado mandato de meter en las minas “el más número de xente que se pueda” (8 de junio de 1508; *CDI* 36:236). El rey le ordenaba a Pasamonte una y otra vez: “trabaxeyes como se meta en ellas [las minas] muncha xente” (12 de noviembre de 1509; *CDI* 31:482); y “quen las dichas minas se meta toda la xente e yndios que podieren caber” (28 de febrero de 1510; *CDI* 31:531-32). En algunas de estas órdenes, el soberano expresaba no solo su aureofilia, sino también el cálculo biopolítico necesario para el aumento de la producción: “En lo que toca a la xente que se [h]a de meter en las minas, debeys poner muncha delygencia, que las heredades e granxerías Nuestras se crescan lo más que ser pueda, porque faya e rrecabdo de bastimentos, ques menester; e que metays en las dichas minas e mineros toda la xente que bastaren los mantenymientos” (9 de mayo de 1509; *CDI* 31:433); lo que equivale, en una paráfrasis moderna a: “respecto del número de indios que se debe poner a trabajar, en nuestras haciendas se debe aumentar diligentemente la producción de la comida necesaria para mandar a las minas tanta gente como la comida lo permita”.

La desesperación del rey por repartir indios a sus favoritos comenzó a traerle problemas a Colón, quien además “se fue enredando en la muy complicada red de los repartimientos cuando empezó a actuar más como encomendero, atendiendo más a sus negocios particulares que a los de la Corona”. Colón demostraba cotidianamente su inmadurez administrativa y se mostraba como un “cortesano incauto con ambiciones de Virrey”, generando malestar tanto entre los encomenderos como en la Corona; sin entender que “su papel como Gobernador consistía en servir al Rey y nada más que al Rey”. El rey, a su vez, no “podía permitir que parte de esos agra-

viados [por la mala administración de Colón] fueran sus propios oficiales reales” y, para satisfacerlos y enmendar agravios, “resolvió duplicar la cantidad de indios que debían pertenecerles y otorgarles el privilegio de poseer indios en encomienda en la isla de San Juan”. De manera repetida y constante, Fernando reprendía a Colón por su ineptitud para mandar y para obedecer y, finalmente, el 5 de octubre de 1511, decidió crear en La Española un tribunal de apelaciones que limitara la autoridad del gobernador, nombrando como jueces a Lucas Vázquez de Ayllón, Marcelo de Villalobos y Juan Ortiz Matienzo, hostiles al Almirante, ante lo cual, no pudiendo hacer nada más, Colón protestó (Moya Pons, *La Española* 95-98, 101, 103).

El 6 de junio de 1511, el rey ordenó a Pasamonte que un tercio de todos los indios encomendados fueran llevados a trabajar en las minas sin hacer excepciones: “que todos los que thobieren yndios, *trayan la tercia parte dellos en las minas*, e que porque nenguno se escuse desto, los pongais vos también la tercera parte de Nuestros yndios en las minas; e [...] quel Almirante ponga thambién la tercera parte de los yndios en las minas”. Como en el caso de la comida, se repite un cálculo biopolítico que nos hace suponer que el soberano considera aquí el asunto de la salud: “debeys de procurar como thengan muy buen rrecabdo, para questen [los indios] sanos e pueden muy bien trabaxar” (*CDI* 32:157, 161).

El rey, necesitado de oro, quería hacer un nuevo repartimiento, pero lo posponía porque no tenía en su poder la relación que le había pedido a Colón de los repartimientos y los indios repartidos. Entretanto, ordenó que los indios no repartidos “debían ser entregados a Pasamonte quien los pondría a trabajar en las minas de la Corona” (Moya Pons, *La Española* 105, 106, 108-09). Como vimos, a partir de 1507, hubo una conciencia y preocupación sobre la disminución de la población indígena y sus efectos en la economía de la isla. Precisamente por la falta de indios para repartir y trabajar, los colonos se estaban marchando a otras islas y a Tierra Firme desde 1508.³⁶ Ese año, Fernando autorizó a los colonos para

36 A finales de julio de 1511, el rey intentó frenar la salida de españoles de la isla creando estímulos para la inmigración; por ejemplo, se ofreció la rebaja de franquicias e impuestos y gracias para los que quisieran ir a las Indias (Moya Pons, *La Española* 107-08).

traer indios de otras islas; empresas que se hicieron frecuentes, dada la disminución de la mano de obra disponible para las minas y el alto coste de la importación de esclavos negros. Ya anotamos que el 14 de agosto de 1509 el rey le ordenó a Colón implementar el plan de Gil González Dávila para hacer estas deportaciones masivas y estableció su participación en la trata (tres cuartas partes de los indios capturados). El 25 de junio de 1511, el rey decidió estimular la perniciosa importación de indios de otras islas mediante la exención del quinto del rey de los indios capturados en estas empresas, lo que en la práctica abarataba la vida de los lucayos para la minería: “que se debe dar libertad a los que quysieren traer yndios a esa Isla, porque se desmexoran mucho e non multiplican, ya Yo abía proveydo [...], que los que quysieren traer yndios non paguen Quinto alguno como está mandado” (*CDI* 32:187).³⁷ Tal era la necesidad de mano de obra y el ansia colonial por la vida, que se llegó a incluir a Trinidad —lejos de las Bahamas— entre las islas coto de caza de los esclavistas (Deive, *La Española* 95). Años después, en su “Memorial de remedios para las Indias” de 1516, Las Casas propondrá el amparo real de los lucayos, su recuperación en campos de refugiados y su integración a comunidades agrarias y “no en cosa de minas ni coger oro” (MR 32).

La hecatombe demográfica ya estaba en marcha, y hasta el rey se daba cuenta de que la falta de alimentación, descanso y cuidado tenía un efecto indirecto pero determinante en la extracción del oro. A una serie de instrucciones sobre estos asuntos seguirán las Leyes de Burgos de 1512-1513, un corpus jurídico unificado sobre el trato, jornadas, alimentación y otros asuntos relacionados con la conservación y multiplicación de los indios (cap. I §5).

3. Crisis de la remesa

Pierre Chaunu “llama ‘ciclo del oro’ al período, bastante corto (1494-1525), durante el cual se explotó el oro de las Antillas” (en Pierre Vilar 88). El oro de las Indias que llegó a Sevilla en las

³⁷ “Real Cédula al Almirante e ofyciales reales” 25 de junio de 1511 (*CDI* 32:185-98).

primeras tres décadas del “descubrimiento” nunca sobrepasó los 1.000 kilos anuales, pero sí significó una enormidad en relación al gasto de la vida indígena. Los sistemas para su obtención pasaron del drenaje —mediante el rescate del inicial modelo comercial, la rapiña en acciones de conquista y el tributo colonial indígena— a la minería de aluvión en placeres mediante el repartimiento y la encomienda de la mano de obra indígena, y otras formas abiertas y disimuladas de esclavitud de negros, caribes y lucayos. El volumen de la extracción del oro en las primeras dos décadas no es fácil de calcular, salvo, de nuevo, en vidas humanas. Muy poco sabemos de las cantidades recolectadas en los primeros años de la gobernación colombina. Aquí y allá apenas hay cifras indicativas de las dimensiones del saqueo, como que hacia 1499 solo el Almirante había reunido 4 millones de maravedís u 8.695 castellanos, equivalentes a casi 40 kilos de oro; o que en el naufragio de la flota en la que regresaba Francisco de Bobadilla, en 1502, se perdieron cerca 920 kilos de oro, la mitad pertenecientes al rey.³⁸ La llegada del gobernador Nicolás de Ovando en 1502 significó un cambio radical en términos de la organización del gobierno colonial, el desarrollo de la minería aurífera y la explotación indígena mediante la encomienda y la esclavitud. Sabemos que el gobernador incrementó el número de fundiciones de una o dos a cuatro anuales, y la producción de oro en más de un 500%; consecuentemente, las entradas de oro a la Casa de Contratación de Sevilla se mantuvieron altas hasta 1514.

Como se mencionó, los primeros años correspondieron a un modelo de despojo y tributo cuya crisis dio paso a la minería en los placeres con mano de obra forzada. Ese sistema finalmente gastaría tanto los yacimientos como la vida. La Corona, mientras tanto, se lucraba del negocio. Pero las entradas de oro a la Casa de Contratación de Sevilla empezaron pronto a flaquear, dada la naturaleza insostenible de la sobreexplotación de recursos no renovables y de la vida de los indios de quienes dependía la minería. Es este problema, que hemos llamado *ecuación biopolítica*, el que da lugar a las primeras propuestas para *hacer vivir*: es decir, a las leyes de protección

38 200.000 castellanos de oro (cien mil de ellos del rey) se van al fondo del mar con Bobadilla en 1502 (González Rodríguez 53).

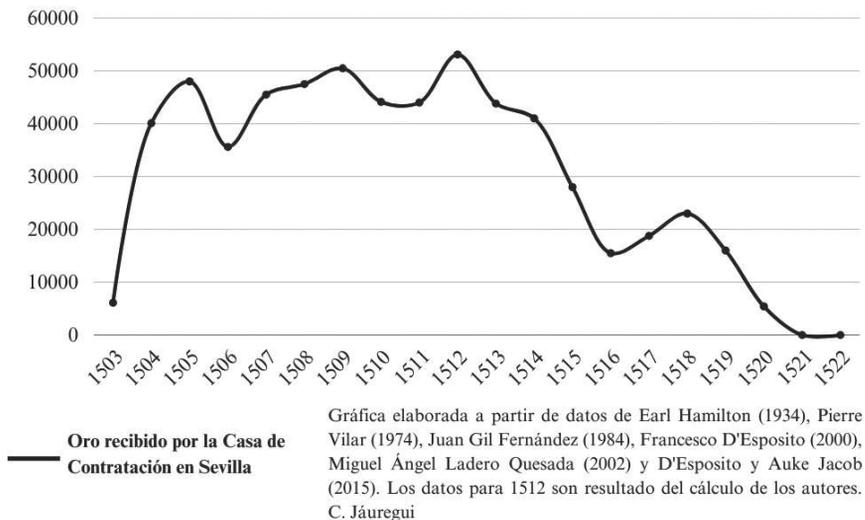
laboral, que analizaremos en el acápite 5 de este capítulo, y a la reforma agraria y minera que explicaremos en el capítulo II. Antes, sin embargo, es importante examinar el factor de la economía política que incita este interés político por la vida indígena; porque no fue el amor por el prójimo ni el deber cristiano de amparar al otro los factores que propiciaron el nacimiento de la biopolítica, sino el frío cálculo de la rentabilidad.

No se conoce con precisión la producción de oro de La Española de las primeras décadas. La mayoría de las cuentas de Santo Domingo hasta 1520 están perdidas, salvo las del tesorero Cristóbal de Santa Clara de los años 1505, 1506 y 1507. Es posible que ni los propios conquistadores, ni las administraciones de Cristóbal Colón, Francisco de Bobadilla y Nicolás de Ovando tuvieran una cuenta exacta del oro extraído, dado el ambiente generalizado de rapiña y el desorden institucional que prevalecía entonces. El “rumboso tesorero” Santa Clara, protegido de Ovando e insigne disipador, se vio, por ejemplo, envuelto en un escándalo por un desfalco de 86.962 pesos (equivalente a 400 kilos de oro) esquilados a las finanzas públicas (Gil Fernández 430). Este desorden, los fraudes y la evasión del tributo no pasaban desapercibidos para la Real Hacienda. La “Instrucción” del rey a Diego Colón para ir como gobernador a la isla Española (3 de mayo de 1509), advierte que “en el coger é fundir del oro se pueden hacer muchos fraudes é engaños” (2:367).

A partir del trabajo pionero de Earl J. Hamilton, uno de los más importantes factores para estimar la producción del metal ha sido el examen de la remesa o entradas de metales en la Casa de Contratación de Sevilla procedentes de las Indias; siendo la remesa una parte o porcentaje del metal extraído, se puede en principio calcular aproximadamente a partir de esta el monto de la extracción. Hamilton examinó la remesa y señaló que hasta “1515 la mayoría del tesoro proveniente de las Indias venía de La Española” (42-43; traducción nuestra).

La remesa del oro es, en nuestra opinión, indicativa de la producción aurífera, aunque es necesario tener en cuenta las reservas propuestas por Francesco D’Esposito, pues existen múltiples factores que inciden en el monto de la misma, como la inclusión en la remesa de dineros privados (remesa de inmigrantes, de bienes de

difuntos y de beneficios comerciales), las variaciones de la tasa del impuesto real (pues el impuesto no fue siempre el quinto) y la relación entre ingreso y gasto público (“El oro” 204). Si a eso sumamos la evasión y los retrasos en la recaudación (que los impuestos se pagaban de manera diferida y a veces no se pagaban) y que en las primeras décadas la Corona recibía ganancias de negocios agropecuarios y mineros que adelantaba directamente y sobre los cuales no percibía el quinto sino el 100% de los réditos, podemos apreciar las razonables reservas de D’Esposito y sus esfuerzos para entrar en el microanálisis de la contabilidad de las finanzas públicas de las primeras dos décadas. Sin embargo, insistimos, la remesa sirve al menos como índice de los movimientos y dimensiones aproximadas de la extracción (Gráfica 1).



Gráfica 1. La remesa de oro de Santo Domingo en castellanos o pesos de oro (1503-1522). Promedio entre 1503-1522: 42.974; en 1515: 28.000; y en 1516: 15.500.

La remesa de La Española recibida por la Casa de la Contratación de Sevilla experimenta un incremento enorme durante la administración de Nicolás de Ovando (1502-1509), de 6.100

pesos en 1503,³⁹ a un promedio de 42.273 en el período que va de 1504 a 1509. Este incremento se corresponde con el aumento del número de las fundiciones anuales, que pasaron de una o dos al año hasta 1505, a cuatro a partir de 1506: una en Concepción y otra en Buenaventura, dos veces al año (Carrasco Galán 762). En 1509, por disposición real, se hace oficial la fundición cuatro veces al año (D'Esposito, "El oro" 206). En las cuentas de Santa Clara, tesorero de La Española entre 1505 y 1507, podemos encontrar datos de las fundiciones de los tres años de su gestión: en 1505 el oro fundido ascendió a 85.940 pesos; en 1506 a 189.650; y en 1507 a 214.050 (Gil Fernández 425-511; Sued Badillo, *El Dorado* 103; Carrasco Galán 761). Los montos del oro fundido de estos años resultan muy relevantes porque aportan datos que pueden equipararse más o menos a la extracción de oro (no olvidemos que Santa Clara disipó 86.962 pesos durante esos tres años) y porque indican el ritmo ascendente de la producción minera bajo Ovando.

Debe notarse que en 1512 la remesa procedente de La Española aumentó significativamente de 44.000 (el año anterior) a 72.085 pesos, una anomalía que dos circunstancias —una política y otra contable— pueden explicar: la primera, la implementación de las instrucciones del rey Fernando a Diego Colón y a Miguel de Pasamonte para hacer cumplir la recaudación de impuestos, mandar más indios a las minas y enviar más oro a España; y la segunda, la inclusión ese año de la remesa de San Juan dentro del rubro de la de La Española. Por lo tanto, la remesa procedente de La Española en 1512 debe ajustarse a un estimado de 53.085.⁴⁰

39 La cifra de 6.100 para 1503 fue propuesta por Miguel Ángel Ladero Quesada, correspondiente a la remesa de oro recibida en Sevilla ese año (32). Juan Gil Fernández propuso 5.993 (463); D'Esposito ha aventurado dos cifras: 11.300 ("El oro" 210) y 5.292 (D'Esposito y Jacobs §31). Preferimos las cifras de Ladero Quesada y Gil Fernández por su apoyo documental explícito.

40 "Solo a partir de 1511 se rebasa esta última cifra [de 44.000 pesos], gracias a la aportación aurífera de la isla de San Juan, que de manera tácita ha de quedar incluida en las remesas enviadas en 1512" (Gil Fernández 479). La remesa de San Juan tiene entradas independientes en Sevilla para 1511 y 1513, de 10.000 y 28.000 pesos respectivamente, una media de 19.000 pesos que pueden sustraerse de la remesa conjunta de 1512, para hacer el desglose estimado de 53.085 pesos de La Española y 19.000 de San Juan.

A partir de 1514, los ingresos reales del oro se desplomaron siguiendo una tendencia irreversible relacionada directamente con la catástrofe demográfica en las Antillas.⁴¹ Hamilton notó que la remesa de oro de las Indias en la tercera década del siglo xvi (4.889 kilos) representó solo el 53% de lo que había entrado a la Casa de Contratación en la década anterior (9.153 kilos), y eso que para entonces se sumaba el oro que llegaba de Puerto Rico y Cuba.⁴²

La remesa se redujo de un promedio anual de 40.980 pesos entre 1503 y 1514, a 28.000 en 1515 y, luego, a 15.500 en 1516. La vertiginosa caída del año 1515 corresponde al descenso igualmente drástico del metal obtenido en las fundiciones de ese mismo año, que solo rindieron resultados de 37.000 pesos (Carrasco Galán 763).⁴³ Para 1520 la remesa apenas alcanzó 5.400 pesos y en 1521 no se envió remesa a Sevilla desde La Española (D'Esposito, "El oro" 210). Después de tanto horadar la tierra y de gastar tantas vidas en la fiebre aurífera, finalmente las minas o placeres más importantes en Cibao y San Cristóbal se agotaron; pero además, ya no había indios con quienes excavar, acarrear y lavar el metal. La economía de La Española desde mediados de la segunda década del siglo xvi empezó a moverse hacia la explotación agrícola y hacia el ciclo azucarero. El problema de la falta de mano de obra se "solucionaría" con la importación de esclavos

41 Paradójicamente, en 1514, justo en vísperas del colapso del ciclo del oro, llegaron a La Española catorce mineros, la cifra más alta registrada en las primeras dos décadas del siglo xvi, período durante el cual lo usual era la llegada anual de uno a tres mineros migrantes. Cabe destacar que, en La Española, eventualmente todos se convertían en mineros (D'Esposito y Jacobs, "El auge" §18).

42 De acuerdo con Hamilton, solo después de 1516 y hasta 1530 la remesa procedente de Puerto Rico igualó la entrada, para entonces ya disminuida, que provenía de La Española (43; véase también Vilar 90). Francesco D'Esposito indica que los datos de la remesa de las tesorerías coloniales a Sevilla registradas en las cuentas de la Casa de la Contratación efectivamente indican que en el período de 1503 a 1510 toda la remesa provenía de Santo Domingo, pero que entre 1510 y 1520 solo el 60% de la remesa venía de allí y el resto de Puerto Rico y Cuba ("El oro" 206). Puede verse el desglose de la remesa de Indias y la participación de San Juan y Cuba hasta 1514 en el estudio imprescindible de Juan Gil Fernández (463-76) así como en Ladero Quesada (32-39).

43 El oro de la fundición de 1515 muestra un descenso aproximado del 83% respecto a los datos de la última fundición disponible de 1507, que había sido de 214.050 pesos.

del África. El azúcar sustituiría al oro, los trapiches a los placeres y los esclavos negros a los indios; y sobre esos campos de muerte, solo quedó en pie la explotación de la vida. El *ciclo del oro* y el *ciclo del azúcar* hacen parte del más grande ciclo colonial de la sangre (Ilustración 3).



Ilustración 3. Theodor de Bry, Esclavos africanos en un trapiche del siglo xvi, en *Americae pars quinta*, 1595. Grabado Cortesía de la New York Public Library.

La política tributaria tiene una relación directa con el desestímulo o estímulo de una industria o actividad y con el consumo de ciertos bienes y servicios. Podríamos decir que la empresa colombina está definida por una política tributaria. La Corona y Colón acuerdan sobre las ganancias ocasionales un gravamen de un 90% que desestimula la inversión privada, por lo que se hace necesario el incumplimiento de las Capitulaciones y la reducción de los impuestos hasta la regularización del quinto en 1504. Asimismo, la política tributaria de la exención del quinto para la captura de lu-

cayos (junio de 1511) sirvió para para estimular esas expediciones y obtener mano de obra para las minas. En numerosas oportunidades, la Corona usó los impuestos para incentivar el paso de españoles a las Indias.

Debe notarse también que los impuestos tienen a menudo consecuencias no previstas. Es decir, que sin quererlo afectan ciertas industrias y actividades haciéndolas no rentables, incidiendo en el desarrollo económico y el valor de ciertos bienes y servicios. La pregunta biopolítica sería qué políticas tributarias afectan la vida indígena (ya sea la reproducción o la mortandad) y cómo lo hacen. Dada la correlación directa entre la industria minera y el agotamiento de la población indígena, debemos exponer someramente los impuestos al oro. El robo y el despojo ciertamente no requieren mucha inversión, salvo de violencia e intimidación; el impuesto del 90% sobre el despojo reduce, pero no elimina por completo, las ganancias de esta actividad. Pero una vez que se requiere industria en la extracción del oro, los impuestos son un factor mayor en el cálculo de ganancias. El otro gran factor es el trabajo, pues la extracción en los placeres es intensiva en mano de obra. La incidencia del costo laboral fue disminuida mediante el trabajo forzado de indios y esclavos; el “oro de aluvión, que hubiese sido muy caro de producir, de esta forma fue barato” (Vilar 89). Respecto de los impuestos, el 90% inicial de las Capitulaciones fue reducido a dos tercios mediante la Real Cédula del 19 de abril de 1495, con la idea de estimular la colonización haciendo atractivas las concesiones privadas. Estas concesiones eliminaban el gasto público en las expediciones haciendo más rentable el drenaje (Carrasco Galán 740). No obstante, esta política no fue eficaz, dado que el drenaje había casi agotado el oro en posesión de los indios y ahora era necesario extraerlo mediante el lavado en los placeres; la imposición desincentivaba la actividad de la extracción en lavaderos, por lo que el tributo fue reducido a un tercio (D’Esposito, “El oro” 205-06). Más tarde, en 1500, con la llegada del nuevo gobernador Francisco de Bobadilla, que sustituyó a Colón, el impuesto fue reducido de un tercio a un décimo o —según Las Casas— a un onceavo,⁴⁴

44 Moya Pons (*La Española* 36) y D’Esposito (“El oro” 206) afirman que la reducción tributaria de Bobadilla fue de un tercio a un décimo del oro extraído.

lo cual motivó el desarrollo de la minería de aluvión y provocó la destitución del comendador de Calatrava: “Bobadilla ordenó que todos los que quisiesen llevar indios a coger oro a las minas pagasen a los Reyes, de 11 pesos, uno; pero porque o los Reyes allá lo sintieron mucho, como se hubiese hecho sin su poder y comisión, y por eso mandaron al comendador de Lares” (*HI* 2:28). Ovando tenía instrucciones de impulsar la extracción de oro y recaudar los impuestos adeudados e impagos de los colonos, por lo que subió el impuesto al 50%: “Cerca de los que hubiesen de sacar oro de las minas ordenaron los Reyes que desde adelante, de todo lo que sacasen, les acudiesen con la mitad” (2:30). El gravamen seguía siendo elevado para la minería de aluvión, así que Ovando, “a solicitud de los colonos [lo] redujo a un tercio” (D’Esposito, “El oro” 206), y finalmente a un quinto en 1504:

Después, hallando también [Ovando] por oneroso pagar a los Reyes el tercio del oro, tornaron los españoles desta isla a suplicar que no quisiesen llevarles tanto, y enviaron por procurador a los Reyes sobre ello a un caballero de Sevilla, llamado Juan de Esquivel. Y en fin, los Reyes les concedieron *que no pagasen de cualesquiera metales más del quinto*. Y esto fue por provisión real [...] a 5 de febrero de [1]504, en Medina del Campo. (*HI* 2:31)

El quinto —que se mantuvo hasta 1520 cuando se redujo a un décimo— fue producto de un cálculo de tres variables: el costo de la producción, la rentabilidad y las exigencias del fisco. Cabe preguntarse en dónde opera el cálculo de la vida y cuál es la ecuación biopolítica en juego en la determinación fiscal del quinto. Evidentemente, llegada la reducción a este punto, hubo cierta conformidad de los vecinos, lo cual implica que se pensó no solamente que era justo, sino que se estimó un cierto equilibrio cuando el impuesto pasó del tercio al quinto. Desde el punto de vista del explotador de las minas, una vez fijados los impuestos, el cálculo más importante es el de los costos de producción, que incluyen mano de obra, insumos y gastos operativos. Desde el punto de vista del Estado, la cuestión central es alcanzar el nivel en el que los impuestos produzcan una renta que no desestime la industria ni cause un déficit fiscal. El cálculo biopolítico de un Estado moderno interesado en el *hacer vivir* introduce otra variable: la vida y, por lo tanto, se

obliga al examen de cómo el costo, que para el productor implica el impuesto, va a ser trasladado en dos direcciones posibles: hacia el consumidor (mayores costos del producto) o hacia el trabajador (mayor explotación, abaratamiento del trabajo, inseguridad, etc.). Obviamente, los incentivos del capitalista para la reduplicación de la explotación no son simplemente tributarios, pues la plusvalía, en sí misma, es el primer factor del aprovechamiento de la vida. En el caso del oro de comienzos del siglo XVI, el costo tributario va a ser absorbido por la población indígena trabajadora. Si el impuesto es muy alto se acaba la minería, si es marginalmente oneroso se traslada a la vida indígena (trabajo). Y aquí la única herramienta del Estado, que quiere conservar la industria, la renta y la vida, es la regulación laboral; en el caso que nos ocupa, este movimiento de intervención para *hacer vivir* a los trabajadores se expresará jurídicamente en las Leyes de Burgos (1512-1513). Pero podemos rastrear esta conciencia biopolítica sobre la emergencia de la población y la despoblación como factores de la economía política y las rentas del Estado ya entre 1508 y 1511, cuando tanto los colonos como la Corona enfrentaron la merma de la mano de obra y buscaron suplirla mediante expediciones esclavistas. En ese esfuerzo también surge la idea —que hoy nos parece obvia, pero que entonces apenas se perfilaba— de mejorar las condiciones de la explotación mediante el cálculo biopolítico que introduce las regulaciones sobre jornadas, descanso y comida.

La alarma por la despoblación es patente en la cédula del rey a Diego Colón del 23 de diciembre de 1511, en la que ordena que se alimente a los indios en las minas porque a causa del hambre no trabajan tanto como podrían “si les fuese dado bien e rrazonablemente de comer”. Esta cédula vincula comida, salud y población trabajadora y supone correctamente que la comida es un gasto productivo de la extracción del oro. La conexión que va de la comida a la extracción es lo que nosotros llamamos la ecuación biopolítica:

Yo e seydo ynformado, que a cabsa de non ser tratados los yndios como es rrazon, *nin darselles los mantenymientos nin otras cosas* ques rrazón, *muchos dellos se mueren*, e por cabsa dello la dicha Isla a venido e de cada día viene en tanta *dysminución dellos* [...]; e los que ay, por non ser mantenydos como es de rrazón, *non son de*

tanto trabaxo como lo serían si les fuese dado bien e rrazonablemente de comer, e porque Yo thengo muncha voluntad questa dicha Isla se abmente, e los yndios multipliquen e no vengan en tanta dysminución como an venido; por ende, Yo vos mando que thengais mucho cuidado del buen tratamiento e conservación de los dichos yndios; e a todos los que andobieren en las minas, los faced dar de comer dos veces al día, carne, los días que fueren de carne, e otras dos veces de pescado, el día que fuere de pescado; e a los que non andobieren en las minas, que se le dé una vez al día como está mandado por las ordenanzas; e desto thened mucho cuidado e de apremiar a las personas que thobiesen los dichos yndios que les den de comer de la manera susodicha. (CDI 32:315-16)⁴⁵

Esta ecuación irá afinándose y pasará a la mencionada legislación de Burgos (cap. I §5) y a los proyectos de reforma y remedio para las Indias que se analizarán en los siguientes capítulos.

4. Hecatombe demográfica o “la vendimia de la pestilencia vastativa”

“Esta gente de su natural es oçiosa [...]. Muchos dellos, por su passatiempo, se mataron con ponçoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias y a otros se les receresçieron tales dolenças, en especial de unas viruelas pestilenciales [...] que en breve tiempo los indios se acabaron”.

(Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* 1:71)

Walter Benjamin decía que la modernidad capitalista produce una enorme fatiga porque “opone al natural impulso productivo del hombre” fuerzas que abruman su capacidad. Entonces —afirmaba— es apenas comprensible que el hombre se canse y huya hacia la muerte. La modernidad ha de estar necesariamente bajo “el signo del suicidio”, el cual, antes que una renuncia o resignación, es una “pasión heroica” (*Iluminaciones II* 93).

45 “Real Cédula al Almirante Don Diego Colón e ofyciales, ordenandoles instrucciones respeto del ymbío del dinero en los navíos; que mande rrelación de cada fundycción, e sobre rrepartimiento de yndios” (23 de diciembre de 1511; CDI 32:309-24).

Gonzalo Fernández de Oviedo reconoce la gran escala del suicidio entre la población indígena: “muchos dellos [...] se mataron”. Obviamente de entre todas las causas que llevan a los seres humanos a quitarse la vida, la “ociosidad” y el “pasatiempo” que alega el cronista serían no solo rarísimas, sino improbables. Su explicación —que no cree él mismo— tiene una virtud: vincula el suicidio al trabajo, así lo haga de manera trapacera. Las dos razones que menciona están semánticamente relacionadas con los verdaderos motivos tras el suicidio indígena: el negocio o *negación del ocio* que implica la minería en un trabajo repetitivo: romper la tierra, volver a romper la tierra lo mismo que ayer y mañana, acarrear los escombros una y otra vez, lavar continuamente la tierra buscando algo para otros. La minería coloniza la vida extendiendo en el tiempo la utilización del cuerpo y aplicándolo a la producción de lo que nunca alcanza a ser propio ni interesa: el oro. No producir es exponerse a la violencia y, en últimas, morir. La otra opción, “producir”, también es morir en el agotamiento, la enfermedad y el hambre. El sistema, entonces, ofrece dos muertes y una sola y alienante experiencia del tiempo. Los indios se suicidaban por el negocio de la *negación del ocio* y por pasatiempo: por *pasar* (que es “atravesar de un lugar a otro” dice Covarrubias) el tiempo insoportable de la explotación del trabajo. El suicidio representa una tercera opción entre la muerte del trabajo y la muerte que significa negarse a trabajar: los indios no se quitaban la vida, sino que le quitaban su vida al negocio; se sustraían con la muerte a las opciones mortíferas ofrecidas por la explotación. El suicidio en masa es una ruptura del tiempo del trabajo forzado, un pasar, *pasatiempo* o salida del infierno colonial, en el mismo sentido que lo son el infanticidio y el aborto según Las Casas:

Por cuya causa murieron en la isla de Cuba, estando yo presente, siete mil niños en obra de tres meses. Algunas madres ahogaban de desesperadas las criaturas; otras, sintiéndose preñadas, tomaban hierbas para malparir, con que las echaban muertas. Por manera que los maridos morían en las minas y las mujeres en las granjas, con los trabajos dellas, y las criaturas nacidas por se les secar la leche, y cesando la generación para las por nacer, de necesidad habían, como perecieron, todos en breve de perecer, y así se desdobló esta grande y poderosa y fertilísima, aunque desdichada isla. (*HI* 1:55-56)

El suicidio, reconocido como un problema político por promotores de la explotación extintiva como Oviedo, y por defensores de la explotación “humanitaria” como Las Casas, es en términos de Benjamin, una imagen dialéctica: uno de esos fragmentos que iluminan fugazmente y defamiliarizan el pasado y el presente (Ilustración 4). La imagen dialéctica nos muestra que lo pasado no está resuelto y que el presente, en su cortocircuito con el pasado, se abre como posibilidad de diferencia, lo que pudo haber sido y no fue puede ser: el paisaje de una isla que no termina anegada en sangre y desolada.



Ilustración 4. Suicidio de los indios de La Española, en Girolamo Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo*, 1565. Reproducido en Samuel Hazard, *Santo Domingo, Past and Present: With a Glance at Hayti*, 1873. London: S. Low, Marston, Low y Searle, p. 39.

Cuando Colón y sus hombres invadieron La Española, la isla —que probablemente los nativos llamaban simplemente Haití

(Pané 9)— estaba poblada por varios grupos culturales cuya mayoría eran taínos y “subtaínos” pertenecientes al tronco lingüístico arahuaco (Cassá, *Los indios* 20-27; Barral 50).⁴⁶ Además, existían poblaciones lingüística y étnicamente distintas de los taínos, como los ciguayos en los alrededores de la bahía de Samaná y los macorixes del nororiente de la isla (Cassá, *Los indios* 24). La población taína estaba organizada en *yucayeques* o aldeas regidas por un cacique, con entre veinte y treinta *caneyes* o viviendas comunales circulares de entre 10 y 12 metros de diámetro, para diez a quince familias, alrededor de una plaza rectangular o *batey* ceremonial. El cacique a veces moraba en un bohío rectangular en el que también se almacenaban los excedentes de la producción. Cada aldea era una unidad consanguínea, sociopolítica y, fundamentalmente, productiva (de ahí que estos poblados se denominaran por el producto agrícola más importante, la yuca). Existían también aldehuelas satelitales más pequeñas de cinco o seis viviendas, sin autonomía política, supeditadas a un yucayeque principal y poblaciones de mayor envergadura, de entre setenta y cien caneyes, que representaban la cabecera de una confederación de yucayeques (Cassá, *Los indios* 89-93; Las Casas, *Apologética* 2:243-44).

La macroestructura social y política de la isla se basaba en un sistema compuesto por señoríos o cacicazgos principales que tenían autoridad sobre cacicazgos de menor importancia, creando así una estructura jerarquizada. Los cinco reinos o cacicazgos principales según Fernández de Oviedo y Las Casas eran Maguá o reino de la Vega, Marién, Maguana, Xaraguá e Higüey, cuyos caciques eran Guarionex, Guacanagarix, Caonabo, Bohechío y Cayacoa, respectivamente. Estos señoríos supuestamente indicarían una división sociopolítica y territorial representada en varios mapas más o menos especulativos y ampliamente conocidos (Mapa 1). El piloto y cosmógrafo Andrés de Morales, comisionado por Nicolás

46 La palabra *taíno* significa “bueno” en arahuaco y fue extendida *a posteriori* a los pobladores pacíficos o no caribes de las islas cuya autodenominación étnica se desconoce (Cassá, *Los indios* 22). Los llamados *subtaínos*, de la misma familia lingüística de los arahuacos, fueron distinguidos, un poco caprichosamente, de los taínos debido a diferencias en el desarrollo de la cerámica y la agricultura, pero en términos generales pertenecían al mismo grupo étnico (84-87).

de Ovando para realizar un reconocimiento geográfico de la isla en 1508, elaboró un mapa que se encontró inserto en un ejemplar *De orbe novo decades cum Legatione Babylonica* (Alcalá de Henares 1516) de Pietro Martire d'Anghiera en la Biblioteca Universitaria di Bologna (Mapa 2).⁴⁷ En ese mapa aparecen cinco provincias —no delimitadas— que el economista e historiador Bernardo Vega Boyrie identificó con señoríos principales: Caicimu (en el sureste), Cayabo (la franja central de sur a norte), Bainoa (la mitad occidental de la isla), Guaccaiarima (la península sur occidental de la isla) y Hyabo (en el noreste) (Mapa 3).⁴⁸



Mapa I. Cacicazgos de La Española. Representación especulativa basada en Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas.

Es importante entender que estas concepciones de poblaciones precolombinas, diferenciadas social y políticamente, fueron resultado de la sobreimposición de patrones jerárquicos, políticos

47 Sobre el descubrimiento y las particularidades de este extraordinario mapa manuscrito de Andrés de Morales, se puede consultar el erudito estudio de Carlo Frati. Sobre el análisis de su toponimia consúltese el libro de Bernardo Vega.

48 Bernardo Vega sugiere que Las Casas cometió errores al nombrar los principales señoríos, confundiéndolos con nombres de cacicazgos menores. Por ejemplo, a Caicimu, donde se encuentra Higüey, lo llamó Higüey; a Cayabo o Caihabo, que abarcaba un cacicazgo llamado Maguá, lo identificó con este último; a Bainoa, territorio de los cacicazgos menores de Maguana, Xaraguá y Bahoruco, lo denominó Xaraguá, etc. (*Los cacicazgos de la Hispaniola*).



Mapa 2. La Española según Andrés de Morales (1508), en Pietro Martire d'Anghiera, *De orbe novo decadés*, Alcalá de Henares, 1516. Cortesía de la Biblioteca Universitaria di Bologna-Collezioni speciali.



Mapa 3. Cacicazgos de La Española. Representación basada en la interpretación de Bernardo Vega Boyrie (1980) del mapa de Andrés de Morales (1508) [véase Mapa 2].

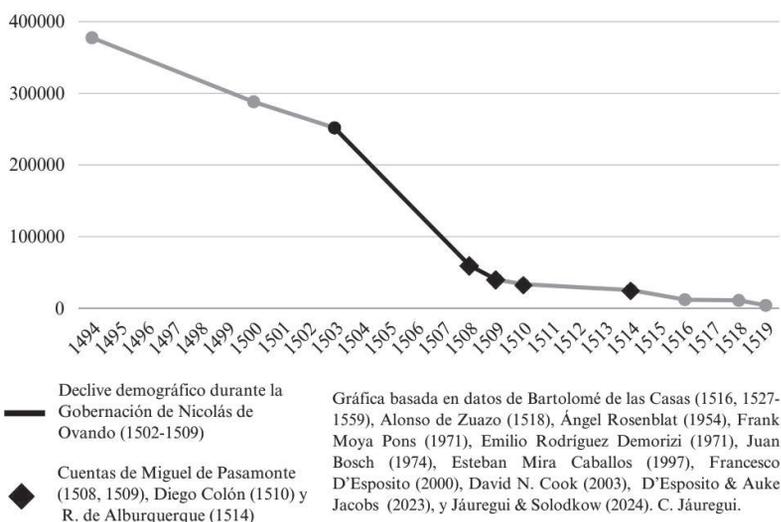
y espaciales europeos a las comunidades indígenas de La Española; un *encubrimiento del otro*, como diría Enrique Dussel; una reterritorialización epistemológica y etnográfica del mundo conquistado que produjo la noción de reinos o señoríos de carácter político-territorial. Dicho encubrimiento fue adoptado de manera entusiasta por la historiografía nacional dominicana y haitiana. Sin embargo, como bien señala Eduardo Herrera Malatesta, la evidencia arqueológica sugiere que esas cartografías políticas no reflejan adecuadamente la diversidad cultural o la organización política precolombina. Antes que la noción de grandes caciques controlando territorios-nación homogéneos, los datos arqueológicos revelan un mundo indígena diverso, formado por múltiples escalas espaciales de interacción comunitaria y la presencia de grupos multiétnicos, políticamente centralizados a pequeña escala (11-12).

La isla estaba densamente poblada, si confiamos en lo que escribieron el propio Almirante, Las Casas y otros cronistas, que quedaron impresionados con la multitud de indígenas: “ay gente instimáble número” escribe Colón en la “Carta a Santángel” (*Textos* 141). No se sabe con certeza el número de habitantes de la isla en el momento de la invasión, pero sí que el catastrófico descenso de la población fue enorme en las primeras tres décadas

desde el desembarco de Colón, y que las causas principales de esta hecatombe no fueron pestes como la *cocoliztli* de 1545-1548, que arrasó con el 80% de la población indígena en México (Acuña-Soto *et al.* 360). Se afirma frecuentemente que en La Española no hubo epidemias hasta las “viruelas pestilenciales” de 1518-1519 de las que habla Oviedo en su sensible reflexión sobre el suicidio indígena que sirve de epígrafe a este capítulo. Por otra parte, existe evidencia de la introducción temprana de enfermedades infectocontagiosas en La Española a raíz del segundo viaje, como la *influenza suina* (Guerra, “La epidemia” 325-47) o acaso, más posiblemente, un brote temprano de viruela o de otra enfermedad (Cook 49-64). Pero para 1518, casi el 80% de la población indígena ya había desaparecido. Ese año la viruela, introducida por los españoles, redujo la población a cuatro mil individuos, una tercera parte de lo reportado por Las Casas en 1516 (Córdova 26; D’Esposito, “El oro” 207).

Una historia a grandes y generales pinceladas de las variaciones en la población indígena de La Española durante las primeras tres décadas a partir del “descubrimiento” describiría cómo aproximadamente más de 300.000 indígenas en un hábitat insular de 76.100 kilómetros cuadrados fueron invadidos entre 1492 y 1516 por cerca de un millar de extranjeros que violentamente perturbaron sus sistemas de producción de alimentos y subsistencia, sofocaron la resistencia local y subyugaron a la población mediante exigencias de tributo y trabajo. Este grupo foráneo vivió de la vida colonizada hasta agotarla.

De 1494 a 1502 esa dominación redujo la población en un 15 o 20%. Luego, en 1503, una nueva ola colonial instauró un sistema más perverso de explotación que desvalorizó aún más la vida mediante la explotación minera y agraria en repartimientos, al punto que entre 1503 y 1509 se redujo la vida colonizada en otro 80%, desencadenando en la siguiente década (1510-1520) la casi total extinción de los grupos invadidos (Gráfica 2). Todo esto, en medio de insistentes y renovadas protestas e instrucciones para proteger y reproducir a la población sobreviviente, de proyectos de remedio de la despoblación, de experimentos de trasplante de poblaciones indígenas de otras islas y de la introducción de esclavos africanos.



Gráfica 2. Catástrofe demográfica en La Española (1494-1519).

Las discusiones respecto a si en 1492 vivían un millón, medio millón o un cuarto de millón de indígenas en La Española no cambia las líneas generales y siniestras de esta necrohistoria de las primeras tres décadas de instrumentalización de la vida; especialmente sabiendo que a partir de 1508 ese horror se extendió a otras islas y Tierra Firme. Precisamente esa cuestión del número es la que sigue siendo objeto de acalorados debates. Las Casas estimó que la población de La Española en el momento del descubrimiento era de entre tres y cuatro millones de personas (*HI* 3:74, 466), cifra que casi todos los historiadores consideran exagerada, excepto Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, quienes estimaron dicha población en casi ocho millones (1971). Moya Pons ajusta el número inicial a 600.000 para 1492 y a 377.559 para 1494 (*La Española* 66-67; “Datos” 9). Ángel Rosenblat estima que la población de 1494 debió ser de alrededor de 100.000 y Roberto Cassá piensa que debió estar cerca de los 250.000.⁴⁹

49 No deben descartarse cálculos como los de Rosenblat, quien examina este asunto a partir patrones de supervivencia de poblaciones indígenas hasta el presente,

Contamos con información demográfica más o menos sólida correspondiente a tres años consecutivos y uno discontinuo: las dos primeras noticias y sus números redondos provienen de la *Historia de las Indias de Las Casas*: 1508, cuando el tesorero Miguel de Pasamonte contó unos sesenta mil indios; y 1509, cuando un recuento le dio cuarenta mil indios (2:156, 185).⁵⁰ El tercer dato, de 1510, fue reportado por Juan Bautista Muñoz (1745-99), citado por el historiador cubano Antonio del Saco (1797-1879): Diego Colón hizo contar de nuevo a los indios para informarse de la cantidad que había, resultando en una cuenta de 33.523 (en Saco, *Historia de la esclavitud* 2:306).⁵¹ Finalmente, tenemos el famoso repartimiento de Rodrigo de Albuquerque de 1514-1515, que resultó en una lista pormenorizada de indígenas repartidos a los vecinos que arroja una cuenta de entre 25.303 y 26.188 según el historiador que haga la suma.⁵² Las demás referencias son estimados provenientes de Las Casas (1516), Alonso de Zuazo (1518), la Orden de los Dominicos

y estima que la población en La Española hacia 1494 habría sido más o menos de 100.000 habitantes (*La población indígena y el mestizaje* 1:102-18, 293-98). Coinciden con ese número Manuel A. Amiama (118) y Mira Caballos (*El indio antillano* 34), entre otros. Cassá propone para La Española una población precolombina de entre 200.000 y 300.000 (*Los indios* 210), aceptando la media de 250.000 y una razonable densidad demográfica de 3,2 habitantes por kilómetro cuadrado, compatible con sus cálculos de producción agrícola (*Los taínos* 55).

50 “Cuando este tesorero vino, que fue, como dije, año de 508 había, contados en esta isla todos los indios, sesenta mil personas” (*HI* 2:156). “Había en esta isla, cuando el Almirante [Diego Colón] vino [1509], cuarenta mil ánimas [...] por manera que, en obra de un año, desde vino el tesorero Pasamonte [1508], que dijimos haber sesenta mil, eran perecidos los veinte mil dellos” (2:185). Reproducen estos datos, entre otros, Moya Pons (“Datos” 5; *La Española* 66-67), Arranz Márquez (*Don Diego Colón* 144), Mira Caballos (*El indio antillano* 35) y D’Esposito y Jacobs (§30). Véase Tabla 1.

51 Los historiadores señalan la relativa credibilidad de la segunda cuenta de Colón de 1510 (33.523), cuya referencia es el historiador cubano Antonio del Saco, quien afirma haber tomado ese dato del tomo LXXV, n. 100 de la colección de manuscritos de Juan Bautista Muñoz (1745-99) (*Historia de la esclavitud* 2:306). Citan a Saco Rosenblat (297), Arranz Márquez (*Don Diego Colón* 144); Moya Pons (*La Española* 115), Bosch (11-12), David Noble Cook (50), Mira Caballos (*El indio antillano* 35) y muchos otros. Ningún historiador —hasta donde sabemos— ha revisado esta información en los papeles de Muñoz.

52 Tomamos el número de Moya Pons, quien usa el texto del repartimiento transcrito en la *Colección de documentos inéditos* (1:50-236; *La Española* 158, 296-337). Emilio Rodríguez Demorizi ofrece un número ligeramente superior al

de La Española (1519) y de los cálculos de historiadores como Moya Pons (1492-1503) y Mira Caballos (1519, 1548).

La cifra propuesta por Moya Pons para 1494 (377.559) nos parece un poco elevada, pero razonable; sus estimados para el período de 1503 a 1510 corresponden con los datos de las cuentas disponibles mencionadas antes (1508-1510) y con abundante información y reportes del siglo XVI sobre la enorme disrupción que significaron la encomienda y el incremento de la minería durante el gobierno de Ovando. No se mengua la hecatombe si aceptamos la cifra de 250.000 de Cassá o la muy reducida de 100.000 sugerida por Rosenblat. Entre la muerte del 98% de la población contemplada por Moya Pons y la de 97% propuesta por Cassá, ¿cuál es la diferencia en términos de la destrucción de los pueblos de la isla? Incluso el “mejor de los casos” —el de una mortandad del 92% entre 1494 y 1518, señalado por Rosenblat— sigue siendo el de un genocidio horripilante. La discusión estadística es importante siempre que no sea exculpatoria del colonialismo. Hasta que nuevas investigaciones y datos arqueológicos y documentales aparezcan, no tenemos otra opción que trabajar con los números disponibles y siempre provisionales de la hecatombe demográfica, sin fundar en esa incertidumbre una negación del acontecimiento histórico.⁵³ Por eso acogemos los tropos de la “pestitencia vastativa” y la “vendimia de la muerte” que usó Las Casas, entendiendo que el despliegue de una poética del horror acaso puede suplir en parte el déficit de la estadística demográfica.

Con estas reservas en mente, nos permitimos ofrecer una gráfica que ilustra el descenso de la población indígena de La Española de 1494 a 1519 y una tabla que explicita los que consideramos los

de Moya Pons: 25.435 (*Los dominicos y las encomiendas* 16, 73-248). D'Esposito y Jacobs proponen 26.188 (§30).

53 Rechazamos rotundamente la posición negacionista de José Manuel Azcona Pastor y Jorge Chauca García, quienes so pretexto de negar “un supuesto genocidio” y particularmente los estimados de Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, hablan de la “falacia del exterminio de la población indígena” (109-42). Curiosamente, Azcona y Chauca, que critican el método de la extrapolación de datos por ser un “modelo poco ortodoxo y menos ético de interpretar fuentes demográficas” (126), convenientemente no citan a Moya Pons. Coincidimos con el escepticismo frente a cifras como ocho millones o incluso un millón de indígenas en La Española precolombina; pero la crítica de los cálculos numéricos de la hecatombe no puede resultar en la negación de esta ni de la responsabilidad histórica por ella.

mejores datos y estimados (Gráfica 2 y Tabla 1), siempre teniendo en cuenta que dada la naturaleza e incompletitud de la información, todo cálculo de la población precolombina de La Española es necesariamente debatible. No así el cálculo político —benjaminiano— de los fragmentos-índice que como críticos tenemos frente a nosotros: cualquiera que haya sido el número de indígenas que los españoles encontraron, para 1519 quedaban poquísimos y su desaparición no fue el producto de un acaso o desastre natural, sino del colonialismo.

Usando los cálculos de Moya Pons para los años que van de 1494 a 1503 y la información disponible de las cuentas de 1508, 1509, 1510 y 1514, podemos proponer tres momentos de la despoblación: un primer período de 1494 a 1503 en el que la población descendió aproximadamente de 377.559 a 251.706, a un ritmo de decrecimiento cumulativo de $-4,4\%$ anual;⁵⁴ el período de gran mortandad que va de los primeros años del gobierno de Nicolás de Ovando (1502-1508) hasta la cuenta de 1510, bajo Diego Colón, cuando la población indígena se redujo de 251.706 a 33.523, acercándose a un decrecimiento del -25% ; y el período que va de la cuenta de Colón de 1510 a 1518, durante el cual se observa una caída demográfica de 33.523 a 11.000 indígenas, como reporta el juez Alonso de Zuazo en una carta al contador mayor de Hacienda, Guillermo de Xevres (Guillermo de Croÿ o señor de Chièvres), lo que significa un ritmo de decrecimiento cumulativo de -13% . Luego, la viruela de 1518-1519 redujo la población a un tercio de los indígenas reportados por Zuazo.⁵⁵

54 Mira Caballos propone que la tasa inicial de decrecimiento en los primeros cuatro años desde el “descubrimiento” fue mayor, pasando la población de cien mil a cerca de setenta y cinco mil (*El indio antillano* 35); lo que significa un -7% anual cumulativo y una mortalidad indígena del 25% de la población nativa entre 1492 y 1497.

55 Moya Pons toma como punto de partida la información demográfica de 1508 (60.000), 1509 (40.000) y 1510 (33.523), y excluye la información de 1514-1515 correspondiente a la cuenta de Rodrigo de Albuquerque (25.503) por su discontinuidad con la serie 1508-1510 y por corresponder a la segunda década del siglo XVI, un período en el que “el ritmo de la declinación de la población” fue más lento (“Datos para el estudio” 3-6). Con los datos continuos de 1508 a 1510, el historiador establece un decrecimiento anual acumulativo del -25% para los años de la administración de Ovando, y realiza un cálculo extrapolado retrospectivamente para determinar la población total de los años anteriores, hasta el año 1494, haciendo las correcciones que le permiten ciertas informaciones (como la dada por

Año	Población	Fuente
1494	377.559 250.000 100.000	Frank Moya Pons (“Datos” 9) Roberto Cassá (<i>Los taínos</i> 55, 198) Ángel Rosenblat (<i>La población indígena y el mestizaje</i> 1:102-18, 293-98)
1500	288.063	Moya Pons (“Datos” 10)
1503	251.706	
1508	60.000	Miguel de Pasamonte (Las Casas, <i>HI</i> 2:156, 185)
1509*	40.000	
1510	33.523	Cuenta de Diego Colón. Juan Bautista Muñoz en Antonio del Saco (<i>Historia de la esclavitud</i> 2:306); Moya Pons (“Datos” 5; <i>La Española</i> 115)
1514	25.303	Rodrigo de Alburquerque (<i>CDI</i> 1:54-236); Moya Pons (<i>La Española</i> 158)
	25.435	Emilio Rodríguez Demorizi (<i>Los dominicos</i> 16, 73-248)
	26.188	Francesco D’Esposito y Auke Jacobs (“El auge” §30)
1516	12.000	Las Casas (MR 31)
1518	11.000	Carta del Lic. Alonso de Zuazo a Xevres, 1518 (<i>CDI</i> : 1:310)
1519	8.000	“Carta e rrelación” de los dominicos, 1519 (<i>CDI</i> 35:231)
	3.000	Esteban Mira Caballos (<i>El indio antillano</i> 35)
	4.000	D’Esposito (“El oro” 207)
1542	2.000	David Noble Cook (50)
1548	500	Mira Caballos (<i>El indio</i> 35)

*A partir de 1509, miles de indígenas de otras islas del Caribe fueron importados a La Española. Cuarenta y cinco mil de estos indios murieron entre 1510 y 1516.

Tabla 1. Población de La Española (1494-1548).

Las Casas, según la cual entre 1494 y 1496 desapareció un tercio de la población del centro de la isla). Moya Pons concluye que la población aborigen de 1494 debió ser de 377.559, y que “el descenso absoluto entre 1494 y 1503 debió ser de 125.853 indios, en un período de nueve años (9); la tasa de decrecimiento acumulativo anual para esos primeros años habría sido del -4,4%. Durante la administración de Ovando ese decrecimiento se habría acelerado llegando al -25%.

A partir de los datos disponibles podemos afirmar que de casi 377.559 indígenas que vivían en La Española en 1494 solo quedaban 25.303 en 1514 y 12.000 en 1516. La despoblación fue causa directa de la guerra, el hambre, el trabajo forzado y la enfermedad. Como dijimos, el gobierno de Ovando fue particularmente mortífero. Según Las Casas, durante los ocho años de su gobierno (1502-1509) murió más del 90% de la población indígena: “en tiempo de los dichos ocho años de aquel gobierno perecieron más de las nueve de diez partes” (*HI* 2:62). Los datos que tenemos de las cuentas de 1508, 1509 y 1510 y el análisis de Moya Pons nos permiten dar credibilidad a la afirmación de Las Casas respecto a las dimensiones y ritmo del declive poblacional, más allá de la contabilidad exacta de la muerte. Además, la información y estimados disponibles son indicativos de una hecatombe que se corresponde al incremento del 500% en la producción del oro, a la institucionalización del repartimiento en encomienda y al envío a las minas de gran cantidad de trabajadores indígenas en el período 1502-1509 (Gráficas 1 y 2, y Tabla 1).

Durante este período se implementó masivamente el repartimiento en encomiendas, lo cual en la práctica separó a las comunidades indígenas de sus medios de producción y subsistencia, como ha analizado Efrén Córdova (23-49). La agricultura requiere tiempos y ciclos que si se interrumpen arruinan las labranzas y conucos. Las Casas nota el quiebre de los sistemas de alimentación: “Cuando algunas veces los dejaban ir a sus tierras a descansar, no hallaban vivas a sus mujeres ni hijos, ni hacienda alguna de que comiesen, como se dijo, por no se las dejar labrar; y así no tenían otro remedio sino buscar raíces o hierbas del monte y del campo, y al ca[bo] morir” (*HI* 2:61). Además, la llegada de los españoles produjo un desajuste alimentario relacionado con el consumo de proteínas de origen animal en la población indígena. El repartimiento minero separó a los indígenas de actividades como la pesca y produjo la eliminación de las

hutías y otros mamíferos realizada por los españoles durante las hambrunas de los años 1495, 1497 y 1503. [...] Los traslados de grandes grupos indígenas de un lugar a otro, además del consiguiente destrozo de sus instituciones sociales, los desligó de su medio ambiente, produciendo inadaptaciones biológicas que resultaban mortales en muchísimos casos. (Moya Pons, *La Española* 65)

Los colonos de La Española tuvieron plena conciencia de la hecatombe demográfica que se dio entre 1506 y 1507, cuando se quiebra “el equilibrio entre necesidad laboral castellana y disponibilidades de población taína” (Arranz Márquez, *Don Diego Colón* 1:95). A este problema se le dieron varias “soluciones”, como la redistribución de los indígenas disponibles, la introducción de esclavos negros y la importación de indios de otras islas (cap. I §2). Los indígenas repartibles eran cada día menos y los esclavos negros muy costosos, pues todavía había cerca de 33.000 indios repartidos (la esclavitud africana se hará económicamente viable a medida que la población indígena se reduce y se organiza la trata masiva en el Atlántico).

El conquistador Gil González Dávila, había llegado a La Española a fines del gobierno de Ovando para preparar el libro de relación de los repartimientos para la Corona (Moya Pons, *La Española* 89-90). La idea de la servidumbre de los lucayos surgió probablemente de él, de un grupo de encomenderos, o de Ovando, el gobernador que aumentó en un 500% la producción de oro, creó los repartimientos en encomienda y provocó la mortandad indígena. De cualquier manera, a mediados de 1507 los vecinos de La Española enviaron a los procuradores Antón Serrano y Diego de Nicuesa para pedirle al rey licencia para la importación de las poblaciones nativas de las islas “comarcanas inútiles”.⁵⁶ El rey, entendiendo la necesidad de la mano de obra en las minas y otras industrias lo autorizó mediante el ya citado “Despacho a los procuradores que vinieron de la Ysla Española” del 30 de abril de 1508, que permitió la captura de los lucayos para evangelizarlos, “aprovecharse e servirse de ellos” y para que los “ocupen en sus labores y les paguen [...] como lo hacen a los otros yndios libres desa ysla”

asy mismo me hicieron Relación los dichos procuradores por parte de la dicha ysla diciendo que [...] *ay mucha necesydad de yndios e que se han apocado* tanto e se apocan de cada día que sy no se Remedia *en pocos días se despoblará* de yndios, e para el Remedio dello me suplicaron que les diese licencia que de algunas *yslas comarcanas ynútiles* de las

56 Las Casas piensa que los colonos no hubieran enviado procurador a la corte sin el beneplácito de Ovando: “lo cual no es de creer que se hizo sin parecer y consentimiento del comendador mayor” (*HI* 2:157).

quales ningund provecho se espera, puedan llevar a esa dicha ysla los yndios que pudieren llevar para que los sirvan de la manera que esotros desa ysla, diciendo que quando otro fruto no aya syno hacellos cristyanos, sería muy grande, lo qual me ha parecido muy bien; por ende ved vos allá la mejor horden que se puede dar en ello [...] para que ellos sean Reducidos a nuestra santa fe católica [...] y para aprovecharse e servirse dellos para que con la comunicación de los cristianos entiendan las cosas de nuestra santa fee [...]; dad licencia para que sean traydos asy por la horden e manera que con menos escándalo se pudiere hacer, [...] con tanto que traydos ay no usen dellos como de siervos syno que los ocupen en sus labores e les paguen sus soldadas e les den las cosas necesarias como lo hacen a los otros yndios libres desa ysla. (CDI ser. 2, 5:130; CDI 32:10-11)

Pocos meses después, el rey deja de lado la retórica vacua de la libertad de la que hablaba en el despacho de abril y le ordena a Diego Colón y a Pasamonte que ejecuten el plan de armadas privadas de González Dávila para la captura de esos indios como esclavos; a menos, claro, que los lucayos aceptaran el traslado sin resistirse, en cuyo caso serían sujetos a servidumbre forzada como naborías (“Real Cédula al Almirante Don Diego Colón”, 14 de agosto de 1509; CDI 31:439). Como ha dicho Manuel Giménez Fernández, “la situación de los lucayos quedó muy agravada pues debían ser tratados como esclavos si resistían a su traslado, y como naborías si se prestaban voluntariamente al mismo” (*Bartolomé* 2:473).⁵⁷ Aunque había distinciones legales, desde el punto de vista práctico la diferencia entre la esclavitud o la condición de naboría de los lucayos raptados era irrelevante. Mientras que los indios de La Española estaban obligados a servir dos tercios de su tiempo a los españoles, dedicando el otro tercio a sus cultivos, los naborías lucayos, viniendo de otra parte y careciendo de tierras en la isla, quedaban sometidos a la servidumbre absoluta como los esclavos (Deive, *La Española* 92); la de los naborías era una vida a la intemperie, pseudoamparada por la ley, pero despojada de protección efectiva. Era fácil declarar esclavos a los cautivos y en todo caso tratarlos

57 “En agosto de 1509 se intensifica este negocio bajo la dirección de Diego Colón, Pasamonte y González Dávila. Las expediciones iban principalmente a las Lucayas o Bahamas. Si los indios se resistían se convertirían en esclavos y si no, en naborías. [...] A finales de 1509 ya se habían traído 4 carabelas de indios comarcanos” (González Rodríguez 59).

como tales, así se les llamara naborías. Para 1509, en el negocio participaban Diego Colón, Miguel de Pasamonte y el piadoso gestor de la idea de las armadas esclavistas, Gil González Dávila. El rey ordenaba vender sus indios importados y si no, alquilarlos u ocuparlos en sus minas.

En 1511 cada indio lucayo costaba hasta 100 pesos de oro y cuando se inició el negocio de las perlas el precio llegó a 150 pesos (*HI* 2:263-64). Los colonos podían disponer de una cuarta parte de la carga humana, correspondiéndole las otras tres cuartas partes a la Corona. Los encomenderos de La Española, financiados por empresarios como Lucas Vásquez de Ayllón, equiparon barcos y contrataron tripulaciones para asaltar las islas Lucayas, Cuba y otras, capturando indios para llevarlos a La Española. Una vez que los barcos arribaban con los indios secuestrados, estos eran vendidos al mejor postor. En su *Historia de las Indias*, Las Casas explica cómo operaban estas armadas, los engaños y violencias utilizadas y las condiciones en que se hacían esos desplazamientos, que anticiparon los horrores del paso del Atlántico por los esclavos negros. Las Casas cita lo que le contó uno de los expedicionarios de estas empresas esclavistas:

metían en los navíos [...] doscientas, trescientas y quinientas ánimas, viejos y mozos, mujeres y niños, echábanlos todos debajo de cubierta, cerrando las bocas que llaman escotillas, porque no se huyesen, los cuales quedaban sin lumbre y sin soplo de viento, y la región es caliente; y como no metían en los navíos mantenimientos, en especial agua, más, o poco más, que bastase para más de los españoles que en estos tratos andaban, y así, por la falta de la comida y más por la sed grande, que por el gran calor y angustia y apretamiento de estar unos sobre otros [...], padecían, [sucedió que] muchos muriesen y los echasen a la mar, que eran tantos que un navío, sin aguja ni carta o arte de navegar, pudiera, solamente por el rastro de los que se lanzaban muertos, venir desde aquéllas a esta isla. (2:162)

En su *Historia*, Las Casas sostiene que al rey lo engañaron diciéndole que esas eran campañas evangelizadoras (2:158), pero o se equivoca o excusa al soberano, quien sabía muy bien que estos indios deportados reemplazaban mano de obra extinta por el hambre y el trabajo, y que apreciaba y calculaba muy bien la ganancia que le reportaban los esclavos lucayos. En una carta del 29 de enero

de 1509, le dice el rey a Ovando que los “letrados de la Corte [...], habían decidido que la importación de indios podía realizarse sin ningún cargo de conciencia” (Moya Pons, *La Española* 75). Deive nota la irrupción de la palabra *esclavos* en 1509 para referirse a indios pacíficos arahuacos, lo cual iba contra ley y conciencia en la época (Deive, *La Española* 92-94). Pero el valor de la vida no era un asunto de conciencia, sino de rentabilidad. Era más barato procurarse mano de obra mediante las armadas de secuestro que alimentar y recuperar y tratar bien a los indígenas bajo servidumbre en La Española. Ese cálculo frío comenzaba en la repartición de la vida entre los expedicionarios y continuaba con los colonos que los compraban, los oficiales que validaban esas transacciones y el rey que recibía su parte de la trata:

repartidos por sus montones o manadas, echaban suertes sobre ellos, y cuando cabía por la suerte algún viejo y enfermo, decía el que le llevaba: “Este viejo dadlo al diablo; ¿para qué lo tengo de llevar? ¿para darle de comer y después enterrarlo?; y este enfermo, ¿para qué me lo dais? ¿para curarlo?” [...]. Ordenaron también, que para los gastos que se hacían y para pagar el sueldo a los cincuenta o sesenta que iban en los navíos a hacer estas cabalgadas, que pudiesen vender, puesto que ellos decían traspasar de uno a otro, cada indio de aquellos que ellos también nombraban piezas, cada pieza, como si fueran piezas o cabezas de ganado. (Las Casas *HI* 2:159)

Las Casas cita a Pietro Martire d’Anghiera, quien dice que entre 1508 y 1513 se llevaron a La Española unos cuarenta mil indios lucayos (2:62-63). En su “Memorial de remedios” de 1516, Las Casas dice que entre los indios importados los españoles mataron entre treinta y cinco mil y cuarenta mil (MR 30-31), es decir, casi todos los que llegaron vivos a la isla. Cuba sufrió una hecatombe similar de 1514 a 1522, reduciéndose su población en solo ocho años de ochenta mil a treinta mil habitantes (Mira Caballos, *El indio antillano* 39).

En la curva demográfica de La Española es notorio que entre 1510 y 1516 el ritmo de despoblación se desaceleró un poco, probablemente gracias a la afluencia de indios secuestrados de las Lucayas y otras islas (Gráfica 2). Pero el modelo de los raptos de indígenas era insostenible, pues simplemente ampliaba el campo de acción de la explotación extintiva de la vida indígena y exacerbaba

la precarización de sus vidas. El gran historiador José Chez Checo sintetiza: “El impacto del choque con los europeos fue tal que ni siquiera la importación de unos cuarenta mil indios de las islas vecinas entre 1508 y 1513 pudo detener el colapso de la sociedad aborigen” (*Montesino* 59).

De manera que, desde un ángulo contracolonial, debemos revisar la aseercción según la cual no hubo pestes o epidemias en La Española antes de 1518, pues la invasión europea y su establecimiento parasitario mediante la explotación forzada e intensiva del trabajo indígena puede ser considerada, como lo hizo Las Casas, como una “pestilencia vastativa” (*i.e.*, extintiva) (*HI* 3:9), expresión que repite muchas veces, como cuando condena la “pestilencia vastativa de tan gran parte del linaje humano, que tanta inmensidad de gentes ha extirpado” (1:616). No hay dudas respecto a los efectos del sistema de explotación: “la pestilencia del repartimiento y encomiendas [...] ha devastado y consumido todas estas Indias” (1:597).⁵⁸ Notemos las similitudes discursivas entre esta “pestilencia vastativa” y la forma en que Las Casas se refiere a la epidemia de viruela en La Española en 1518 y 1519:

Acaeció más en esta isla por este tiempo del año 18 y 19 [...] que por la voluntad o permisión de Dios, para sacar de tanto tormento y angustiosa vida que los pocos de indios que restaban padecían en toda especie de trabajos, mayormente en las minas, y juntamente, para castigo de los que los oprimían, porque sintiesen la falta que les hacían los indios, vino una plaga terrible que casi todos del todo perecieron, sin quedar sino muy poquitos con vida. Esta fue las viruelas, que dieron en los tristes indios, que alguna persona trajo de Castilla; [...] y así como *pestilencia vastativa*, en breve todos morían. (*HI* 3:469)

58 Permítasenos presentar otros ejemplos de este despliegue topológico: “vastativo e infernal repartimiento que bautizaron con el nombre de encomiendas” (*HI* 3:56); “maldad tan tiránica y de tantas gentes vastativa no podía extirparse sino dando noticia al rey” (3:286, se refiere a 1515-1516 cuando va a Castilla); “aquel fuego infernal y pestilencia vastativa” (2:164-65, refiriéndose a los estragos y secuestro de indios en las Lucayas); en 1509 Ovando “acertó en inventar o entablar el repartimiento de los indios y desparcirlos entre los españoles como si fueran cabras; pestilencia vastativa y cruel que todas estas Indias ha extirpado” (2:184); “Aquesta pestilencia vastativa [...] que tanta inmensidad de gentes ha extirpado, el dicho repartimiento y encomiendas, digo en el cual se encierran, y [...] se han cometido todos los males” (1:616).

En su *Historia de las Indias*, Las Casas se refirió a las primeras terribles dos décadas de la dominación española como una “vendimia”, aludiendo irónicamente tanto a la recolección de frutos y riquezas como a la enorme mortalidad indígena producida en La Española por la “peste” de la explotación del trabajo y la búsqueda de oro (*HI* 3:9). “Vendimia” y “peste” son metáforas conceptuales; la primera proveniente del campo semántico de la agricultura y la segunda, de la medicina. En otras ocasiones, como la recién citada, Las Casas también usó las palabras *peste* o *pestilencia* de manera, digamos, literal, para hablar de la propagación rápida y generalizada de enfermedades infectocontagiosas (epidemias) que desolaron las poblaciones nativas del Nuevo Mundo. La distinción entre metáfora y simple denotación lingüística supone que la primera peste es retórica y la segunda, un fenómeno biológico que estudia la epidemiología. Pero desde el punto de vista material y político —biopolítico—, en ambos casos hablamos de poblaciones diezmadas por formas de vida invasoras que consumen los cuerpos, enferman y matan de manera generalizada. Si pensamos en las vidas arrasadas, en el horror y el dolor o en la destrucción de comunidades, distinguir entre conquistadores y virus, o colonialismo y viruela, es como marcar diferencias entre “tomatos” y “tomahatos”, como en la canción de George e Ira Gershwin. En la “Carta e rrelación” de los dominicos a Xevres de diciembre de 1519 los frailes hacían el balance necropolítico de la acción de los españoles: “de un quento e cien mill yndios en que non ay agora en toda la Ysla, [quedan] ocho o diez mill dellos, *los quales* más forma *thienen de muertos pintados que de omes vivos*” (*CDI* 35:231).⁵⁹

El número de españoles en la isla sin lugar a duda tuvo una incidencia en la merma de la población indígena de La Española, pues en principio, a mayor número de invasores y encomenderos, mayor la explotación y la muerte. Moya Pons llega a hablar —en un gesto más político que demográfico— de un “coeficiente de letalidad” de cada español, que entre los años de 1495 y 1500 habría sido de unos doce indios por año, “o sea un indio muerto cada mes por cada español” (“Datos” 11).

59 “Carta e rrelación escrita por los relyxiosos de Sancto Domingo que thaban en la Ysla Española, acerca de las crueldades que facían los españoles con los yndios de Ygnés, Xaraguá, e òtros, deryxida á Mr. Xeare” del 4 de diciembre de 1519 (*CDI* 35:199-240).

Por supuesto que determinar el número de la población europea en La Española en las primeras décadas es muy difícil dada “la falta de datos fiables sobre inmigración en la isla [...] y por carecer de datos del retorno” a la Península (D’Esposito y Jacobs §4-8). Pensamos que entre 1494 y 1500, el número de la población española es relativamente reducida y decreciente, con fluctuaciones sustanciales debidas a la llegada y partida de personas y la mortandad. Hubo flujos importantes, como cuando en 1493 llegaron entre mil doscientos y mil quinientos españoles con Colón en su segundo viaje; la llegada de dos mil quinientas personas con Ovando en 1502, y el arribo de cerca de cuatro mil personas con la flota de Diego Colón en 1509. Pero estos flujos son contrarrestados por el desencanto y el éxodo. Por ejemplo, en febrero de 1494, una flota de doce navíos al mando de Antonio de Torres parte para la Península dejando tras sí solo seiscientos españoles en la isla (León Guerrero, “Rebeliones” 1106-17). Entre 1494 y 1496 la escasez de alimentos y las enfermedades redujeron aún más el número de vecinos.⁶⁰ Cuando el gobernador Nicolás de Ovando llega en 1502, había entre trescientos y trescientos sesenta españoles en La Española.⁶¹ Las enfermedades, la mortalidad y el movimiento de españoles a otras islas y Tierra Firme a partir de 1508 y la crisis de la despoblación indígena a la que nos referimos nos permiten conjeturar que la tendencia no fue creciente. En el “momento de apogeo de La Española —en torno a 1509-1510— [...] ocho de las quince ciudades de la isla, Concepción, Santiago, Puerto Real, Salvaleón de Higüey, Azúa, San Juan de la Maguana, Santa María del Puerto y Salvatierra de la Sabana, albergaban más de novecientos vecinos” (D’Esposito y Jacobs 35). Esta cuenta no incluye a Santo Domingo, que por entonces estaba bien poblada, por lo que podemos pensar en una población europea de alrededor de mil

60 El “hambre y las enfermedades habían atribulado a los colonos desde que pusieron el pie en el Nuevo Mundo [...]; sus expectativas se habían visto frustradas: no había oro y no se vislumbraba ninguna posibilidad de lucro. La desmoralización de los colonos se ve reflejada en sus constantes peticiones para regresar a Castilla. Y a ese descontento responde la cédula de los reyes a Colón de 1 de enero de 1495, ordenándole ‘que deje volver a los que quieren y que no haya en las Indias más de quinientas personas’” (Varela, *La caída* 34).

61 El primer número lo ofrece Las Casas (*HI* 2:2-4, 27) y el segundo, Moya Pons (*La Española* 42).

doscientas personas en 1510 (en Lucena Salmoral, “Instrucciones” 261-62). Sin embargo, en 1516 quedaban apenas mil españoles en la isla casi todos tratando de escapar desesperadamente; la conquista de México aceleró este proceso de despoblación (Otte, “La despoblación” 241; Moya Pons, *La Española* 173; Mira Caballos, “La resistencia” 17; Gerendas 224). Digamos simplemente que cualquiera que haya sido el número de españoles en la isla en las primeras tres décadas, fueron demasiados... y letales.

5. Los remiendos de Burgos

“Vean aquí los juristas si todo aquel juicio y leyes u ordenanzas de derecho tuvo alguna entidad o valió algo”.

(Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* 3:55)

Las llamadas Leyes de Burgos, u “Hordenanças para el tratamiento de los Yndios”, fueron aprobadas el 17 de diciembre de 1512 y promulgadas por el rey Fernando el 27 de diciembre de ese año. Fray Pedro de Córdoba, quien llegó a España a defender la Orden Dominicana, se encontró con las Leyes de Burgos recién promulgadas, las cuales criticó arguyendo que eran injustas y que regulaban el repartimiento de indios “como ganado” (Las Casas *HI* 3:64-65). El rey le pidió a Córdoba que propusiera él mismo una reforma, pero el fraile se excusó alegando falta de pericia, por lo que el rey nombró una comisión que el 28 de julio de 1513 enmendó las Leyes en Valladolid mediante cuatro capítulos conocidos como “Declaración y moderación de las Ordenanzas” o Leyes de Valladolid de 1513.⁶²

Entretanto, en el Caribe, los indios de La Española seguían muriendo en las minas, se continuaba con las expediciones de captura

62 Citamos las Leyes de Burgos y la “Declaración y moderación de las Ordenanzas” (enmiendas) de Valladolid de la edición de María Luisa Martínez de Salinas de 1991. Citaremos las primeras como Leyes de Burgos, aunque por su título y por haber sido expedidas por el rey sean propiamente ordenanzas: “Las Hordenanças para el tratamiento de los Yndios”. Nos referiremos a “Las Leyes de Valladolid” de 1513 como las enmiendas. Las Casas las llamó los cuatro “aditamentos” (*HI* capítulos 17 y 18 del libro III). Las Leyes de Burgos enmendadas en 1513, fueron corregidas en las Ordenanzas de Zaragoza de 1518 y, más tarde, derogadas mediante la Instrucción de Carlos I a Hernán Cortés de junio 26 de 1523 (José Sánchez-Arcilla 50).

de esclavos en las Bahamas y se conquistaba Cuba. Fernando requería constantemente a Diego Colón y a Pasamonte más oro y pedía que enviaran más gente a las minas.

Organizadas en treinta y cinco artículos, estas ordenanzas respondían al problema de la disminución de la mano de obra en las Antillas —discutido en el acápite anterior— y prescribían ciertos cuidados y ordenamientos de la vida indígena a partir de estrategias biopolíticas (reducción en pueblos, alimentación, descanso y reproducción), pneumopolíticas (adoctrinamiento y educación) y anatomopolíticas (de castigo, vigilancia y control). Las Leyes tenían antecedentes en varias regulaciones del trabajo que se habían venido haciendo desde 1509 (cuando hubo una plena conciencia de la muerte de los indios como un problema político económico)⁶³ y en las protestas de los dominicos que habían llegado a la isla a refundar el cristianismo a fines de 1510 y habían encontrado una población indígena exhausta y muriendo en grandes números, y a los colonos envueltos en los horrores de la explotación indígena y la captura de esclavos lucayos.

Se afirma que estas leyes constituyen el primer corpus de regulación del trabajo indígena en América y que su promulgación fue consecuencia de la crisis de conciencia provocada por varios sermones de fray Antón Montesinos sobre la servidumbre y maltrato de los indios, incluyendo el célebre “*Ego vox clamantis in deserto*” del 25 de diciembre de 1511, en el que el fraile —expresando el pensamiento de fray Pedro de Córdoba— declaró en el púlpito lo que todo el mundo sabía: la injusticia de la guerra y de la servidumbre de los indios y la obligación de su cuidado.⁶⁴ Ante el escándalo y el conflicto provocados por el sermón, los dominicos enviaron a Montesinos a presentar el caso al rey y los vecinos encomenderos hicieron lo propio enviando al franciscano fray Alonso del Espinal para que los defendiera o, como dice Las Casas, “para excusar las excusaciones de sus pecados” (*HI* 3:21). En marzo de 1512, la

63 En realidad, las Leyes de Burgos fueron anticipadas por varias disposiciones reales de regulación del trabajo desde la época de Ovando. A partir de 1509, por ejemplo, varias normas limitaron, al menos en el papel, el trabajo de las indígenas preñadas y el uso de los indios como bestias de carga (Mira Caballos *El indio antillano* 113-14; 131-32).

64 El texto del sermón es citado por Bartolomé de las Casas (*HI* 3:13-14). Véase Lewis Hanke (*La lucha* 30-33) y el iluminador artículo de Raymundo González.

Corona desautorizó a Montesinos y ordenó que no se predicara más sobre el particular (Real Cédula del 20 de marzo de 1512, *CDI* 32:372-79). El rey y el provincial reconviniéron a los frailes ordenándoles no hablar más del asunto —literalmente indiscutible— de la servidumbre (Gustavo Gutiérrez 86-87). Pero los dominicos insistían y fue necesario tratar el asunto indiscutible. El rey, que no quería resolver la cuestión en justicia y sumariamente como hubiera podido hacer, reunió en el convento de San Pablo de Burgos una junta de teólogos y juristas con miembros de su Consejo Real. En esta junta participaron, entre otros, Juan Rodríguez de Fonseca, Hernando de Vega y Juan López de Palacios Rubios, además de teólogos como fray Tomás Durán, fray Matías de Paz, fray Pedro de Covarruvias, un clérigo predicador llamado Gil Gregorio y otros frailes de Santo Domingo (*HI* 3:24-25). La junta elaboró siete proposiciones que sirvieron como principios rectores de las Leyes de Burgos. Las proposiciones afirmaban la libertad de los indios, el deber de su buen trato, la legalidad del trabajo forzado en condiciones tolerables y con salario, el derecho de propiedad de los indios y la necesidad de la “comunicación” con cristianos para su civilización (es decir, la antropomorfosis cultural y religiosa de la vida indígena por medio del contacto con los españoles). A estas discusiones siguió un importante tratado de Matías de Paz, que respondía a la tibieza de las proposiciones sobre la encomienda. Paz sentó una postura radical por la libertad y el derecho de dominio de los indios sobre sus tierras, contra el repartimiento y por “la restitución de todo” lo mal adquirido por conquistadores y encomenderos (Paz 243-56). Pero esta cuestión nunca tuvo ninguna oportunidad real en una discusión que no versaba sobre la devolución de lo robado o la imposible restitución de los cientos de miles de vidas consumidas, sino sobre la regulación legal de la explotación colonial de la vida. La junta tradujo en ordenanzas —*i.e.*, las Leyes de Burgos— los principios de la explotación colonial regulada y “humanitaria” permitiendo la continuidad del repartimiento en encomiendas (*HI* 3:29-32).⁶⁵ En este sentido, las Leyes estaban *ab initio* condenadas

65 El bachiller Martín Fernández de Enciso, con una versión más colorida de los hechos, afirmaba que los dominicos querían estorbar la expedición que él y Pedrarias Dávila estaban preparando hacia el Darién, por lo que solicitó al rey la definición de este asunto y el soberano mandó a los dominicos del convento de San

a la inanidad. El jurista Norberto Bobbio decía en clase que hay leyes que se hacen así; que el sentido de ciertas normas es precisamente su ineffectividad: leyes declarativas que no pretenden la positividad de lo que ordenan.

Sostenemos que el contexto de las Leyes de Burgos no fue el de una crisis de conciencia, sino el de la necesidad de conjurar la mala conciencia sin la enmienda del mal; y que las circunstancias de su factura no fueron las quejas de los dominicos por los horrores cometidos en las Indias, ni un sermón alborotador de un fraile energúmeno y escandalizado en una misa navideña, ni el conocimiento por parte de intelectuales afectos a la Corona de una situación que no fuera conocida ya, de sobra, desde hacía por lo menos una década. Las Leyes no fueron epifánicas, ni libertarias, ni constituyeron tampoco un acto de contrición o reparación del Estado. El contexto de las Leyes fue necro y biopolítico: se hicieron con la confianza —y muy poca— de que la ley podía organizar la explotación de la vida buscando un equilibrio biopolítico en medio de un desorden económico creado por los cálculos inmediatistas y perversos de un rey aurófilo. Como hemos venido sosteniendo, la explotación de las Indias siguió en las primeras tres décadas un modelo extintivo —llamado por Las Casas “vastativo”— que agotaba la fuerza de trabajo sin atender a su mantenimiento y reproducción; no porque el rey o los colonos supusieran que los indios fueran un recurso infinito, sino porque el cálculo de su explotación fue extractivista y no atendió otro horizonte de tiempo que el inmediato. La razón de este inmediatismo no solo fue la fiebre de riquezas rápidas y —para el rey aurófilo— rentas fáciles, sino también el hecho de que el repartimiento no daba derechos estables sobre el trabajo de la fuerza laboral y estaba sometido a los caprichos de la soberanía.

Esta inseguridad produjo un tipo de cálculo en el que invertir en la salud de un trabajador o en la niñez implicaba el gasto de recursos en un beneficio muy incierto. La modernidad capitalista ha

Pablo de Valladolid a que se reunieran con Juan Lope de Conchillos (“Memorial que dio el bachiller Enciso” *CDI*: 1:441-50). Enciso “se esforzó por demostrar que los españoles, al conquistar el Nuevo Mundo, podían adoptar literalmente una solución bíblica para su problema de la justa guerra en América. Dios había concedido las Indias a España, afirmaba Enciso, lo mismo que había concedido a los judíos la tierra prometida” (Hanke, *La lucha* 48).

tratado de resolver este dilema mediante la intervención del Estado de bienestar, que no solo regula la explotación y asuntos como el salario y las jornadas (algo que las Leyes de Burgos declararon, pero no hicieron), sino que además provee directamente servicios sociales como la salud, los subsidios de vivienda y alimentación, etc. Las Leyes de Burgos eran un “remedio” provisto por un soberano que se lucraba del mal que declaraba querer remediar, un monarca sin ninguna voluntad política de regular efectivamente la explotación, ni de proveer directamente el bienestar, ni —por supuesto— de renunciar al sudor de los otros. El rey ordenaba que los explotadores actuaran contra su propios interés y cálculos y que hicieran gastos que no tenían sentido económico.

Las Leyes se hicieron para atender el problema de la despoblación que el rey y sus agentes, en pos del oro, habían causado entre 1503 y 1511; se expidieron después de tres años de organizarse la inmisericorde cacería de esclavos de las “islas inútiles” comarcanas; práctica de despoblación, raptó y servidumbre forzada de más de cuarenta mil personas, autorizada y promovida por el rey en 1508, 1509, 1510 y 1511. El 25 de junio de 1511, un año antes de reunir a sus juristas y sabios en Burgos, el rey había ofrecido una exención del quinto de los indios capturados en estas empresas para estimular las expediciones de captura y desplazamiento forzado de lucayos y así reemplazar a los que morían por miles en las minas. No se pueden leer las Leyes sin citar ese texto:

decís que se debe dar *libertad a los que quysieren traer yndios a esa Isla, porque se desmexoran mucho e non multiplican, ya Yō [h]abía proveydo antes que vuestra carta llegase, que los que quysieren traer yndios non paguen Quinto alguno como está mandado*, e si alguna más libertad pareciere que se deba dar para esto, Facédmelo saber; pero en la manera de traellos, debeys de proveer que sea tal forma, que Nuestra conciencia quede bien descargada. (CDI 32:187)

Luego, la “Real Cédula al Almirante Don Diego Colón e ofyciales” de diciembre 23 revela la *raison d’être* de las Leyes de Burgos, que no es —repetimos— el buen tratamiento, sino un tratamiento conducente a la explotación: el rey dice estar informado de que los indios capturados para su deportación y servidumbre se mueren de hambre: “e seydo ynformado, que a cabsa de non ser tratados los

yndios como es rrazón, *nin darselles los mantenymientos* nin otras cosas que rrazón, *munchos dellos se mueren*". Y agrega que a causa del hambre no rinden lo que podrían en las minas: "por non ser mantenidos como es de rrazón, *non son de tanto trabaxo como lo serían si les fuese dado bien e rrazonablemente de comer*"; la cédula entra en los detalles alimenticios que luego repetirán las Leyes ordenando que "a todos los que andobieren en las minas, los faced dar de comer dos veces al día, carne, los días que fueren de carne, e otras dos veces de pescado, el día que fuere de pescado; e a los que non andobieren en las minas, que se le dé una vez al día" (CDI 3 2:315-16). Entre la cédula del 25 de junio y la del 23 de diciembre podemos ver las líneas generales que articulan las Leyes de Burgos: la preocupación por la despoblación como problema de economía política que impide la explotación colonial, la noción de que el remedio a la falta de mano de obra es procurarse más indios y la voluntad de continuar con la explotación sin cargos de conciencia.

En las facultades de Derecho en Latinoamérica y España son comunes tesis con títulos como "Las Leyes de Burgos de 1512: precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos" o trabajos de grado que incluyen las Leyes en un capítulo sobre el derecho internacional humanitario. Vamos a ahorrar al lector la cita de ese tipo de argumentación que, básicamente, ha canonizado mediante la repetición la idea de que las Leyes de Burgos consagraron lo que hoy llamamos "derechos humanos". A nosotros nos parece lo contrario. Las Leyes de Burgos consagraron el derecho de los invasores y colonizadores al trabajo de los otros, a imponer sus códigos culturales y religiosos y a desplazar comunidades nativas y concentrarlas en campos de trabajo para explotar su mano de obra e inculcarlos.⁶⁶ Por otra parte, esos límites legales vacuos a la violencia y explotación justificaban el poder soberano como un poder protector de la vida sin ope-

66 José Sánchez-Arcilla, apoyado en Antonio Pizarro Zelaya, indica correctamente que las leyes reforzaban la institución de la encomienda y expresaban una serie de valoraciones negativas de los indios, a quienes mantenían en condición de servidumbre. Además, las Leyes no garantizaban los derechos de los dominados sino "el medio de vida y sustento de los encomenderos" y suponían "una radical y violenta transformación social y cultural" de los pueblos indígenas sometidos (66-67).

rar efectivamente como agente biopolítico: el soberano ordenaba el *hacer vivir* de dientes para afuera y sin *hacer vivir*. Entonces, las Leyes no representan un monumento legal a la libertad y la consagración de los derechos de nadie ni suavizaron ninguna carga; tampoco salvaron a los indios de La Española, Cuba, Puerto Rico o Tierra Firme. Fueron leyes declarativas, hechas con la idea de regular lo que todos los participantes en esa farsa, empezando por el rey, sabían: que todos estaban envueltos en un proceso de explotación y consumo de seres humanos en tierras invadidas y ocupadas so pretexto de un cuestionable título pontificio que era una extensión del mandato de Cristo de ir a predicar amorosamente a todas las gentes del mundo: “Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura” (Marcos 16:15) y “He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos” (Mateo 10:16).

El problema de las estancias y bastimento de los indios era el de las tierras y comida arrebatadas a los indios; el problema del exceso de trabajo en las minas había sido creado por el mismo Estado mediante exigencias a Ovando y luego a Pasamonte y a Colón para que se aumentara la cantidad de indios en las minas, hasta el límite que permitiera la comida para los mineros; la preocupación por la vida improductiva —la vida infantil y de las mujeres embarazadas, los enfermos y los viejos— venía a “remediar” la circunstancia de que el repartimiento en encomiendas impulsado desde 1505 hizo de esa vida improductiva una carga desechable y de toda inversión en vida futura o salud, un gasto económicamente absurdo. Insistamos: la ley del soberano venía a responder discursivamente (mediante leyes declarativas que suponían su ineffectividad) a los males de su propia hechura y de sus agentes; Ovando y luego Colón (y Pasamonte) usaron el repartimiento como una caja de favores y mercedes, quitando y repartiendo indios entre encomenderos, quienes procedieron como procede todo el que está en el negocio de explotar a otros: sabiendo que esos otros iban o venían conforme a los vientos del favoritismo y la politiquería del gobernador y del rey, se dedicaron a la explotación inmediata sin poner la más mínima fe o inversión en vidas que se podían usar hoy, pero cuyo uso futuro estaba sometido a una merced revocable.

La respuesta del rey y de las Leyes de Burgos fue insistir en el repartimiento y ordenar que los explotadores invirtieran en la vida

desconociendo su propia conveniencia, confiando en un rey y unos agentes de gobierno que, a su vez, velaban por sus propios intereses y eran ellos mismos agentes directos de explotación. No olvidemos que el rey y sus oficiales eran encomenderos.

Las Leyes incluyeron normas de protección laboral, prohibieron ciertos maltratos como el uso de indios de carga,⁶⁷ los azotes e insultos,⁶⁸ y ordenaron la alimentación de hombres sujetos a servidumbre colonial, pero no incentivaron la inversión o el cuidado de la vida. De hecho, dos años después de la promulgación de las Leyes, la Corona ordenó un nuevo reparto de indios que aumentó la inseguridad de los encomenderos respecto de sus “derechos” y exacerbó la explotación extintiva de la vida. Las Leyes fueron una alharaca jurídica que se produjo entre el exterminio de los indios de La Española y los lucayos y el repartimiento de Alburquerque de 1514, que propició el último empujón a la vida indígena al abismo de la muerte.

Las Leyes expresan, sin pretensiones de efectividad, una preocupación biopolítica: mantener la vida para la explotación. Parten del supuesto de la libertad de los indios y su estatuto de personas de derecho, pero proceden a regular prácticas que niegan la libertad y la autonomía y derechos de esos sujetos. Como el cónyuge engañado que quema la cama en la que se consuma el adulterio, el prólogo de las Leyes encuentra el “problema” de la explotación y la muerte no en el aprovechamiento forzado de sujetos supuestamente libres, sino en circunstancias como las largas distancias entre los asentamientos y los lugares de trabajo. Estas distancias tenían, según el prólogo, dos efectos nocivos: por una parte, los indios sufrían en los largos trayectos entre las minas y sus pueblos y se enfermaban en esas travesías; y, por otra, al aprender la doctrina cristiana tan lejos de su hogar, la olvidaban y retornaban a sus

67 La ley undécima prohibía que a los indios se les echara carga a cuesta como a bestias, pero a los que trabajaban en las minas se los podía cargar con sus mantenimientos y atados, dada la falta de animales como burros y mulas (64).

68 La ley vigesimocuarta prohibía llamar a los indios “perros”; se los debía llamar por su nombre o sobrenombre y si alguien los llamaba “perros” estaba obligado a pagar una multa de un peso de oro. Si algún indio cometía un delito tampoco podía ser azotado por su encomendero, sino que tenía que ser llevado a los visitantes para que estos le impusieran su pena (68).

“viçios” y a su “uçiosidad”. Las Leyes suponen que esta situación se podía remediar si los indios se acercaban a los pueblos de españoles y se exponían a la benéfica influencia de sus costumbres. Así, el prólogo justifica

mudar las estancias de los caçiques e yndios cerca de los lugares e pueblos de los españoles [...] por que con la conversación contynua que con ellos ternán como con yr a las yglesias los dyas de las fiestas a oyr missa y los oficios divinos y veer cómo los españoles lo fassen y con el aparejo y cuydado que teniéndolos juntos consigo ternán de les mostrar e yndustrialiar en las cosas de nuestra santa fe, está claro que más presto las aprenderán y después de aprendidas no las olvidarán como agora. (Leyes de Burgos 58)

Frente al maltrato de los españoles a los indios y el incumplimiento del mandato evangélico, la ley supone que el problema es que indios y españoles viven muy separados cuando debían hacerlo juntos (57-59).⁶⁹ El problema, obviamente, no era la lejanía —como la cama del adulterio— sino la cercanía, y el remedio real consistía en que los españoles vivieran separados de los indios en España y de ser posible en algún lugar aún más lejano. De la idea de la cercanía como solución al conflicto político surgirá la propuesta de comunidades mixtas y de mestizaje que propondrá Las Casas en su “Memorial de remedios” de 1516.⁷⁰

La primera ley ordenaba las reducciones indígenas. Los indios encomendados serían mudados para que vivieran “junto” a los españoles que los tenían repartidos. Se ordenaba la construcción de

69 En 1513, ante las protestas de los dominicos por la continuidad de la servidumbre, una de las enmiendas de las Leyes de Burgos estableció un contenido legal: la remota e inverosímil posibilidad de que, “andando el tiempo”, los indígenas pudieran vivir “por sí” y “regirse a vista y arbitrio de nuestros juezes” (libertad bajo vigilancia), siempre que se convirtieran al cristianismo y aprendieran a vivir en sociedad gracias a la influencia civilizadora de los españoles (Leyes de Valladolid 81).

70 Las Casas coincidía con el prólogo de las Leyes respecto al hecho de que las distancias y desplazamientos eran, junto con el trabajo forzado, causa de la mortandad de las poblaciones indígenas: “en sacando o mudando estas gentes de donde nacieron y se criaron a otra parte, por poca distancia que sea, luego enferman y pocos son los que de la muerte se escapan” (*HI* 3:52). En su “Memorial de remedios” las Casas regula este asunto de las distancias entre los asentamientos indígenas y los lugares de trabajo (cap. II §4).

viviendas para ellos: cuatro bohíos de 30 pies de largo y 15 de ancho para cada cincuenta indios (8,35 × 4,17 metros aprox.); es decir, moradas de 34.8 metros cuadrados, que serían ocupadas por aproximadamente 12,5 individuos cada una, a razón de 2,7 metros cuadrados por persona (59-60).⁷¹ Como según la ley trigesimoquinta cada repartimiento debía tener entre cuarenta y ciento cincuenta indios (43), estos complejos habitacionales tendrían entre cuatro y doce bohíos (71-72). Realmente, el cuidado de la vivienda de los indios era una propuesta de hacinamiento de la fuerza laboral en cuartos pequeños bajo la vigilancia de los encomenderos. La reducción, según la ley, debía ser pacífica y voluntaria “muy a su voluntad [...] con mucho cuydado” y “trayéndolos con alagos” (Ley segunda; 60). Pero insistimos: las Leyes ordenan la disrupción y reubicación de comunidades indígenas y no consagran el “derecho de los trabajadores”, sino de los explotadores del trabajo de los otros; y cuando limitan la explotación, lo que consideran es el mejor rendimiento de la misma:

declaramos y mandamos que las tales personas a quien se encomendaren los dichos yndios puedan gozar e gozen cada uno conforme a los yndios que traxiere para que dello los mantenga, e que después que las tales personas ayan sacado el fruto dello, vos mando que *hagays quemar los bohíos* de las dichas estancias, pues dellos no se a de aver mas provecho *porque los yndios no tengan cabssa de bolverse allí donde los traxieron.* (Ley primera; 60)

Nótese no solo la decisión en las Leyes de continuar con la encomienda y el uso del trabajo, y de desplazar a las comunidades indígenas al lado de sus explotadores, sino también la orden de la quema y destrucción de las viviendas de los indios reducidos, para que no pudieran regresar a sus lugares de origen, orden que expresa la forma concreta y violenta de la reducción supuestamente “muy a su voluntad [...] y] con mucho cuydado”, “trayéndolos con alagos”.

Las Leyes intentan también subsanar los problemas relativos a la lejanía entre las iglesias, las minas y las comunidades. Por ejemplo, para que los indios no tuvieran que caminar más de una legua,

71 El “pie medio resultante de la vara de Burgos de 83,5 cm sería de 27,83 cm” (Maier 54).

ordena la construcción adicional de iglesias (Ley sexta; 62) y permite a ciertas comunidades alejadas de las minas dedicarse a otras industrias.⁷²

Los límites legales a la explotación tratan malamente de calcular y establecer un equilibrio entre el mantenimiento de las fuerzas y su explotación, pero siempre con la balanza inclinada del lado del máximo uso de los indios. Por ejemplo, la ley vigesimoquinta ordena que debían utilizarse en las minas al menos un tercio de los indios.⁷³ Esta, que parece ser una norma de protección, según el tenor de la ley, se establece en verdad contra los encomenderos que ocupan a los indios en la agricultura y no en la minería, que es la prioridad de Fernando: “porque Nos avemos sydo ynformados que [muchos encomenderos ...] los ocupan en fasyendas e granjerías de que Nos somos deservidos, fordenamos y mandamos que cada uno que tovyere yndios en encomienda sea obligado de traer la tercia parte dellos en las mynas cojiendo oro, o *más de la terçia parte si quisyere*” (69). El resultado de la aplicación en las minas de la tercera parte de una población es que los seleccionados siempre son los que más rinden; sabemos por Fernández de Oviedo que estos trabajadores eran los hombres jóvenes y fuertes (en edad reproductiva) para *descopetar* (cavar y romper la tierra) y acarrear los escombros, y las mujeres que se empleaban para el lavado en bateas; todo lo cual implica reducir severamente la reproducción sexual en la comunidad. Además, el tercio que establece la ley no es un límite máximo, sino un mínimo de empleo de la fuerza repartida; la ley y el rey esperan más del tercio.

Dirán quienes piensen que criticamos muy duramente las Leyes que ellas reconocen el hecho de que la reproducción de la población es un asunto fundamental. Esta conciencia es notable en la ley decimoctava, que prohíbe el trabajo en las minas y la agricultura de las mujeres embarazadas a partir del cuarto mes de gravidez y hasta

72 El asunto de las distancias es también articulado por la Ley vigesimoquinta, que exceptúa a las villas de La Sabana y Villanueva de Jáquimo a mandar indios a las minas “porque están muy lexos dellas” y ordena que se dediquen a la confección de hamacas y camisas de algodón y la cría de cerdos (69).

73 La Ley trigesimoquinta volvía sobre el tema del número de indios repartidos por encomendero: nadie podía tener más de ciento cincuenta indios repartidos, ni menos de cuarenta (72).

tres años después del parto, permitiendo sin embargo su empleo como sirvientas del encomendero, en tareas domésticas “que son de poco trabajo” (66). La norma quería permitir el buen término del embarazo y la cría de los niños hasta los tres años. A los encomenderos que violaran la ley se les impondría la pena de 6 pesos de oro para la primera infracción, 6 pesos y la pérdida de la encomienda de la mujer y su marido para la segunda y, en caso de una tercera infracción, la pena de 6 pesos y la pérdida de la mujer y su marido y seis indios más (ocho indios en total) (66). Una de las enmiendas de la ley, para proteger a la niñez, establecía asimismo una edad mínima de catorce años para trabajos arduos, como los realizados en las minas (Leyes de Valladolid 80). Estas preocupaciones propiamente biopolíticas estaban sin embargo entreveradas y hasta contradichas por políticas —pneumopolíticas— relativas a la monogamia, la prohibición del incesto y la promoción del matrimonio (Ley decimosexta; 65).

Respecto de la alimentación, las Leyes no eran menos paradójicas. La Conquista y especialmente el repartimiento habían fracturado los sistemas indígenas de producción agrícola. La solución legal resulta ser que a cada pueblo de indios debía dársele en propiedad “V mil montones”: “tres mil de yuca y [...] dos mil de ajos e doscientos e cinquenta pies de axí e cinquenta pies de algodón” más o menos, según la cantidad de indios reducidos; y enseñarles a “senbrar media hanega de mahíz y que a cada uno de los dichos yndios se les de una dozena de gallinas e un gallo para que los críen e gozen del fruto, asy de los pollos como de los huevos” (59).⁷⁴ El soberano no se encarga de la alimentación ni ordena a los encomen-

74 Un “montón” es una medida agrícola de la tierra correspondiente a una “superficie de 12 pies cuadrados”. Se usó en el primer repartimiento en las Américas (León Pinelo, II cap. XXIII, ítem 13). La técnica del montón o montículo agrícola “consiste en formar montones circulares con la capa vegetal de la tierra, de uno a tres pies de altura y de nueve a doce pies de diámetro, de superficie plana cultivable, separados unos de otros por pequeños espacios. El montón tiene varias ventajas evidentes sobre el cultivo en terreno plano que se practica con la roza [...], pues] mantener duraderamente la humedad de la tierra, evita la erosión y reúne el humus para mejor provecho. Equivale al arado de la tierra, pues en el montón, entre cosechas, ésta es cómodamente removible, facilitándose así la siembra y la cosecha. Permite, además, concentrar materias fertilizantes como huesos y cenizas, y mantener la tierra aireada” (Cassá, *Los taínos* 34-35).

deros ofrecer comida a sus trabajadores, sino darles tierras para que los mismos indios produzcan sus alimentos (estrictamente hablando *devolverles*). De nuevo, al *hacer vivir* biopolítico le falta la voluntad política del Estado. El vestido, como la comida, correría por cuenta de los indios, gracias a un subsidio de un peso a cargo de los encomenderos. Como sabemos, todo costo de la fuerza laboral se traslada al consumidor o al trabajador. En este caso al indio.⁷⁵

Se ha repetido (de Lewis Hanke a Rolena Adorno) que las Leyes suavizaban el uso del trabajo de los indios mediante límites temporales, lo cual es técnicamente cierto, aunque vela un poco el hecho de que estas refrendaban y reconocían el derecho de los colonos y del rey al trabajo de los indios, que es precisamente donde radica el problema de la muerte. Por ejemplo, la ley decimotercera regulaba la temporalidad del trabajo y el descanso en las minas: los encomenderos podían utilizar sus indios repartidos para sacar oro durante cinco meses del año, hasta la fundición, cuando los indios descansarían por cuarenta días para “holgar en sus casas”. Durante ese tiempo recuperarían fuerzas y serían indoctrinados. El problema de ese “descanso” era, primero, que se prescribía por cuarenta días, dejando en el limbo de lo tácito cinco meses y diez días del año; y segundo, que la prohibición se haría efectiva mediante multas de medio peso a los encomenderos infractores. La sanción pecuniaria en la práctica permitía que un encomendero hiciera el cálculo de rentabilidad del trabajo ilegal en relación a la multa, es decir, el pago de 2,3 gramos de oro frente al oro que un indio en “asuetto” podría sacar trabajando en los placeres ilegalmente por esos cuarenta días. La ley también contemplaba la excepción del descanso para los esclavos, promoviendo en verdad la esclavitud y toda una suerte de artimañas usadas para declarar esclavos a quienes legalmente no podían serlo. De hecho, la ley vigesimoséptima se refiere a los indios que “se an traydo e trahen e cada día trahe-rán” de las islas comarcanas, que estarían exceptuados del buen trato y la vigilancia de los visitantes: “*salvo* —reza la ley— *sy los*

75 La Ley decimonovena obligaba a los encomenderos a entregar a cada indio, dentro de los doce meses siguientes al repartimiento, una hamaca inajenable; y la vigésima, que los encomenderos dieran un peso de oro anual a cada indio repartido “con que mejor se [pudieran] bestir e hataviar”, descontando de ese peso un real para la ropa de los caciques (66-67).

tales yndios fueren esclavos, porque a éstos tales cada uno cuyos fueren los puede trahar como él quisyere, pero mandamos que no sea con aquella riguridad y aspereça [con la] que suelen tratar a los otros esclavos, syno con mucho amor y blandura para mejor inclynallos” (70).

Toda ley de amparo de la fuerza de trabajo involucra cálculos globales expresos y tácitos, previstos e imprevistos, no solo del soberano, sino también de quienes se sirven de ese trabajo. Entre la opción de tener un indio repartido y lleno de derechos y uno esclavo que podía ser tratado a voluntad de su dueño, la decisión del colono era fácil. El gobierno biopolítico —si actúa de buena fe, cosa que aquí no ocurre— trata de anticipar los cálculos previsibles para incidir o gestionar la vida de manera eficiente, pues la vida es un factor global de la economía política. En las Leyes de Burgos se reconoce el problema global, pero el cálculo que propicia e incita es el del bolsillo propio, pese a las declaraciones de “amor y blandura” que siguen conmoviendo a los apologistas del colonialismo.

No existe reproducción de las fuerzas de trabajo ni de la vida sin alimentación, lo que las Leyes parecen reconocer. La decimoquinta afirma que “en el mantener de lo yndios está la mayor parte de su buen tratamiento” y ordena a los encomenderos alimentarlos con pan, ajos y ají los días de semana y los domingos con “ollas de carne guissadas” (65). Las Leyes suponen la necesidad de proteínas animales para la reparación y crecimiento muscular: “e que a los yndios que andovyeren en las mynas les den pan e axí e todo lo que ovieren menester e les den una libra de carne cada día, e quel día que no fuere de carne les den pescado o sardinas o otras cossas con que sean mantenidos” (65). Las Casas en su “Memorial de remedios” de 1516 ajustará la dieta pero usará el mismo argumento que subordina la salud a la comida, haciendo énfasis en la dieta cárnica. La pena de las Leyes por no alimentar a un indio era de 2 pesos de oro, que se repartiría entre la Corona, el acusador y el juez que sentenciara al infractor. La tercera vez que un encomendero fuera hallado culpable de no alimentar a los indios, el juez le podía quitar a los que no habían sido alimentados. La pena por incumplir con los deberes de alimentación era más onerosa que las impuestas por violación del descanso, pues el rey ya había entendido la relación entre alimentación, trabajo en las minas e ingreso real, como in-

dica explícitamente la ya citada “Real Cédula al Almirante Don Diego Colón e ofyciales” del 23 de diciembre de 1511: “por non ser mantenydos como es de rrazón, *non son de tanto trabaxo como lo serían si les fuese dado bien e rrazonablemente de comer*”. El rey supone que la falta de alimentación podría acabar con el trabajador y con las ganancias. He ahí el cálculo —o la consagración de los “derechos humanos” de los trabajadores como dirían ciertos colegas académicos juristas— que consagran las Leyes. El único cálculo antieconómico en materia de multas era el de las penas por la violación de los deberes de enseñanza religiosa: 6 pesos,⁷⁶ lo cual indica una cierta preeminencia de una noción pneumopolítica del gobierno de los indios.

Como dijimos, estas leyes pretendían preservar y reproducir la vida ante la merma demográfica que afectaba directamente las ganancias de la Corona y los encomenderos. Comer, reproducirse, vestirse y descansar eran factores de una ecuación biopolítica para el sostenimiento económico de la explotación que había causado el hambre, el cese de la reproducción y el agotamiento de los indios.

Las Leyes también ordenaban mediciones demográficas, pues de ellas dependían el repartimiento de la fuerza laboral y la vigilancia de sujetos (para que no pudieran evadir el trabajo). Para el rey y las autoridades coloniales el censo de la población era fundamental, en cierto sentido, equiparable a las cuentas hacendísticas. La ley vigesimotercera ordenaba a los encomenderos, so pena de una multa de dos pesos, reportar muertes y nacimientos, y obligaba a los visitadores a llevar un libro con esa información y un registro con los nombres de los indios repartidos y del encomendero a quien estaban encomendados:

sean obligados [los encomenderos] a dar quenta a los visytadores de los que se les morieren e de los que naçieren dentro de dizez dyas, e mandamos que los dichos visytadores sean obligados de *tener e tengan un libro* en que tengan *quenta e rasón* con cada persona que tovyere yndios de repartymiento y *declaren en él qué yndios tiene cada uno e*

76 La pena de “medio peso de oro” por poner a trabajar a los indios en sus días de descanso es bajísima en comparación, por ejemplo, con la pena por no catequizarlos de la ley cuarta (6 pesos) o con la pena por no alimentarlos de la ley decimoquinta (2 pesos).

*cómo se llaman por sus nombres para que los nascidos se asyenten y los muertos se quiten [... para saber] sy cresen o dysmynuyen los dichos yndios. (68)*⁷⁷

La idea de esta cuenta era conocer el número de la población y hacer un registro de individuos que permitiera la efectiva vigilancia de los trabajadores. El registro serviría además para impedir la sustracción de indios encomendados entre los encomenderos.⁷⁸

En relación con las medidas pneumopolíticas, las leyes tercera, cuarta y quinta ordenaban la indoctrinación religiosa a cargo de los encomenderos y los clérigos. La tercera mandaba que los encomenderos construyeran una iglesia en cada reducción de indios y pusieran allí imágenes sagradas y una “campanilla” para llamarlos a rezar cada día al atardecer. Los indios debían santiguarse, rezar un Ave María, un Padre Nuestro, el Credo y un Salve Regina. El encomendero verificaría el conocimiento de las oraciones y la asistencia a la iglesia: “sy alguno de los yndios dexare de venyr a la dicha yglesia [...] quel día siguiente no le dexen folgar [... y] sean apremiados a yr a rezar la noche siguiente” (61). La ley cuarta ordenaba que cada quince días el encomendero enseñara a los indios la doctrina (los diez mandamientos, los siete pecados mortales y los artículos de fe) y examinara su progreso “con mucho amor e dulçura”. Si el encomendero faltaba a su deber doctrinero se le penaría con 6 pesos de oro, dos para la Corona, dos para el denunciante y dos para “el juez que lo sentençiare”. La ley quinta obligaba a los indios a oír misa los domingos, las pascuas y fiestas religiosas. Como no había disponibilidad de clérigos para officiar misa en todos y cada uno de los pueblos, se ordenaba la construcción de una iglesia que sirviera para juntar los indios de cuatro o cinco estancias. Luego de la misa se premiaba a los indios que habían asistido con comida: “les hagan

77 Más tarde en su “Memorial de remedios” de 1516, Las Casas repetirá esta idea: “Y que cada uno por sí, de los cinco mayordomos, tenga por su parte la dicha cuenta e libro, y de los indios que naçieren y murieren, como *Su Alteza lo manda en la ley veinte y tres a los visitadores*” (MR 37).

78 La ley vigesimoprimera prohíbe bajo pena de 6, 12 y 24 castellanos (dependiendo de la reincidencia) que los encomenderos se sirvan de indios ajenos (67-68). Si algún indio andaba suelto por los caminos se le podía dar posada una noche en la estancia del encomendero, pero luego se lo debía enviar a su encomienda de origen.

tener sus ollas de carne guissada por manera que aquel día coman mejor que otro nynguno de la semana”. Si el encomendero no los llevaba a la misa debía pagar una multa de 10 pesos. La ley séptima obligaba a los clérigos a dar misa y a confesar indios (62). Las penas a los encomenderos por las faltas en el adoctrinamiento y la asistencia a misa de los indios (6 y 10 pesos respectivamente) representan entre doce y veinte veces el valor de la multa por violar el descanso (medio peso). Dejar insepulto a un indio muerto se penaba ocho veces más (4 pesos) que explotar su trabajo durante los períodos de asueto (63), lo que indica, por una parte, la aparente preeminencia del gobierno pneumopolítico, pero, por otra, paradójicamente señala la irrelevancia del descanso y la importancia de la servidumbre y las minas. Las Leyes quieren facilitar el cumplimiento de los deberes religiosos sin perjudicar la extracción de oro; la ley octava mandaba la construcción de una iglesia a costa del encomendero en cada mina “donde ovyerre copia de gente”, para que los indios pudieran oír misa los días de fiesta sin ser separados de los placeres (62).

La ley novena mandaba a los encomenderos que tuvieran cincuenta indios o más a elegir un muchacho, “el más ábile dellos”, para enseñarle “a leer y a escrevir las cosas de nuestra fee”, de modo, que este actuara luego como agente reproductor del saber enseñando a otros. Si el encomendero tenía doscientos indios, estaba obligado a enseñar a cuatro de estos muchachos. El cálculo pneumopolítico prometía jugosos réditos antropomórficos: la educación de uno permitía la de cincuenta. La Ley suponía que la siembra del saber se multiplicaría sin mayor costo ni inversiones adicionales (63). La ley decimoséptima también se refería a la alfabetización de los hijos de los caciques. Se escogería uno por señor, “de treze años avaxo” y se lo pondría a cargo de los franciscanos. Los educandos debían aprender a leer y escribir y luego de un período de cuatro años ser devueltos a sus encomenderos: “los quales los tengan quatro años [...] e después los buelvan a las personas que se los dyeron e los tenyan encomendados” (66). Cuatro años más tarde, Las Casas, en su “Memorial de remedios” (1516), retomará y citará esta ley, proponiendo que cobijara también a otros niños, no solo a los hijos de los caciques. Las Casas propuso que en cada pueblo de indios, a costa de las comunidades, los frailes enseñaran a leer y a escribir a “tres muchachos, los [...] más hábiles para ello” y un cuar-

to “pongan a la iglesia” aparte de los “hijos de los caiques que Su Alteza manda en la ley diez y siete [...] para que después de en ello [ya] instruidos, enseñen a los otros”. No solo se trataba de civilizar de forma económica a un grupo que luego se encargaría de enseñar a otros niños, sino también de reclutar clérigos indígenas: “y sigan si quisieren después la Iglesia para ser clérigos o frailes” (MR 41); las “Instrucciones a los jerónimos” incluirían una provisión similar (véase capítulo II §3 y capítulo V §1).

Las Leyes de Burgos regularon la “intensidad” del trabajo, con la idea peregrina de hacerlo extensivo y durable en el tiempo. Sin embargo, no pudieron —no podían, dada su ineffectividad consustancial— impedir la hecatombe demográfica de las Antillas. Las Leyes no lograron un balance entre el apetito de los encomendados, los intereses reales y la vida indígena. Como indica Altamira: “el sistema de pueblos no prosperó; las quejas por los abusos cometidos con los indios repartidos entre los españoles, y en sus trabajos forzados, siguieron llegando a la Corte” (72). De acuerdo con Rolena Adorno, estas leyes “suavizaron la carga de los indios, pero sin suprimir los repartimientos de ellos a los conquistadores y colonos. Bajo este sistema, los indígenas estaban obligados a pagar tributo y prestar servicio personal a los colonizadores” (“Los debates” 48). Hemos mostrado que ni estas leyes ni otras suavizaron el trabajo para los indígenas y que más bien aceleraron su extinción. En su *Historia*, Las Casas, testigo directo de la reducción demográfica y del maltrato a los indígenas, consideraba que las Leyes habían sido:

inicias y crueles, y contra ley natural tiránicas, que con ninguna razón, ni color, ni ficción pudieron ser por alguna manera excusadas; [...] fueron imposibles [...] irracionales y peores que barbáricas; [...] *no fueron leyes del rey, antes fueron de los [...] enemigos capitales [...] de los inocentísimos indios.* (HI 3:50)

Tanto la codicia encomendera como el apetito aurífero de la Corona, más allá de los esfuerzos humanitarios de algunos frailes, aniquilaron la población indígena del Caribe en un corto lapso de tiempo; recordemos que para 1520 quedaban en la isla apenas cuatro mil indios y en camino estaba ya la solución de reemplazar a los trabajadores muertos con los esclavos africanos.

Si hay leyes que están pensadas para no ser efectivas, su ineffectividad no es propiamente un fracaso. Uno de los mejores ejemplos de esta inanidad programática es el diseño de la vigilancia del cumplimiento de las Leyes, que estaba a cargo de visitadores, escogidos por el gobernador, jueces y otros oficiales entre los vecinos más antiguos. Los visitadores en principio estaban encargados de dos visitas anuales a las reducciones, de hacer cumplir a los encomenderos las obligaciones de adoctrinamiento, alimentación, entrega de hamacas y buen trato, de aplicar penas y castigos y, en general, de proteger a los indios (leyes vigesimosegunda, vigesimocuarta, vigesimonovena, trigésima y trigésimo primera). Pero las Leyes saboteaban la función de supervigilancia, comprometiendo la imparcialidad de los visitadores, a los que hacían partícipes del negocio de la encomienda: “a los quales mandamos que les sean dados e señalados algunos yndios de repartimiento” (70-71).

Pese a la importancia de las Leyes y al cuidado archivístico de la Corona, no se conserva el original del documento ni ninguna de las cincuenta copias auténticas que se imprimieron y enviaron al Nuevo Mundo; conocemos el texto de las ordenanzas de tres copias, dos en el Archivo General de Indias de Sevilla y otra en el Registro General del Sello del Archivo General de Simancas. No puede ser casual la pérdida total —sistemática sin duda— del original y las cincuenta copias auténticas de un documento tan importante. Creemos que las copias no se perdieron, sino que fueron pérdidas, cuando los conquistadores encontraron y sojuzgaron millones de vidas en México y Perú. En el contexto de estas nuevas conquistas y de la abundante disponibilidad de mano de obra, las Leyes representaron un obstáculo para la reterritorialización masiva de la vida indígena.

En 1555, Las Casas “le escribe al famoso teólogo Bartolomé de Carranza: “[H]A sesenta años y uno más que se roban, tiranizan y asuelan inocentes gentes, y quarenta que reyna el Emperador en Castilla, y nunca las ha remediado sino a remiendos”. El contraste lascasiano entre *remedio* y *remiendo* “aprovecha el amplio espectro semántico de la palabra *remedio* para resaltar el fracaso de las políticas imperiales en las Indias” (Jáuregui, *Espectros* 158). No hubo mejor ejemplo de remiendo que eso que llamaron las Leyes de Burgos.

6. La *pietosa crudeltá* y el desafío biopolítico

“Nosotros tenemos en nuestros tiempos a Fernando de Aragón, actual rey de España, que puede casi ser llamado príncipe nuevo, porque de un rey débil llegó a ser por fama y por gloria el primer rey de los cristianos [...]. Él en el principio de su reino atacó Granada, y esa empresa fue el cimiento de su estado [...] para poder acometer mayores empresas, sirviéndose siempre de la religión, *se dedicó a una piadosa crueldad*”.

(Niccolò Machiavelli, *El príncipe* 184-85)

Poco después del sermón de Antón Montesinos y diez meses antes de que la Junta de Burgos produjera sus siete proposiciones o principios sobre los que se elaboraron las Leyes de Burgos, el rey Fernando, en cuya política brutal Machiavelli vio al “*principe nuovo*”, ya estaba planeando no un “remedio” —y ni siquiera un remiendo— para la despoblación y el horror del que él fuera distinguido artífice, sino un nuevo repartimiento que acomodara las fichas del poder económico y político en La Española. Era un cuidadoso y meditado golpe a Diego Colón; no para salvar a los indios, sino para quitarse de encima al molesto, presumido e incompetente gobernador y sacar aún más provecho de la *hacienda humana*, “sirviéndose siempre de la religión”. Ese repartimiento tendría lugar dos años más tarde. En el camino se entrometieron los dominicos, así que se vio forzado a juntar a los frailes con el maquiavélico obispo Juan Rodríguez de Fonseca, para promulgar los inoficiosos *remiendos de Burgos*, que luego remendó en Valladolid en julio de 1513, respondiendo a la protesta dominica, y que mandó a imprimir con boato y con plena confianza en su ineffectividad. El término *hacienda* para hablar de la vida no es una retrospectión teórica nuestra. Viene de las palabras del rey al justificar el límite del número de indios repartidos en encomienda a trescientos. Las “Ordenanzas de 1512 para la repartición de los indios de la Isla Española” representaron el primer golpe a los encomenderos colombinos:

porque algunas personas tienen muy crecido número de indios, é á muchos de los vecinos é moradores de las dichas Islas é Indias [...] no les alcanza el repartimiento de los dichos indios, ni se les dan ni tie-

nen ninguno; *é como la principal hacienda que allí hay es el provecho de los dichos indios*, é las personas que están sin ellos reciben mucho daño, é tienen necesidad; é porque teniendo una persona en una misma isla más número de los dichos trescientos indios, *no pueden ser bien tratados, ni ayudados, ni mantenidos*, ni industriados en las cosas de nuestra santa fé católica [...]; é porque las villas é lugares que hay ahora é hubiere de aquí adelante, sean más poblados [...] fué acordado que para remedio de ello debían mandar dar esta mi carta en la dicha razón. (CDI 1:238)⁷⁹

La orden fue pregonada el primero de julio de 1512 en la isla para consternación de los vecinos que tenían más de trescientos indios y de los que tenían menos y pensaban que este era el comienzo del fin del repartimiento. No lo era. Era apenas el comienzo del fin de ellos y del poder de Diego Colón. Fernando guardaba sus cartas y cuando las ponía sobre la mesa no era por sí mismo, sino por interpósita persona. En la isla, las “Ordenanzas... para la repartición de los indios” ilusionaron a los encomenderos pobres y a los que no tenían indios encomendados, que pensaron que el rey los obsequiaría con merced de “hacienda” de indios. Las Leyes de Burgos —factura de una junta— fueron promulgadas en diciembre, irritando tanto a los encomenderos como a los dominicos. El siguiente paso fue la instrucción para el nuevo reparto de los indios mediante la cual el rey reclamó su prerrogativa de repartidor, quitándosela a Colón, quien había afincado su poder político y económico mediante el reparto entre amigos y oficiales.

Pedro Ibáñez de Ibarra y Rodrigo de Alburquerque fueron instruidos el 4 de octubre de 1513 para hacer un nuevo repartimiento general. Con este nombramiento, el rey le arrebató a su gobernador la fuente de su poder político y económico (Moya Pons, *La Española* 152). Ibarra y Alburquerque llegaron a la isla el 14 de julio de 1514 y procedieron a quitarles los indios a los alcaldes que había puesto Diego Colón, aprovechando las quejas de los vecinos que alegaban que el gobernador había dado más indios a estos alcaldes “suyos”. Además, mandaron hacer un censo para “registrar e inscribir los indios que cada vecino o morador

79 “Ordenanzas que se hicieron en Burgos el año de 1512 para la repartición de los indios de la Isla Española” del 2 de febrero de 1512 (CDI 1:237-41).

tenía”, el cual resultó en la “sorpresa” de que el número de indios censados era mayor al que tenían registrados los alcaldes, lo que revelaba el fraude de ellos y de otros encomenderos que habían declarado “poseer menos indios para así desprenderse de solo una parte de los indios de los que realmente tenían” (153-55). Una vez que murió Ibarra, la responsabilidad de la comisión quedó en manos de Alburquerque, aunque como dicen Giménez Fernández (*Bartolomé* 1:31) y Mira Caballos (*El indio antillano* 122-23), el verdadero responsable fue Miguel de Pasamonte, el hombre más poderoso de la isla.

El día 15 de noviembre de 1514, Alburquerque (con Miguel de Pasamonte en la nuca) convocó una asamblea de vecinos en Concepción de la Vega, para comunicarles el resultado de los censos, mientras Diego Colón hacía preparativos para marcharse de la isla, de donde partió en marzo de 1515. En la asamblea de vecinos de Concepción del 15 de noviembre se estableció la lista para el repartimiento y el 23 de ese mes, los indios fueron repartidos; el repartimiento general terminó oficialmente el 9 de enero de 1515 (Moya Pons, *La Española* 156-57). Según el análisis hecho por Moya Pons, 733 vecinos de 14 villas recibieron 25.303 indios (158). Un grupo de 82 encomenderos muy ricos (66 de ellos oficiales locales y 16 absentistas) —que representaban el 19% de los beneficiarios del repartimiento— obtuvieron el 46% de los indios repartidos (159). Lope de Conchillos recibió 800 indios, Martín Cabrero 400; Juan Rodríguez de Fonseca 300; y Luis Zapata, 300 (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:35). Este nuevo repartimiento causó un revuelo (casi una revuelta popular), porque los vecinos sin cargos oficiales (sastres, albañiles, panaderos, labradores, carpinteros, mineros, barberos, pescadores, hortelanos, etc.) que tenían algunos indios “quedaron despojados de ellos” (Moya Pons, *La Española* 160-61). Esos vecinos pobres habían logrado, pese a las medidas aristocráticas de Ovando, “mantener en su poder un buen número de indios y vivir de ellos, utilizando unos cuantos para que les ayudaran en las labores propias de sus oficios [...] y prestando el resto a otros encomenderos mayores para ser puestos a trabajar en las minas” (161). El repartimiento de Alburquerque significó el triunfo del partido fernandista contra Diego Colón y de una política de ennoblecimiento en favor de la

aristocracia local, avalada por la Corona; una política que en verdad ya había comenzado con Ovando y que culminó con la apropiación de repartimientos y encomiendas por individuos afectos a la Corona y con la eliminación del poder colombino en las Indias (163-65, 167).

El desgobierno de las Indias había estado en manos del clan fernandista desde 1508, cuyos agentes implantaron “férreamente un régimen caracterizado en lo económico por el estatismo monopolizador, en lo jurídico por el legalismo inoperante, en lo social por el totalitarismo transpersonalista, en lo religioso por el regalismo césaro-papista y en lo dinerario por el agiotismo más desenfrenado” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:28). Los efectos del repartimiento de Alburquerque y Pasamonte en la población indígena fueron —como vimos— mortíferos: de los 25.303 contados y repartidos en el censo de 1514, quedaban unos 12.000 a fines de 1515. Más de la mitad de los indios repartidos perecieron en un año más o menos.

En esta coyuntura —ante la insuficiencia de las Leyes de Burgos (1512) y la insatisfacción respecto a las enmiendas de Valladolid de 1513, y enfrentado al desorden del repartimiento de 1514-1515 y la muerte de más de la mitad de la población indígena en un año— Las Casas, recién llegado a La Española desde Cuba, viajó con Antón Montesinos a España en septiembre de 1515 a informar al rey Fernando sobre la despoblación y la insuficiencia de las enmiendas. Las Casas llegó el 6 de octubre de 1515 a Sevilla, después de trece años de haber partido para las Indias, y a los dos meses salió para Plasencia a entrevistarse con el rey. Fernando, muy enfermo para entonces, lo recibió el 23 de diciembre “con semi-inconsciente benevolencia y sin apenas escucharle ni enterarse de la gravedad del problema” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:52). El rey citó a Las Casas para una segunda audiencia en Sevilla. Mientras tanto, el clérigo visitó a Lope de Conchillos, quien trató de corromperlo, y luego a Rodríguez de Fonseca, de quien dijo: “era muy capaz para mundanos negocios, señaladamente para congregar gente de guerra para armadas por la mar, que era más oficio de vizcaínos que de obispos, por lo cual siempre los Reyes le encomendaron las armadas que por la mar hicieron” (*HI* 1:346-47). Las Casas presentó al obispo castrense una memoria de los horrores en las Indias:

llevaba [el clérigo] escrita, algunas de las crueldades que se habían hecho en la isla de Cuba en su presencia, entre las cuales le leyó la muerte de [...] siete mil niños en tres meses [...]; y agravando mucho el clérigo la muerte de aquellos inocentes por caso extraño, respondió el señor obispo (siendo el que todo lo destas Indias gobernaba): “Mirad qué donoso necio, ¿qué se me da a mí y qué se le da al Rey?”, por estas mismas y formales palabras. Entonces el clérigo alza la voz y dijo: “¿Que ni a vuestra señoría ni al Rey que mueran aquellas ánimas no se da nada?, ¡oh gran Dios eterno!, y ¿a quién se le ha de dar algo?”. (*HT* 3:310)

El rey murió el 25 de enero de 1516, yéndose directamente al infierno, por lo que Las Casas decidió ir a Flandes a entrevistarse con el príncipe Carlos. Antes pasó por Madrid y, en marzo de 1516, entregó un memorial en latín al cardenal Adriano de Utrecht y otros dos en castellano al cardenal-regente Francisco Ximénez de Cisneros, “con quien tuvo además una larga entrevista” (en Lucena Salmoral, “Instrucciones” 263). De esa relación se conserva un extracto conocido como “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” y una versión del mismo, más completa que citamos, titulada “Representación hecha al rey por el clérigo Bartolomé de las Casas, en que manifiesta los agravios que sufren los indios de la isla de Cuba de los españoles” (*CDI* 7:5-11). Esta intervención lascasiana constituye una vehemente denuncia de la destrucción de las Indias provocada por los excesos del trabajo forzoso indígena, los maltratos y el hambre.⁸⁰ Cisneros le aseguró a Las Casas que no era necesario que fuera a Flandes a hablar con

80 Adriano había prohibido a los cortesanos trasladarse a Flandes para intrigar ante el joven rey Carlos. Por este motivo, según Giménez Fernández, Las Casas no presenta su memorial en Flandes y se lo entrega a Cisneros y a Adriano (*Bartolomé* 2:240-41). Puede consultarse el extracto de este memorial en el texto “Representación hecha al rey por el clérigo Bartolomé de las Casas...” (1516) publicado en la *Colección de documentos inéditos* (7:5-11). Al respecto recordaba Las Casas en su *Historia de las Indias*: “como el clérigo Casas se dispusiese, oída la muerte del Rey en Sevilla, para ir a Flandes, vino por Madrid para dar cuenta de los males destas Indias y de su intento al cardenal y a el embajador Adriano [...], diciéndoles que si podían poner remedio en ellos, quedaríase allí; pero si no, que pasaría adelante. Para lo cual, hizo en latín una relación a Adriano de todo lo que en estas islas pasaba en crueldad contra estas gentes, porque no entendía el Adriano cosa de nuestra lengua, sino en latín con él se negociaba. Hizo en romance la misma relación al cardenal”. Las Casas dice que Adriano quedó “espantado” y conferenció con Cisneros, quien le confirmó la veracidad sobre los horrores en las Indias y le

un joven príncipe de dieciséis años que no sabía español y que no tenía conocimiento ni experiencia sobre las Indias, y le encargó el 27 de junio que se juntara con Juan López de Palacios Rubios para redactar los remedios: “Las Casas hizo su cometido con ayuda del dominico Reginaldo de Montesinos [hermano de Antón] y lo entregó puntualmente a Palacios Rubios, quien trabajó sobre el mismo durante el mes de julio y elaboró dos documentos, que luego la Secretaría de Indias refundió en uno solo” (en Lucena Salmoral, “Instrucciones” 263). El “doctor Palacios Rubios [...] lo aprobó [... el memorial], mejoró, añadió y puso en el estilo de corte” (Las Casas *HI* 3:302-04).⁸¹

Este importante jurista no solo participó en la redacción del memorial, sino que también le ofreció a Las Casas un lenguaje jurídico para su discurso y pensamiento político. También es posible que a través de Palacios Rubios se colaran en el memorial algunas propuestas políticas de Erasmo sobre el bien público y la responsabilidad política del soberano respecto del bienestar de sus súbditos.⁸² El memorial tiene su origen entonces en una trama compleja localizada entre la preocupación demográfica, el humanitarismo dominico, el pensamiento humanista cortesano y el debate jurídico sobre las Leyes de Burgos.⁸³

dijo a Las Casas que “que no tenía necesidad de pasar adelante [a Flandes], porque allí se le daría el remedio que venía a buscar” (3:302-03).

81 Lavallé señala que Fray Antón Montesinos llegó a Madrid y se unió a Las Casas y Palacios Rubios para trabajar juntos en la redacción del memorial (63).

82 Véase *Institutio Principis Christiani* (1516) de Erasmo. Téngase en cuenta, sin embargo, que los remedios erasmistas no eran propiamente biopolíticos, sino que obedecían a una ética política para la educación del príncipe. Podríamos decir que Las Casas traduce en clave biopolítica los imperativos religiosos y éticos de la política erasmista: el *deber ser* del buen príncipe se convierte en un cálculo de economía política. El buen gobierno no es definido por su bondad intrínseca, sino por su conveniencia tributaria (erario real y salud del reino).

83 Sobre la génesis del memorial, véase Hanke (*La lucha* 155-60); Wagner y Parish (17-19, 260); Lucena Salmoral (*El Descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos*); y Castro (64-71). Es imposible establecer el alcance exacto de la intervención de Palacios Rubios en el “Memorial”. Ciertamente podemos leer en él una preocupación por los aspectos formales e instrumentales del derecho que son propios del pensamiento jurídico de Palacios Rubios.

Capítulo II

Reforma agraria y minera

No pudo haber escapado a la inteligencia de quienes pensaron el problema de la despoblación y la merma de la remesa que los hechos y problemas que enfrentaban, que los campos de muerte y desolación que querían remediar tenían como causa principal y necesaria la Conquista y el sistema del repartimiento en encomienda. Evidentemente, Las Casas señaló que la servidumbre, el agotamiento corporal, el hambre y la enfermedad causaban la muerte de los indios. Por supuesto, el conocimiento de esta realidad —que con el colonialismo marchaba triunfante la muerte— enfrentaba la indiferencia de quienes se lucraban de la explotación que la causaba. La vida indígena era fungible y en este sentido, como dijimos en el capítulo anterior, primaba una mentalidad de agotamiento de la fuerza laboral, un modelo extintivo de la vida. Como Las Casas mismo señala, “quizás quisieron ser engañados algunos a sabiendas, por lo que esperaban tener de utilidad” (*HI* 3:303). En cualquier caso, la realidad de la muerte le pisó los talones a la utilidad hasta que la alcanzó, poniendo en crisis la ganancia y las rentas coloniales. Una conclusión lógica para quien abogaba por la vida en medio de la muerte hubiera sido la supresión de su causa eficiente: el colonialismo. Así lo entendieron los grupos indígenas que se sublevaron contra la explotación o que resistieron la conquista (cap. V §6). Pero en 1516, Las Casas no sigue el arisco camino del contracolonialismo, salvo en una breve frase suelta con la que no se compromete. Acaso él mismo también quiso ser “engañado a sabiendas” pensando que el colonialismo tenía remedio y que había formas de hacerlo positivo agente de la vida. Como indicó Juan Friede, el proyecto de Las Casas entonces exhalaba “un idealismo en el cual

se entremezcla[ba]n el paternalismo medieval, las ideas renacentistas de la dignidad humana y la absoluta ignorancia del papel que juegan las fuerzas sociales que en realidad determinan la historia” (28). En cualquier caso, Las Casas escogió la reforma del mal.

Como el título del “Memorial de remedios para las Indias” (1516) indica, Las Casas plantea lo que llamaríamos una *colonialidad remedial*; es decir, una serie de políticas correctivas de la muerte y desolación causadas por el colonialismo, que no pone en cuestión la legitimidad de la invasión y usurpación de tierras, ni la imposición de vasallaje a los pueblos indígenas, y que apenas debate los modos —pero no los títulos y mucho menos, los réditos— de la explotación.

La voz *remedio* (del lat. *remedium*) está relacionada etimológicamente con la palabra medicina y con el verbo latino para cuidar o curar (*medēri*). Asimismo, se la asocia a la acción legal y al bienestar político.

La palabra *remedio* se refiere a la reparación de un daño, a la enmienda o corrección de algo y al refugio; además, es sinónimo de acción legal y de medicina. Mientras que en el contexto político [del Renacimiento] *remedios* es un término genérico para medidas gubernativas, también se refiere a un sub-género de tratados que proveen instrucción moral y política al príncipe; específicamente, aquellos tratados que le informan sobre los males del reino y de sus súbditos y le proponen medidas correctivas y de buen gobierno. (Jáuregui, *Conquest* 38; traducción nuestra)

La noción de *remedio* en Las Casas alude todos esos campos semánticos: corrección del colonialismo, alivio de dolor, medicina para dolientes y, también, medidas para el *buen gobierno*. Las Casas escribió cinco memoriales titulados *remedios* y muchos más con títulos varios, pero pertenecientes a ese subgénero.¹ El “Memorial” de 1516 contiene catorce remedios generales sobre comunidades agrarias y una serie de remedios particulares relacionados con la organización de comunidades mineras y con el gobierno e inter-

1 “Memorial de remedios para las Indias” (1516), “Memorial de remedios para las Indias” (1518), “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519), “Memorial de remedios” (1542), “Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias” (1542), “Entre los remedios” (1552), entre otros.

vención de varios grupos étnicos y áreas geográficas: Las Lucayas (Bahamas), Jamaica, Cuba, La Española y San Juan. Las Casas imagina una serie de comunidades idílicas, relativamente autosuficientes y bien regidas, que trabajarían en conjunto para cultivar la tierra, producir alimentos y extraer oro. Los remedios que propone incluyen la suspensión temporal del trabajo indígena, la prohibición de desplazamientos de poblaciones de una isla a otra, el rescate humanitario de pueblos en riesgo y su reubicación en campamentos de refugiados, la recuperación y engorde de la población diezmada, la promoción de la vida monógama matrimonial y la reproducción, una dieta alta en proteínas y baja en sal, premios e incentivos a los funcionarios públicos para la protección de la niñez, la promoción del mestizaje hispano-indígena, la modificación de costumbres insalubres y el cuidado y la restauración de la salud física de los pueblos indígenas. El nuevo sistema promovería la recuperación de los indios y la repoblación de las islas y transformaría la servidumbre brutal en una suerte de orden productivo comunitario y moderado.

En términos generales, cabe señalar que el “Memorial” no propone el fin del repartimiento ni el fin del colonialismo, sino su reforma jurídico-administrativa y racional.² Los indios seguirían repartidos, pero no bajo el poder directo de los españoles, sino de sus protectores eclesiásticos, y organizados en comunidades productivas y felices con las que “escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven”; el fin último de esta salvación no se oculta: “y se salven, y no muriendo, Su Alteza tenga *sus rentas* ciertas y *sus tierras pobladas y abundantes de vasallos, y multiplicando la gente, [...] aumentarse ha cada día su auxilio y provecho, a gran utilidad y firmeza del reino*” (MR 25). La reforma incluye, claro, el deber de evangelización, eleva el protagonismo de las órdenes religiosas en el proyecto colonial español y regula la participación de clérigos en la labor doctrinal.

La reforma lascasiana conecta los deberes soberanos de gobierno y adoctrinamiento de los indios con el poder de *hacer vivir* para

2 Así lo han señalado Hanke (*La lucha* 155-63), Bataillon y Saint-Lu (*El padre Las Casas* 95-106), Friede (27-28), Castro (69-67); Mora-Rodríguez (30); y Jáuregui y Solodkow (“Biopolitics”).

la explotación, solo que en una versión que sería no extintiva, sino reproductiva de la vida.

1. La reforma del *repartimiento en encomienda*

Sobre el supuesto de que la explotación causa la muerte prematura de los indios y acaba con la población, el trabajo y las rentas, el rey debe no *dejar morir*, proscribir los abusos y ordenar el aprovechamiento no extintivo de la fuerza laboral indígena. El primer remedio, antes de la reorganización comunitaria, consiste precisamente en “suspender” el trabajo: “que en ninguna cosa sirvan ni trabajen [...] porque siguiendo la mala e pestífera costumbre que los españoles en servirse de los indios tienen, matarán y darán causa a matar y a morir en poco tiempo muchos dellos”. Con la suspensión, dice Las Casas, los indios “arreciarán algo” para que “vuelvan al trabajo” y “lo puedan sufrir” (23).

Según Immanuel Wallerstein, desde el siglo XVI hasta por lo menos el siglo XVIII, los Estados fueron “agentes económicos centrales en el sistema mundial europeo” (188). Por supuesto que, hacia 1516, es difícil hablar de la unidad de propósito y acción de la Corona española, que reunía —pero no unía— una serie de pueblos diversos, clanes, grupos nobiliarios, poderes regionales e intereses económicos privados, incluyendo los de los conquistadores y encomenderos, quienes eran al mismo tiempo agentes de la expansión de la monarquía y antagonistas de la misma. Al estudiar la monarquía española de los siglos XVI y XVII, Leopold von Ranke afirmaba que esta distaba de lo que entendemos por un Estado moderno; esto es, “una unidad política orgánica, presidida por un solo y fundamental interés”. Al contrario, la Monarquía “estaba formada por diferentes partes coordinadas entre sí, cada una de las cuales se regía por su propio derecho: por una serie de territorios de lengua alemana, francesa, italiana, castellana, catalana y vasca, de diferentes orígenes y tradiciones [...] bajo un régimen y un gobierno común”.³ Manuel

3 Giménez Fernández sigue a Ranke, quien “no ve en la unión de tan dispares territorios sino el capricho de la herencia o de los azares de las guerras nacidas de aquella, y subraya cómo el vínculo que une los súbditos dispares a la común Corona

Giménez Fernández nos advierte del error de extrapolar retrospectivamente a la segunda década del siglo XVI el poder y prestigio que vino a tener Carlos I, pues por lo menos hasta 1521 el poder del rey estaba disperso entre varios agentes y disminuido por resistencias y desafíos a su autoridad (*Bartolomé* 2:3). Digamos que en 1516 la agencia económica central del Estado de la que habla Wallerstein apenas aspira a gobernar sobre los medios de producción y el trabajo y es aún un proyecto absolutista, antes que una realidad política.

Las Casas quiere que esta agencia económica —que, repetimos, apenas está consolidándose en el caso de la Monarquía española— se haga efectiva en el Nuevo Mundo a través de un proyecto de gobierno sobre los indígenas y una reforma humanitaria del repartimiento en encomienda (en adelante repartimiento o encomienda). El clérigo implora al rey que modere la violencia absoluta y destructiva de la acumulación originaria para salvar vidas, preservar la economía colonial y salvaguardar las rentas. Allende su entramado humanitarista, los remedios que propone Las Casas son económicos, gubernativos y fiscales.

El nuevo sistema promovería la recuperación de los indios, daría fin a los desplazamientos de una isla a otra y transformaría la servidumbre brutal en una suerte de orden productivo comunitario en el cual la explotación sería suave y moderada por la Iglesia, y el indio, protegido de los abusos. Los repartimientos de indios deberían agruparse en comunidades bajo el cuidado y supervisión de mayordomos (administradores) y otros ministros asalariados sin parte en el negocio, esto es, sin conflicto de intereses respecto de la protección de los indios:

Que vuestra señoría mande a hacer una comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados, sino que todos los repartimientos estén juntos y que hagan labranzas juntos, y los que hobieren de coger oro lo cojan juntos. Y para esto que haya mayordomos, los que fueren menester, y otros ministros neçesarios para la dicha comunidad, que abajo se nombrarán, los cuales no tengan en ella ni en el provecho della parte alguna, así

varía desde la ganancia personal en los territorios de las Indias, a los lazos feudales en Flandes o en Guipúzcoa” (*Bartolomé* 2:3-5).

en las labranzas que hicieren con los indios, como en el oro que con ellos cogieren, [...] porque no hagan más de aquello que conviniere a la sustentación y conservación de la república. (MR 24-25)

Aunque independientes de las autoridades regulares, estas comunidades agrarias y mineras no serían ni aisladas ni autónomas. Las Casas las concebía como sujetas a la soberanía del rey, aunque independientes de los funcionarios ordinarios locales; o, lo que es lo mismo, bajo una jurisdicción especial encabezada por un magistrado para cada isla nombrado por el rey y encargado de la repoblación, “vigilancia e cuidado” de los indios, así como de la administración de justicia: “una persona religiosa, celosa [...] de Dios y de su Alteza y de la población de la tierra, y que [...] tenga en justicia los dichos indios” (MR 26). Este magistrado reportaría directamente al soberano “la verdad de lo que hobiere y sucediere”, recibiría instrucciones del rey, y su salario vendría de las arcas reales, no “de indios”. Respecto a su jurisdicción, indicaba que sobre él “ningún otro juez ni justicia” podría “hacer ni mandar ni estorbarle” y que solo uno nombrado especialmente para él, y sin encomiendas, tendría autoridad para hacerle juicio de residencia (evaluación y rendición de cuentas) (26). Además, en cada comunidad habría un oficial llamado procurador de indios, un letrado encargado de abogar por estos, “pedir y responder y aclamar, si algún agravio o injusticia a los indios se hiciera”, visitar las minas y estancias “donde indios hobiere” y vigilar el correcto adoctrinamiento indígena por parte de los clérigos (37).

Estas comunidades estarían interconectadas económicamente entre sí y se distribuirían el trabajo: algunas proporcionarían alimentos o fabricarían utensilios, ropa y bienes, mientras que otras —predominantemente mineras— extraerían oro para pagar los costos administrativos, la burocracia, las herramientas agrícolas y, por supuesto, los ingresos reales y las ganancias de los españoles. En medio de una catastrófica hambruna, Las Casas piensa obsesivamente en la comida y en su producción (cap. III §2). Las comunidades sostendrían la agricultura y la producción de alimentos, y la comida sustentaría la vida y en últimas la extracción del oro, actividad sin la cual no habría ningún interés real en organizar la producción agrícola. En otras palabras, Las Casas proponía una recuperación del agro devastado por la encomienda y la minería

que destruyeron los sistemas de producción de alimentos; pero esa recuperación sostendría no solo a la población indígena, sino también, principalmente, al negocio colonial aurífero. En definitiva, el sistema lascasiano quería garantizar el funcionamiento de la minería, fundamental en una economía mercantilista que, como ha argumentado Manuel Lucena-Salmoral, muy pronto ajustó sus fallidas pretensiones en materia de especias y mercancías y se dedicó a la extracción de oro (“Hispanoamérica” 17-18). De hecho, como indicamos en el capítulo I, independientemente de la empatía humanitaria, el tema en juego en el “Memorial” es la reducción de la remesa de oro: desaparecían los indios y, con ellos, las rentas reales, amenazando la existencia misma de los dominios de ultramar.

El soberano lascasiano actuaría no solo como *regulador* (como en las Leyes de Burgos) y *administrador* del proceso productivo, sino —lo que es más importante aún— también como *mediador* de la acumulación originaria, interpuesto entre el beneficiario del repartimiento y los indios repartidos. Según Las Casas, las comunidades estarían bajo el cuidado y la supervisión de los mayordomos que “fueren menester” (cinco para las comunidades predominantemente mineras), así como de otros funcionarios que no responderían a jueces locales, sino a una jurisdicción especial integrada por el magistrado real de cada isla, procuradores, visitadores y jueces de residencia. Los mayordomos serían previamente juramentados en lo que “conviniere a la sustentación y conservación de la república” y en lugar de participar en las utilidades sacadas del trabajo, tendrían “ciertos salarios” (250 castellanos) (MR 24, 26, 46). Sus responsabilidades incluían la atención y administración de la hacienda (37), el suministro de comida (24), las cuentas de “todo el oro y haciendas y [...] granjerías” y “de los gastos” y salarios (37), el manejo del registro demográfico (“cuenta e libro de los indios que nacieren y murieren”) y el cuidado de la supervivencia infantil (38).

El sistema no acabaría con las ganancias que recibían los encomenderos, simplemente les ofrecería el beneficio, como en el caso de quien recibe los intereses de una inversión, pero sin poder de administrar o decidir sobre la vida y trabajo indígena. La descripción lascasiana del sistema es intrincada y difícil de leer, pero fundamental para entender el esquema económico del remedio comunitario. Supone que

de todos los conucos o labranzas que hicieren [...], y de todo el oro que se cogiere, después de fundido en cada fundición, sacado del oro primero el quinto de S. A. y pagados todos los gastos que en la dicha comunidad se hobieren hecho, así de salarios a los oficiales, o ministros della, como de herramientas o otra cosa que se haya de pagar, *den a cada vecino o otra persona que S. A. hiciere merced que tenga parte en la dicha comunidad, sueldo por libra, según los indios que en ella le hobiere hecho merced*; de manera que si tuviere çien indios, sacados los que hicieren labranza o entendieren en otras cosas, pueden juzgar que de dos mil indios que anduvieron en las minas que echó la dicha comunidad a coger oro, le puede venir de su parte tantos castellanos quantos cupieron, del oro cogido, a quince o veinte indios que podía allí tener suyos. Y asimismo en las labranzas, según el número de los indios en ellas, que de toda la comunidad anduvieron, pueden caber de su parte tantos mil montones quantos cabrían a cuarenta o cincuenta indios que allí podrían tener suyos; los indios que faltan para ciento, puédense ocupar o por ser mujeres o muchachos o por estar enfermos, etc. (24)

Los encomenderos o españoles con indios repartidos (beneficiarios de la merced real) tendrían derechos económicos abstractos sobre los frutos netos del trabajo indígena, después del pago de los impuestos del rey (“el quinto real”), los salarios, las herramientas, el diezmo, la comida, la ropa y demás sustentos. De ese producto neto se sacaría la ganancia del encomendero a prorrata del número de los indios que tuviera el repartimiento respectivo (“sueldo por libra”).⁴ Según Las Casas, un español con cien indios repartidos tendría más o menos veinte de ellos en las minas, por lo que el rendimiento aurífero de su repartimiento sería, en realidad, el de esos veinte mineros. Además, el titular de la merced de cien indios recibiría los réditos del trabajo de cuarenta o cincuenta indios en las labranzas.⁵ En cualquier caso, un encomendero no

4 La expresión “sueldo por libra” o “a libra” describe el derecho proporcional sobre un cierto capital: “Phrase con que se explica la proporción, con que se reparte alguna cosa, según lo que corresponde al principal, ù derecho” (*Autoridades* 176).

5 Cuando Las Casas se refiere al régimen de las minas, afirma que no se debería emplear más de un tercio de los “indios machos” entre los veinticinco y los cuarenta y cinco años (MR 43) y que, entre estos, solo la mitad estarían trabajando, turnándose con otro grupo en descanso, en relevos de dos meses (46-47; véase Tabla 3). En el párrafo citado, Las Casas calcula que un español con cien indios tendría más o menos veinte mineros en las minas (y presumiblemente veinte descansando), por lo que los rendimientos auríferos de cien indios encomendados co-

tendría derechos sobre los individuos Juan y Martín, sino sobre el producto de su trabajo. Este sistema separaría al beneficiario del repartimiento del gobierno de los indios a él repartidos. No habría dueños de indios, sino de los réditos del trabajo; y, propiamente hablando, el repartimiento sería de utilidades y no de gente. En otras palabras, Las Casas quiere que los derechos de los encomenderos sean abstractos, como los que tiene un accionista en una empresa. Los encomenderos, que actuaban como dueños de personas, se convertirían en dueños de intereses sobre el producto laboral: en teoría, el sistema ofrecería entonces la distribución de la plusvalía del trabajo indígena y la seguridad de la población trabajadora. Razón tienen Bataillon y Saint-Lu cuando caracterizan esta propuesta de reforma como el paso de la encomienda individual y privada a la encomienda colectiva e indivisa bajo la administración monárquica (101).

El discurso biopolítico, repetimos, no se opone a la explotación indígena, sino a su modalidad extintiva, que Las Casas llama “vas-tativa”; a los “excesivos trabajos” que matan a la población (MR 34). El trabajo y la extracción de utilidad deben ser proporcionales, pues la desproporción mata a los trabajadores y acaba con la fuerza de trabajo y con el beneficio. Dicho de otra manera, el imperativo laboral es biopolítico, *hacer vivir* y hacer trabajar: “es nesçesario que trabajen, y con tal *moderación*, que para ello no caigan [...] ni mueran como hasta aquí”, pues “nunca les faltaba mucho y grandísimo trabajo, y así se morían” (MR 41, 42). Aunque Las Casas fue un crítico del legalismo vacío de las Leyes de Burgos, el remedio que él pretendía también era legal: que el rey mandara y ordenara la morigeración, *i.e.*, la proporcionalidad vital de la explotación laboral. Por ejemplo, para las labranzas o trabajo agrario, el clérigo abogaba por un calendario y horario laboral estricto de cinco días de trabajo a la semana por un período de dos meses, después del cual los indios gozarían de dos meses de descanso, antes de volver nuevamente al trabajo. La jornada diaria incluiría un descanso de cuatro horas para el almuerzo, de diez de la mañana a dos de la tarde

responden al producto de veinte mineros. Cuando da el ejemplo de cien, entonces calcula: veinte en las minas, cuarenta o cincuenta en las labranzas, y el resto —entre treinta y cuarenta— sería la población cesante o improductiva de “mujeres, muchachos y enfermos”.

y, en los meses de verano, cinco horas para escapar del calor y la resolana del medio día. Las Casas preveía incluso el uso de “relojes de arena” para regular mejor los horarios de trabajo y “porque no huelguen [*i.e.*, descansen] ni trabajen de más” (41-42).⁶ Ni mucho holgar ni mucho trabajar. Para las minas proponía un régimen de días y horas similar. El descanso era necesario para mantener la vida y regresar con fuerzas al trabajo: “para cobrar algunas fuerzas, recreándose, y [...] arreciarán algo, para de que los vuelvan al trabajo, y que lo puedan sufrir” (23). El no *dejar morir* de Las Casas seguía siendo una política colonial y su argumento, principalmente económico, salvar la vida para apropiarla, solo que con caridad y bajo un orden comunitario bien regido.⁷

2. La modernidad agromestiza

Desde un punto de vista etimológico, “agricultura y colonialismo son actividades entreveradas entre sí [...]. *Colōnus* quiere decir agricultor (de *colere*, cultivar)” (Jáuregui, *Espectros* 22). El modelo lascasiano de dominio y explotación de las Indias era colonial en ese sentido, es decir, un diseño agrario que suponía campiñas ubérrimas trabajadas por familias de labriegos españoles e indígenas que sembrarían y cosecharían juntos copiosísimos frutos y una nueva sociedad cristiana. Pero como sabemos, el colono no era en el Nuevo Mundo “propiamente labriego —el que labora[ba] la tie-

6 La cita es elocuente respecto a la regulación del calendario y horario laboral agrícola: “que [...] vuestra reverendísima señoría mande que [...] los indios que trabajaren en las labranzas y haciendas y otras cosas que no sea coger oro, trabajen seis meses del año, los dos meses trabajando y los dos holgando, y que cada día les dejen, al tiempo que han de comer, holgar cuatro horas, trayéndolos a comer a las diez, y tornándolos al trabajo después de las dos; y esto todo el año, porque todo el año hace grandísimo sol, y es verano por el gran calor, del cual los indios reciben muy gran pasión y tormentos. Y si en los días de los meses mayo, junio, julio y agosto se les dieren cinco horas de recreación, ser les ha muy provechoso, por ser los días grandes y porque allá son de mucha fatiga, y con el gran trabajo siéntenlo mucho. Y para que mejor esto se haga, que tengan relojes de arena” (MR 41).

7 Más tarde, el propio Las Casas explicaría que su idea de colonización quería conciliar la empresa económica con el propósito de la salvación de los indios (Gutiérrez, “En busca” 102).

rra— sino aquél que la domina[ba] y se aprovecha[ba] del trabajo de otros”. Lo colonial fue definido entonces por el señorío sobre la vida y el espacio de los otros. Una colonia, como indicaba Sebastián de Covarrubias, era “un conjunto de gente trasplantada a tierra extranjera que se convertía en ‘señora de aquel territorio”” (en Jáuregui, *Espectros* 22). Para Las Casas, las primeras décadas de drenaje de oro y saqueo no habían sido propiamente coloniales, pues de hecho habían destruido la agricultura y ocasionado el colapso de la producción de alimentos, así como una catástrofe demográfica en La Española. Su “Memorial” de 1516 sostiene que la Corona debía enviar a cada villa de la isla cuarenta colonos labradores con sus familias, cada uno de los cuales tendría a su cargo cinco indios y sus respectivas esposas e hijos en calidad de compañeros (MR 25). Cada comunidad tendría cuarenta colonos, doscientos padres indígenas y una población de entre mil y dos mil personas. Los labradores españoles actuarían como “ayos” de los indios, esto es, como guardianes y tutores de incapaces relativos o niños indefensos necesitados de protección (*alieni iuris*).⁸ El producto del trabajo sería repartido entre padres de familia colonos e indígenas igualmente: “sacada la parte de Su Alteza lo otro lo partan hermanablemente el tal labrador y los cinco indios”.⁹ Este momento protocomunitarista —que reaparece en el discurso de Raphael Hythlodæus en el libro primero de la *Utopía* de Tomás Moro (More 101-04)— es contradicho en otras partes del “Memorial”, especialmente cuando se refiere a las minas, donde los réditos se distribuyen entre los titulares del repartimiento y no entre los indios repartidos. Las Casas dice que las comunidades agrarias mixtas salvarían a los indios (“no se morirán”) y que mediante el buen ejemplo de los colonos, aquellos se formarían como súbditos

8 El proyecto de reclutar labradores españoles —aprobado por la Corona en 1518— fue infructuoso y los que Las Casas pudo reclutar se dedicaron prontamente al pillaje colonial (Castro 81-82).

9 “[V]uestra reverendísima señoría mande ir a cada villa o ciudad, de las que están y estuvieren en las dichas islas, cuarenta labradores, más o menos, según la disposición de cada lugar, con sus mujeres y hijos, de cuantos en estos reinos hay sobrados y por ventura necesitados, para que siempre allá permanezcan. Y que den a cada uno cinco indios con sus mujeres y hijos en compañía, para que sean compañeros y trabajen de por medio; y sacada la parte de Su Alteza lo otro lo partan hermanablemente el tal labrador y los cinco indios” (MR 25).

y cristianos: “entenderán, y [...] hacerse han sotiles y aguzárseles han los ingenios” y “paresçerá que son libres y no cabtivos” (25).

Para Las Casas, la coexistencia comunitaria es un dispositivo biopolítico y pneumopolítico: el sistema no libera, pero multiplica, civiliza y produce una experiencia sucedánea y cercana a la de la libertad. Los indios en el nuevo sistema no tendrían que “servir como solían, ni ser sujetos a los cristianos de la manera pasada, *sino de otra que mejor puedan sufrir* y [...] *no mueran y vivan*” (MR 25-26). Se trata de una “colonialidad sufrible” o aguantable que civilizaría y reproduciría la vida indígena e —insistimos— la renta real.¹⁰

Un ejemplo de la intersección entre biopolítica y pneumopolítica es el proyecto lascasiano del mestizaje. En las comunidades, los españoles se mezclarían con los indios re-poblando las islas; el mestizaje traería civilización, armonía y, por supuesto, más gente y frutos espirituales, alimenticios y fiscales:

y asimismo se mezclarán [indios y labradores españoles] casándose los hijos de los unos con las hijas de los otros, etc. Y así multiplicarse ha la tierra de gente y de fruto, porque estos tales sembrarán todas las maneras de arboledas y legumbres [...]; y de todo Su Alteza será servido y sus rentas creçerán y serán aumentadas. (MR 25)

La reproducción interracial tendría una correspondencia directamente proporcional con la producción agrícola, por lo que podríamos llamar a estas comunidades *agromestizas*. Como en la utopía de Moro, en la colonia lascasiana agrofilia y mestizaje van de la mano.¹¹ Hasta donde sabemos, este es el primer plan gubernativo de mestizaje en Latinoamérica, la primera propuesta de una *modernidad mestiza*.¹² En esa modernidad se fraguarían sexualmente las

10 Daniel Castro califica el “Memorial” como un detallado plan de explotación y aculturación indígena (71-73).

11 Moro también imagina un mestizaje entre colonos e indígenas en el apartado titulado, “De commerciis mutuis”: “If the population throughout the entire island exceeds the quota, they enroll citizens out of every city and plant a colony under their own laws [...] wherever the natives have plenty unoccupied and uncultivated land. Those natives who want to live with the utopians are adopted by them. When such a merger occurs, the two peoples gradually and easily blend together, sharing the same way of life and customs, much to the advantage of both” (135-37).

12 Es necesario aclarar que en la primera mitad del siglo xvi la categoría de mestizo aún no había aparecido. Cuando surge a mediados de la segunda mitad del

contradicciones materiales de la colonialidad, anticipando los dos ejes fundamentales del pensamiento biopolítico latinoamericano: que gobernar es poblar; y que gobernar es mestizar. Ambas cosas —poblar y mestizar— se plantean como políticas de Estado frente al “problema indígena”.¹³

La modernidad mestiza lascasiana —caracterizada por una clara asimetría de género, *i.e.*, mezcla de indias con colonos hombres y no al revés— es precedida históricamente por prácticas extendidas de ayuntamiento sexual entre indias y españoles en el Caribe, por la procreación de numerosos mestizos (considerados indios durante la primera década del siglo *xvi*), y por no pocos debates sobre la legalidad y conveniencia de los matrimonios mixtos. Como explicaremos a continuación, un año antes de la propuesta de mestizaje interracial de Las Casas, una instrucción real ya había mandado que las autoridades coloniales promovieran los matrimonios mixtos, pero sin la asimetría ni el carácter programático gubernativo que contiene el “Memorial de remedios”.

Es importante anotar que el derecho canónico prohibía el matrimonio con personas de otras fes, pero no establecía ningún impedimento para lo que hoy llamaríamos matrimonios interétnicos. Como ha señalado Richard Konetzke, en el Nuevo Mundo, “la Iglesia atribuía a los nativos bautizados las mismas mercedes y derechos que a los cristianos viejos, y el Estado consideraba a los indios [conversos] fundamentalmente como súbditos libres de la Corona e iguales en derecho a los españoles”, por lo que “no existía ningún impedimento legal a las uniones matrimoniales hispano-indias” (“Los mestizos” 114-15). Muchos, sin embargo, y por diversas razones, se opusieron al mestizaje. Berta Ares-Queija señala que, pese a lo que se alega a menudo, Nicolás de Ovando no fomentó el matrimonio entre españoles e indias. Recibió, sí, instrucciones del

siglo, no es como una categoría étnica ni como una imposición absolutista, sino como una categoría legal. Esto ocurrió en los contextos de los conflictos entre las órdenes religiosas y el clero secular y de las peticiones contenciosas y facciosas a la Corona, presentadas no solo por españoles, sino sobre todo por indígenas y por personas que se definían a sí mismas o a otros como mestizos o mulatos (Jorge Cañizares-Esguerra y Adrian Masters, caps. 1 y 2).

13 Las Casas anticipa las ideas migratorias y sincretistas de una buena parte de la *ciudad letrada* latinoamericana; entre otras, las propuestas de población y mestizaje de Domingo F. Sarmiento, Luis López de Mesa y Miguel Ángel Asturias.

rey sobre el particular tanto en 1501 como en 1503. La primera instrucción buscaba un remedio al amancebamiento forzado, y la segunda vio el mestizaje como un instrumento de evangelización e hispanización. Pero Ovando en la práctica persiguió estas uniones mixtas (Ares-Queija 244-45, 250-51). Más tarde, respondiendo a una queja de Diego Colón frente a los numerosos concubinatos interraciales en La Española, una instrucción real del 19 de octubre de 1514 permitió el casamiento hispano-indígena, sugiriendo que podía ayudar a repoblar la isla, lo cual implicaba cierta finalidad biopolítica:

que si los naturales destos Reinos de Castilla que residen en la Isla Española se casasen con mujeres naturales desesa isla, sería muy útil e y provechoso al servicio de Dios y nuestro [reino] y *conveniente a la población desesa dicha isla*, [...] por la presente doy licencia y facultad a cualesquier personas naturales destos dichos Reinos [españoles] para que libremente se puedan casar con mujeres naturales desesa dicha isla [indígenas] sin caer ni incurrir por ello en pena. (en Konetzke, *Colección* 1:61)

Otra cédula, de 1515, fue un poco más allá de la autorización y ordenó al gobernador y al clero de La Española que procuraran que “algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, *porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados* en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y asimismo como *labren sus heredades y entiendan en sus haciendas* y se hagan los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón” (Konetzke, “Los mestizos” 120-21). Notemos que, salvo por la simetría de género de la cédula, encontramos los mismos elementos que en las comunidades mestizas de Las Casas: mestizaje, agricultura y antropomorfosis civilizatoria, es decir, la biopolítica de repoblación, la economía política de producción y la pneumopolítica de la conversión. Hay, claro, una importante diferencia: las cédulas de 1514 y 1515 respondían a la situación de hecho de las uniones mixtas: la primera, las autorizaba y la segunda pedía que se promoviera el casamiento como una forma de legalización o regularización de las uniones en pecado. Y aunque ambas suponían que el mestizaje era un instrumento de evangelización e hispanización, no fomentaban como política de gobierno los

matrimonios mixtos hispano-indios ni la mezcla racial; su objetivo —repetimos— era tratar de solucionar el escándalo del generalizado ayuntamiento interracial, a menudo producto de abusos por parte de los conquistadores y encomenderos, que llegaban a tener varias concubinas. Las Casas extrema las instrucciones y pasa de la autorización legal a la promoción del mestizaje como política de gobierno para repoblar, producir mucho más y educar a la población en el trabajo: “porque los compañeros que [los indios] tuvieren serán como sus ayos, que los inducirán al trabajo, y ellos viendo que los christianos trabajan, ternán mejor gana de hacer lo que vieren” (MR 25).

3. Pneumopolítica y evangelización

Los remedios lascasianos se dirigen a salvar la vida biológica y el alma de los indios. En este sentido, articulan la obligación evangélica del soberano establecida en las bulas *Inter caetera*, *Eximiae devotionis*, la segunda *Inter caetera* y la *Dudum siquidem*, conocida como la “Ampliación de la donación” (1493), y expresan los derechos y prerrogativas otorgados a los reyes en la bula *Universalis Ecclesiae* (1508).¹⁴ Además, los remedios elevan el protagonismo de los dominicos y franciscanos en el gobierno de los indios, ordenan la participación de clérigos en la evangelización y piden el envío de la Inquisición a las Indias. Las Casas, en fin, promueve una reorganización “de la práctica de la fe y de la conversión”, desplazando a “los españoles seculares” mediante un modelo de “monopolio de la evangelización [...] en manos ‘públicas’, [...] bajo control de la Corona a través de las órdenes religiosas y del clero” (Mora-Rodríguez 31).

Desde el punto de vista teológico-legal, el texto lascasiano se basa en las condiciones modales de la titularidad papal de la soberanía, alegando su incumplimiento por parte de los encomenderos;

14 Las bulas del papa Alejandro VI justifican, con una finalidad evangelizadora, el título de dominio de las tierras “descubiertas”. Las Casas incluye las bulas en el apéndice de sus *Tratados* (2:1277-90), lo que indica la importancia de estas en los argumentos lascasianos. Las Casas se basa también en la bula *Universalis Ecclesiae* (1508), que le otorga a los Reyes Católicos el patronazgo universal en América.

estos, dice, “eran obligados a los doctrinar, y por doctrina les daban la muerte” (MR 33); y reitera: “los indios no se los han dado [en repartimiento] sino para que los enseñasen y doctrinasen, y por ello algún moderado provecho recibiesen: [pero] hánlos muerto y no enseñado” (36). De ahí que el soberano deba actuar contra la muerte y en favor de la doble salvación, terrenal y sobrenatural, de la vida indígena. El proyecto se subordina al fin último de la propagación de la fe y la “salvación de aquellos indios [...] mediante la doctrina cristiana” (40),¹⁵ pero insistiendo en que solo es posible convertir indios vivos y por ello se deben salvar sus cuerpos en este mundo, para que “viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven” (24).

Respecto al protagonismo colonial de las órdenes religiosas, Las Casas pide que en el más alto cargo de la república de indios se nombre a un religioso y que lo acompañe y asesore un fraile “que haya estado allá y sepa las cosas de la tierra y indios” (MR 23-24).¹⁶ También a cargo de frailes dominicos y franciscanos estaría la Casa del Rey o refugio de lucayos que pondría a los indios “fuera de peligro y en disposición para ser enseñados” adocotrinarlos “en las cosas y principios de la fe” y bautizados (32) (cap. III §3). Más tarde, en el “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519), rogará que se nombren obispos de esas órdenes.

La reforma contempla diez clérigos para cada comunidad “repartidos en los pueblos de los indios y en las minas y en los lugares donde hubiere de haber labranzas”, para que “enseñen y dotrinen los indios” (MR 37, 46). Y, conforme a las leyes séptima y decimoséptima de las Leyes de Burgos, requiere que “sean obligados [...] a] les decir misa y enseñallos y doctrinallos” los domingos y fiestas, y que eduquen a tres niños de cada comunidad —además de a los hijos de los caciques— para que estos “enseñen a los otros” (MR 41). Los clérigos

15 “[E]l fin principal por quien todo lo que se ha ordenado y ordenare se hace, y a él se ha de dirigir y encaminar, es la salvación de aquellos indios, [...] mediante la doctrina cristiana” (MR 40).

16 Las Casas fue nombrado por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros protector universal de todos los indios de Indias en 1517, justo antes de su declive político y muerte. Ese mismo año, en sus instrucciones a los jerónimos, Cisneros retoma el quinto remedio del memorial de Las Casas (que define las funciones del procurador); hacia 1530 la Corona empieza a usar el título de protector de indios para los prelados americanos, y en 1591 institucionaliza el cargo de procurador civil de indios en el Juzgado General de Indios (Cunil, “Fray Bartolomé de las Casas” §3-§4).

cumplen funciones pneumopolíticas de catequesis y educación. Su salario de 100 pesos de oro indica la importancia de este cargo (46).

Por último, Las Casas, que como muchos de sus contemporáneos cultivaba una innegable veta antisemita, suplica el envío de la Santa Inquisición a las Indias para contrarrestar “alguna pésima cizaña de herejía, pues ya allá se han hallado y han quemado dos herejes, y por ventura quedan más de catorce” (MR 34). Como quien dice, van dos y quedan catorce para la hoguera. La emigración de judíos a las Indias fue restringida tempranamente: en 1493 se prohibió el paso a las Indias sin licencia y en 1501, se proscribió el establecimiento de extranjeros y se instruyó a Nicolás de Ovando para que no consintiera “que allá pueblen ni vayan moros, ni judíos, ni herejes, ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a nuestra sancta fee” (Pérez Villanueva y Escandell Bonet 634). La Inquisición no fue instaurada en América hasta 1569, por lo que la referencia temprana de Las Casas a la quema de dos herejes en La Española debe corresponder a la implementación preinquisitorial de la prohibición del paso de judíos bajo las gobernaciones de Nicolás de Ovando o de Diego Colón.¹⁷ Las sentencias a la hoguera pudieron estar a cargo del obispo de Concepción de la Vega, Pedro Suárez de Deza, quien moraba en su sede desde 1514, o del vicario del obispo de Santo Domingo (Deive, *Heterodoxia* 238-39; Sánchez Bohórquez 41-60). En cualquier caso, los judíos herejes y judeoconvertos que pasaron subrepticamente a las Indias para escapar a la Inquisición representaban para Las Casas un peligro para la salvación espiritual de los indios porque “como son gente simple y que luego creen, podría ser que alguna malina y diabólica persona los trujese a su dañada dotrina y herética pravedad” (MR 34). Las Casas, reactivando uno de los más socorridos tropos antisemitas, está preocupado de que incluso la Inquisición sea susceptible a las dádivas en oro de los herejes y por ello pide que “la persona a quien tal cargo vuestra reverendísima señoría diere, sea

17 Los tribunales de la Inquisición fueron instituidos en el Nuevo Mundo en 1569; sin embargo, el 21 de julio de 1517, respondiendo a Las Casas, el cardenal Cisneros nombró como inquisidores pontificios a los obispos de Santa María la Antigua del Darién en Tierra Firme, y de Santo Domingo y de Concepción de la Vega en La Española. Sobre la “preinquisición” en América (1512-1569), puede consultarse el trabajo de Sánchez Bohórquez (41-60).

muy cristiana y celosa de nuestra fe y a quien allá [en las Indias] no puedan con barras de oro cegar” (34). Tanto la vida eterna de los indios como la muerte terrena de los herejes hacen parte de un claro cálculo pneumopolítico. Aquí Las Casas formula simultáneamente una pneumopolítica global y el poder-deber pastoral del soberano, cuya finalidad específica será garantizar la “subsistencia” y seguridad del rebaño indígena frente al peligro de los herejes predadores (Foucault, *Seguridad* 155-56).¹⁸

La biopolítica y la pneumopolítica, como las entiende Las Casas, tienen que ver con el gobierno de la población y la intervención salvífica de la vida en sus aspectos naturales y sobrenaturales que favorecerían tanto la renta económica como la renta espiritual. Las Casas se queja de que en manos de los españoles la evangelización daba “poco fruto” y los indios se morían “en la incredulidad e ignorancia” (MR 41).

En el “Memorial de remedios”, la Iglesia, codo a codo con el soberano, se ocuparía del cuidado tanto de la vida física como de la metafísica. Bío y pneumopolítica se traducirían en un doble cultivo y antropomórfosis para la gestión de vida, produciendo súbditos, trabajadores y fieles. En Las Casas la Iglesia pareciera articular sus deberes pastorales con el amparo o asilo del derecho canónico, un tipo de protección o resguardo entre caritativo y político a una persona o grupo de personas que buscan refugio en condiciones de riesgo de su vida e integridad.¹⁹ Ese alegato del amparo eclesiástico de los miserables en general y de los indios en particular será, medio siglo más tarde, reemplazado por la afirmación exclusiva del amparo real, es decir, el rey reclamará para sí la prerrogativa de la protección de la vida de los indios. Alrededor de la década de 1560 es claro que, legalmente, el cuidado de los indígenas estará en manos de la Corona (Cunill, “El indio miserable” 239), lo que implicará

18 Señala Santiago Castro-Gómez que para Foucault: “Lo que empieza a surgir en el siglo XVI es la integración de los dos juegos [...] que habían permanecido separados: el juego gobernante-ciudadano y el juego pastor-rebaño. *Omnes et singulatim*: gobierno de la colectividad pero, al mismo tiempo, gobierno de los individuos. Dos líneas diferentes y en tensión permanente, que caracterizarán desde entonces al Estado moderno” (*Historia* 112).

19 Sobre el particular consúltese “Derecho de asilo”, en *Enciclopedia católica on-line*, los trabajos de Daniel Sánchez Aguirreolea (2003) y Paz Molero Hernández (2018), así como el estudio sobre la institución en Inglaterra de Shannon McSheffrey (2017).

una escisión entre pneumopolítica y biopolítica, deviniendo esta última un campo de intervención exclusivamente estatal. En 1516 el “Memorial” de Las Casas apenas está sentando las bases de esta soberanía bifronte sobre la vida.

La segunda parte del “Memorial” contiene una serie de remedios particulares tanto bío como pneumopolíticos, dos de los cuales serán discutidos en los siguientes capítulos (III y IV): 1) el rescate humanitario de los indios lucayos; y 2) el diseño del Hospital del Rey. Estos dos remedios suponen una soberanía colonial cuya justificación política se fundaría en el amparo de la vida y la prevención de la muerte, la evangelización, la reproducción y el gobierno de la población y la explotación de la vida indígena. Es decir, la apropiación humanitaria del trabajo.

El desastre demográfico en las Antillas Mayores ocasionó la importación masiva de grupos lucayos desde las Bahamas a La Española. El decimotercer remedio tiene como objetivos evitar esa práctica de desplazar a los indígenas de una isla a otra y solicitar traslados humanitarios a un campo de refugiados llamado Casa del Rey, que Las Casas propone para salvar a los lucayos (cap. III §3). El “Memorial” también prevé la construcción de un hospital en cada pueblo de españoles, provisto de medicinas y atendido por personal médico, llamado Hospital del Rey, construido en forma de cruz, con capacidad para 200 indios enfermos y con un altar en el centro. El diseño del edificio identifica al indígena con el cuerpo sufriente de Cristo y ciertamente se conecta con una larga tradición hospitalaria cristiana, pero, como veremos, este remedio pneumo y biopolítico era colonial y propiamente moderno y sanitario (cap. IV).

4. El infierno de las minas

El asunto de las minas y el oro es mencionado varias veces al hablar de las comunidades, pero el detalle de su organización no hace parte de los remedios generales, sino de los particulares, por razones no del todo claras, pero que acaso tengan que ver con el hecho de que es muy difícil proponer la vida y la minería colonial al mismo tiempo. Por ello, el clérigo diseña un régimen especial para las problemáticas minas. Las Casas no puede darse el lujo utópico

que se da Moro de imaginar un mundo donde el oro apenas tiene valor de uso, como sucedería con el hierro, el fuego o el agua (149). La minería es central en el sistema colonial español (MR 38-39).

Además de las comunidades eminentemente agrarias, los campos de refugiados para los lucayos y los hospitales para los naturales, Las Casas propone remedios específicos para las comunidades y pueblos mineros, financiados con préstamos forzosos de los vecinos beneficiarios del repartimiento.

[CARGOS / OFICIOS]	[SALARIOS] Castellanos
Administrador mayor [de las comunidades]*	100
Diez clérigos, a cient castellanos	1.000
Un bachiller gramático	200
Un físico	250
Un zurgiano	100
Un boticario	200
Un procurador	250
Cinco mayordomos, a doscientos cincuenta pesos	1.250
Diez estancieros, a setenta castellanos	700
Veinte mineros, a setenta castellanos	1.400
Cinco arrieros, a cincuenta castellanos	250
Dos hespitales, a cuarenta castellanos	80
Cuatro vaqueros, a cincuenta castellanos	200
Seis porqueros, a cincuenta castellanos	300
Dos ovejeros, a cincuenta castellanos	100
Dos pescadores, a cincuenta castellanos	100
Dos barqueros, a sesenta castellanos	120
Dos carniceros, a treinta castellanos	60
[TOTAL]	6.660 [por cada comunidad]

*El salario del administrador sería de 400 pesos, a 100 pesos por comunidad para el caso hipotético de Cuba.

Tabla 2. Nómina y salarios de las comunidades en el “Memorial de remedios” de Bartolomé de las Casas, 1516.

Las Casas desarrolla una *ratio gubernativa* que incluye la organización del espacio, un horario de trabajo minucioso y una nómina detallada para los diferentes oficios y trabajos, y los salarios que se debían pagar (Tabla 2).

Las comunidades cercanas a las minas estarían compuestas por cuatro, cinco o seis “caçiques con toda su gente” en pueblos indígenas de mil personas (MR 34-35; véase también Las Casas, *HI* 3:57) organizados conforme a la ley primera de las Leyes de Burgos, es decir, con tierras de cultivos suficientes, iglesia y cuatro bohíos de 34,8 metros cuadrados por cada cincuenta indios.²⁰ Estos pueblos debían estar a no más de quince o veinte leguas castellanas de las minas y de los pueblos de españoles (*i.e.*, entre 62,85 y 83,8 kilómetros o a dos o tres días de camino): “De manera que todos los pueblos de los dichos indios estén alrededor de las dichas [...] villas o ciudades de los españoles y de las minas y lugares donde hobieren de trabajar” (35).²¹

La *ratio gubernativa* de este orden espacial es múltiple: reduciría las largas distancias que los indios debían hacer para desplazarse desde sus asentamientos hasta el lugar de trabajo, evitaría la fuga de trabajadores o su alzamiento, mejoraría su gobernabilidad (“porque mejor se puedan regir”) y ofrecería la apariencia de libertad a los indios: “pareçerles hía que tenían libertad” (MR 34-35; también en *HI* 3:57).²²

Esta extraña referencia a una apariencia de libertad (o *libertad placebo*) de la que nos habla Las Casas señala una de las múltiples

20 “[Q]ue de los indios que se repartieren a los lugares, villas o ciudades de los cristianos españoles que estovieren cerca de minas, junten cuatro o cinco o seis caciques con toda su gente, para que estén juntos, en que haya mil ánimas y les hagan un pueblo de la manera que Su Alteza lo manda en la ley primera [de las Leyes de Burgos]” (MR 34; véase también Leyes de Burgos 59-60).

21 En caso de que se fundaran otros pueblos de indios deberían estar a no más de seis o siete leguas del primer pueblo y en dirección o de la villa de españoles o de las minas.

22 “[S]i los trujesen todos a estar y morar cabe las villas de los españoles, los indios recibirían gran pena [...] y muchos se *absentarian y se alzarían*; y así, poniéndolos algo apartados, pareçerles hía que tenían libertad [...]. Por lo que conviene hacer los dichos pueblos de los indios de tanta gente, y los unos de los otros estar a çinco y seis leguas y siete, es *porque mejor se puedan regir* y [...] los tengan juntos para dotrinallos” (MR 35).

fracturas discursivas de un proyecto humanitarista fallido que no puede superar la miseria del orden colonial que quiere remediar. El remedio lascasiano para las minas, como la restauración del retrato de Dorian Gray, es imposible. Hacer que la reproducción y cuidado de la vida humana lleve agua al molino de su explotación es supeditar la vida a la muerte. Mientras que las comunidades agrarias son el sustento de la vida colonial, las minas lo son del reino. Las utópicas comunidades y la benigna agricultura sustentarían la *distopía histórica* de las minas, frente a la cual, Las Casas propone su remedio, tratando de conciliar la salud del indio con su muerte en los placeres.

Proponemos la noción de *distopía histórica* precisamente para describir el presente desolado que motiva la propuesta de Las Casas. Mientras que la utopía como género literario cuestiona el presente histórico con un presente ficticio, la distopía lo hace con la visión de un futuro oscuro. Sin embargo, no nos referimos aquí a un mundo de ficción literaria, sino al lugar y tiempo real de dolor y sufrimiento que existió como una catástrofe y resultó en la muerte de casi todos los indígenas en La Española. En definitiva, la agricultura colonial en el “Memorial” (idílica, como la imaginó Las Casas) serviría para sostener el sistema minero; en otras palabras, la producción de alimentos y nutrición aseguraría la reproducción de la vida para su consumo en la extracción del oro. Las minas son los *topoi* donde van a morir los indios, el pensamiento utópico y el humanitarismo.

La reforma del insalubre sistema laboral en las minas incluye vestido adecuado, una edad mínima, un estricto calendario anual de asueto, horas de descanso diario y generosas raciones de comida.

Las Casas entiende que no todos pueden dedicarse a la minería y que hay lugares, como Jamaica, en los que no hay oro; si los mineros debían ser alimentados y vestidos, una buena parte de la población habría de dedicarse a la agricultura y a la manufactura. Propone, entonces, la confección de camisas y hamacas a cargo de tejedoras voluntarias remuneradas (o de hombres que aprendieran el oficio). El pago debía corresponderse con el peso del algodón manufacturado y el número de camisas hechas, para motivar el trabajo sin causar el agotamiento de las trabajadoras:

porque será nescesario hacer camisas y hamacas de algodón para que se vistan y en que duerma la gente, y para hacellas son menester mujeres, vuestra reverendísima señoría mande que o enseñen a los indios hombres a hacer la tal ropa, así como en Jamaica, o enviallas de otras islas que quieran granjear por ellas, o a las mujeres se les pague su trabajo, queriendo ellas aceptar de hacello. Y la paga sea que les den tanto a cada una por libra o por un arroba de algodón que hilen, y asimismo por cada camisa que hicieren o hamaca, porque lo hagan de su espacio y no les den priesa, como hasta aquí, que han muerto infinitas mujeres, haciéndolas hilar o tejer todo el día sin levantarse de un lugar, y no dándolas de comer. Y tengan libertad y ellas sepan que si no quieren no han de servir ni trabajar, como se manda en la ley primera de las cuatro últimas [enmiendas a las Leyes de Burgos]. (MR 42)

Los mineros debían estar bien vestidos para evitar las enfermedades y ser hombres no menores de veinticinco años ni mayores de cuarenta y cinco “porquel trabajo [...] es muy grande y no conviene sino para hombres que sean de fuerzas [...] y recios”. Las Casas redefine la *demora* o tiempo de servicio en las minas. Los mineros harían el trabajo en dos grupos relevándose cada dos meses (dos de trabajo y dos de descanso) durante ocho meses, interrumpidos por la fundición de dos meses (cuando ambos grupos descansarían) (MR 43).²³ En resumen, los indios trabajarían en las minas ocho de cada dieciocho meses y descansarían 10. El descanso diario debería ser igual al de las comunidades dedicadas a la agricultura (de cuatro a cinco horas al mediodía) (Tabla 3).

Para evitar el abandono de las labranzas, no afectar la reproducción (y de paso proteger a los mayores), Las Casas requiere que no se lleve a las minas más de un tercio de los “indios machos” en edad reproductiva: “que ningún indio saque a coger oro que sea de veinte

23 “[Q]ue estén en las minas contino cogendo oro los medios dellos y los medios holgando, y esto hasta ocho meses. Y que pasados los dichos ocho meses se haga luego la fundición y se funda el oro, y en tanto que el oro se funde, huelguen todos los indios de las minas dos meses que la fundición puede durar, y ella acabada, tornen a las minas la mitad de los indios, quedando la otra mitad holgando; y los primeros venidos, vayan los otros dos meses, de la manera que ya dicho es. Y que en el tiempo que holgaren los unos y los otros [...], que no trabajen en ninguna cosa [...], ni en alzar los montes de los conucos [...], ni en otra cosa, sino que huelguen y tomen fuerzas y se recreen, porque bien lo habrán menester, que el trabajo es grandísimo” (MR 43).

Mes	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Trabajo grupo	A	A	B	B	A	A	B	B	Fund.	Fund.	A	A	B	B	A	A	B	B
Descanso grupo	B	B	A	A	B	B	A	A	A & B	A & B	B	B	A	A	B	B	A	A

Tabla 3. Relevos de trabajo en las minas de dos grupos (A y B) con turnos de dos meses y dos meses de fundición y descanso común (columnas 9 y 10).

e cinco años abajo, ni de cuarenta e cinco arriba [...]. Y que no puedan echar en las dichas minas más del tercio de los indios machos que tuviese de la dicha edad” (43). En términos biopolítico-materialistas, diríamos que se quiere *hacer vivir* para extraer la vida sin el peligro de su extinción. Estamos frente a una propuesta de acumulación propiamente moderna, pero en una versión humanitaria. Mientras que las Leyes de Burgos prescriben un número mínimo de trabajadores que deben enviarse a las minas, Las Casas establece un máximo que limitaría el uso de la mano de obra en la extracción del oro (cap. I §5). La observación que Foucault hace para el siglo XVIII debe hacerse respecto del XVI: “el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas [...] fueron posibles gracias al ejercicio del biopoder en sus formas y procedimientos múltiples” (*Historia de la sexualidad* 171). El indio lascasiano debe recrear su cuerpo y reproducirse: que “huelgen y tomen fuerzas y se recreen porque bien lo habrán menester, que el trabajo es grandísimo”. La categoría de *trabajo grandísimo*, hecha de músculos y dolor, pone los puntos sobre las íes del humanitarismo cristiano, que en últimas siempre se debe al oro, a la acumulación colonial *ad infinitum* y a las rentas del rey. Por enésima vez repite Las Casas: “Guardándose esta orden en todo lo dicho, los indios vivirán y multiplicarán y habrá lugar para que se salven [...] y que su Alteza terná muy mayores rentas [...] y que sean perpetuas” (43).

Las cuentas alegres que hace Las Casas respecto al repartimiento minero son tan minuciosas como ingenuas (Tabla 4). En el papel, el orden pneumo-biopolítico que remedia el dolor y la enfermedad y procura la vida, además logra la prosperidad de los encomenderos

CONCEPTO	4 comunidades	1 comunidad	Ganancia por indio repartido (1/ 2.000)	Ganancia de un español con 100 indios y 20 en las minas
Ganancia de la fundición descontada la manutención	100.000	25.000		
Quinto Real para el Rey	20.000	5.000		
Comisión del fundidor	3.000	750		
Subtotal	77.000	19.250		
Gastos de la nómina por comunidad		6.660		
Ganancias		12.590	6,29	125,9

Tabla 4. Gastos y ganancias hipotéticas de cuatro comunidades mineras en Cuba, en castellanos o pesos de oro, de acuerdo con Las Casas, 1516.

y del rey. Las Casas —consciente del agotamiento de las minas y la mano de obra en La Española— toma para la muestra cuatro villas mineras en Cuba y supone que entre las cuatro y descontados los gastos de manutención se sacaría “al menos” 100.000 castellanos o 460 kilos de oro en cada fundición. El clérigo deduce el quinto real y el costo de la fundición y divide lo que le queda en cuatro comunidades; luego, resta la nómina (en la que, dicho sea de paso, no hay salarios para los indios). Así, con 12.590 castellanos imaginarios en su bolsillo, Las Casas divide el oro: habiendo dos mil indios repartidos, cada uno produciría ganancias de 6,29 castellanos para cada español *según el número de indios que tenga repartidos*. Los indios en las minas están excluidos del comunitarismo que aventura al hablar de las comunidades mestizas entre labradores e indios. Las Casas da varios ejemplos de sus cuentas para las minas: si un vecino tuviera cien indios y de estos, veinte en las minas, le producirían 125 castellanos; y si la merced fuera de 200, el vecino recibiría aproximadamente 250 castellanos (provenientes del repartimiento del oro extraído por cuarenta indios); y si tuviera cincuenta, le tocarían 62 castellanos, equivalentes a las utilidades de diez indios mineros, sin que los vecinos pongan, dice, “un maravedí de costa

ni media hora de trabajo”. Las utilidades de la agricultura serían menores, pero también lo serían los gastos (MR 45-47).

Las cuentas alegres de las minas cubanas serían una suerte de superposición discursiva utópica a la miseria y estragos que el propio Las Casas relata al denunciar el trabajo forzado en los lavaderos de Cuba en su “Representación a los regentes” (memorial preparatorio de sus “Remedios”):

en espacio de 3 ó 4 meses que los españoles los trabajaron en las minas [en Cuba], han muerto é hecho menos cien mil ánimas,²⁴ á cabsa que los dichos indios no tenían mantenimientos, porque en el tiempo que fueron conquistados no pudieron hacer sus labranzas [...], hasta año é medio é más, é después que la tierra estuvo segura y los indios se repartieron á los españoles, é con el trabajo que les hicieron pasar por la codicia del oro, á cabsa de ser al principio, é como no había[n] los indios aparejos de mantenimientos ni se los daban, é trabajando é escivamente, murieron los dichos cien mil indios. (RR 6)

El “Memorial de remedios” reescribe la muerte en las minas reiterando la razón colonial de la utopía biopolítica: el remedio “es muy útil y nesçesario para que los indios vivan y se salven”. Con el nuevo orden “no se matarán ni disminuirán los indios” porque no se permitirá que se dé “poco de comer” a quienes tienen “mucho trabajo” y los indios se “multiplicarán mucho” y el rey podrá repartirlos: “que Su Alteza haga de los que multiplicaren, muchas merçedes en las dichas comunidades” (MR 47). La multiplicación de la vida significa la posibilidad de nuevos repartimientos o mercedes y por lo tanto la multiplicación de las utilidades. Las Casas seguro entrevió que también se multiplicaría el colonialismo y la explotación. Los remedios “para que los indios vivan y se salven” son también para que trabajen y en últimas, “para que [... sea] Su Alteza muy servido y aprovechado de muchas y *perpetuas rentas*, las cuales cada día serán *más crecidas y aumentadas*” (48). Pero una nube pesimista —prolepsis de la *Brevísima*— se cierne sobre esta feliz y humanitaria multiplicación *ad infinitum*.

Y si esto no se hace [los remedios propuestos], pueden perder cuidado de las Indias como si nunca fueran; y no solamente las descubiertas,

24 Cedillo transcribe “siete mil” (3:273-75).

que ya están destruidas, pero las por descubrir asimismo las destruirán, porque, cierto, [...] fuera de tres remedios, ques el uno éste de hacer las comunidades o dar todos los indios a labradores, de la manera en el terçero remedio dichas *o del todo dejallos en su libertad como de antes estaban*, ninguna esperanza de remediallos ni de estorbar las grandes ofensas de Dios que allá se hacen ni de venir renta a Su Alteza se deba tener. (48)

Detrás de su retorcida sintaxis, Las Casas advierte que, de no llevarse a cabo su propuesta, el rey puede olvidarse de las Indias descubiertas y por descubrir, o lo que es lo mismo, destruidas y por destruir. Y entonces, en medio de esta torsión apocalíptica, se asoma una asombrosa petición alternativa o acaso subsidiaria a sus remedios; una verdadera chispa de redención y lucidez en medio de la bruma remedial; dice que frente a los grandes males infligidos a los indios no hay esperanza, salvo —claro— sus remedios... “*o dejallos en su libertad como antes estaban*”. El “Memorial de remedios” biopolítico termina con una sombría reflexión soteriológica: el “primero y último fin que ha de mover en el remedio de aquellas tristes ánimas, ha de ser Dios, y atraellas al çielo; porque no las redimió ni descubrió él para que las echasen al infierno, no curando sino de adquirir dineros” (MR 48). La historia probará, sin embargo, que ese infierno fue hecho en este mundo, que se levantó firmemente sobre la codicia y el dinero, que fue plenamente moderno y colonial y que no había entonces, ni nunca ha habido, manera de remediar el infierno.

Las Casas encuentra en el sistema del repartimiento antillano verdaderos campos de muerte y propone en su “Memorial” reemplazarlos con utópicos campos de vida que serían luego el *paradigma* de la biopolítica colonial.²⁵ Si el campo de concentración representa para Agamben (*Homo Sacer* 119-80) y Arendt (*The Origins* 438, 456) la expresión del paradigma del poder absoluto (tanatopolítico), el espacio de excepción donde la *vida nuda* abandonada de toda protección está expuesta a la muerte, para Las Casas, el repartimiento reformado y las comunidades de indios serían —repetimos— *campos de vida* frente a la muerte. En este sentido, la propuesta, aunque justificativa de un orden colonial, representa una biopolítica

25 Sobre la categoría de *paradigma* y el método en Foucault véase la explicación de Agamben en el capítulo “¿Qué es un paradigma?” de *Signatura rerum* (*The Signature* 9-32) y nuestra introducción (§5).

positiva. Ese *hacer vivir* ajusta la acumulación de hombres y el cuidado de la vida a la acumulación de capital y define el poder imperial ultramarino. Lejos está la *caritas*; lejos el imperativo de ver en el otro desvalido a Cristo mismo; lejos está la soberanía indiferente; la vida es valiosa, política y económicamente y acreedora de cuidados gubernativos en este mundo. Es la biopolítica colonial en América y no la Ilustración europea la que ha cruzado ese umbral de manos de un encomendero arrepentido, aprendiz de consejero real.

Capítulo III

Hacer trabajar. Paradojas necropolíticas

“El indio ya fuera de encomienda o de servicio era la parte anónima de un grupo fungible. [...] ‘Indio’ no era más que el nombre de la unidad de fuerza productiva de energía-trabajo de la unidad económica. El indio no cuesta nada y se aprecia en consecuencia”.

(Marie Helmer, *Cantuta* 77)

El “Memorial de remedios” de 1516 propone al soberano un detallado plan para la salvación, gobierno y cultivo de la vida material y espiritual de la población indígena y un modelo de explotación humanitaria del trabajo agrario y minero en el que se reforma la institución del repartimiento, y se define el deber biopolítico del rey de *hacer vivir* a los indios y no dejarlos morir. El principal medio de este cometido político sería la organización de comunidades mixtas agrícolas y comunidades indígenas mineras, la regulación racional del trabajo y un aparato administrativo gubernativo paternalista, interpuesto entre los titulares de las mercedes del repartimiento y los indígenas sujetos a este régimen de explotación. El sistema mediaría entre los beneficiarios de la explotación económica (el interés privado) y la población explotada (la fuerza de trabajo) para que no se siguiera extinguiendo la vida, pues —y aquí Las Casas navegaba entre el discurso humanitario y el de la economía política— dicha despoblación amenazaba la estabilidad del reino (caps. I y II). En 1516, tensionada por disputas y diversos partidos, dispersa entre la regencia en España y la corte en Flandes, la Corona no coincide aún con un aparato de poder coherente que exprese una soberanía efectiva sobre territorios y personas, o actúe con

cierta unidad de propósito. La política real respecto a los indios, desde el “descubrimiento”, puede describirse como una colcha de retazos que en ocasiones atiende y en otras disputa los intereses privados de los conquistadores y encomenderos, oscilando en medio de la dicotomía entre pueblos sometidos y pueblos resistentes, vasallaje y guerra y entre el *ius gentium* y el *ius belli*. Las Leyes de Burgos eran una expresión del primero: un corpus legal que regulaba el trabajo de los pueblos sometidos política, religiosa y económicamente; la fórmula del “requerimiento” o ultimátum para la guerra contra indios remisos, por otra parte, correspondía al *ius belli*. Al leer las propuestas de remedios para la libertad, protección, descanso, alimentación y salud de los indios de Las Casas, es fácil olvidar, primero, que los indios aludidos no son todos, sino solo los pacíficos, y que el cuidado de la vida indígena tiene que ver con la instrumentalización de esa vida sometida mediante la explotación. Respecto a lo primero, insistamos en que la remedialidad humanitaria no se proponía *erga omnes* o para todos los pueblos indígenas, sino para aquellos sometidos o al menos no resistentes a la conquista y la explotación, y que, frente al resto, se proponía y justificaba la guerra e incluso la esclavitud (Jáuregui, *Canibalia* 78-83). En las propuestas del descanso, salud, recuperación y multiplicación del rebaño indígena, lo *indígena* objeto de protección y remedio está siempre calificado política, religiosa y económicamente por la sumisión. Veremos cómo los remedios lascasianos tarde o temprano hacen explícita esta excepción. En cuanto a lo segundo, hemos venido argumentando que los remedios son biopolíticos dado que proponen la salvación y cuidado de la vida, no porque la vida tenga en sí un valor intrínseco, sino porque esa vida es el presupuesto laboral de la producción y la renta. A continuación, quisiéramos llamar la atención sobre ciertos momentos textuales en que —como en el caso de las minas ya tratado (cap. II §4)— se asoman las paradojas necropolíticas del remedialismo lascasiano, los momentos en los que la vida está supeditada a la muerte, en que el *hacer vivir* revela no solo el *dejar morir* (indiferencia), sino también el activo *hacer morir* del trabajo forzado tanto de los indios sujetos del *ius gentium* como de esos *otros* que eran objeto de la guerra y la esclavitud. En ambos casos, el *hacer vivir* está supeditado al hacer trabajar y en últimas a un *hacer morir* más lento y humanitario.

1. El modelo reproductivo de la vida

La población indígena es fundamental en el proyecto lascasiano de 1516, propuesto precisamente frente a la hecatombe demográfica de las Antillas y la merma de la remesa de oro a las que nos referimos en el capítulo II. La explotación del trabajo de los indios antillanos en el sistema de repartimiento fue extintiva, una verdadera forma de acumulación originaria en los albores de la producción capitalista. No es casual que Las Casas usara la metáfora lupina para describir al conquistador y encomendero, pues el lobo —y por extensión, el conquistador-lobo— no cultiva ni prolonga la vida que consume, sino que “mediante una consumición total extenúa las fuerzas de trabajo”. Frente a este modelo extintivo, se erige la alternativa biopolítica, que no es otra que la del conquistador-vampiro que, al contrario del lupino, opera mediante “una consumición parcial de las fuerzas de trabajo, que asegura su reproducción” (Jáuregui, *Canibalia* 81). Por supuesto que “siempre se puede afirmar que ese tipo de acumulación extintiva dio paso a otra que permitió, e incluso promovió, la reproducción de la vida; una acumulación morigerada por la emergencia de una biopolítica colonial; pero el norte de esta biopolítica fue —insistimos— asegurar la continuidad de los procesos de dominio y explotación laboral en América” (Jáuregui, *Espectros* 32; Jáuregui y Solodkow, “Biopolitics and the Farming (of) Life” 131).

La acumulación extintiva supone una noción de la riqueza basada en metales, territorios y dinero; riqueza es solamente el capital (esto es, el trabajo acumulado muerto), mientras que la extracción vampírica entiende que la riqueza está en el trabajo vivo y en la continuidad o reproducción tanto de esas fuerzas de trabajo como del capital mismo. John H. Elliott arguye que es precisamente esa idea de riqueza metálica o la riqueza del oro y el botín la que marca las primeras formas de explotación colonial de América: el modelo de la rapiña que alcanza y diezma a la población indígena (*Spain* 112-17). Como se sabe, los remedios lascasianos se plantean fundamentalmente frente al problema de la despoblación y la muerte por el saqueo y el exterminio de los trabajadores por agotamiento. Las Casas se anticipa a Jean Bodin y a las teorías mercantilistas poblacionistas de la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, para las

que la base de la prosperidad económica y política es la población.¹ En Las Casas, repetimos, ya es visible una preocupación política semejante por la población como riqueza o más precisamente por la despoblación como ruina o factor mayúsculo de merma de la riqueza del reino. Esto no ocurre porque Las Casas poseyera una inusitada inteligencia o un enorme corazón. Ambas cosas son factibles, pero la biopolítica no emerge de la lucidez o la tierna afectividad (así sean esos sus trajes habituales), sino de las exigencias de la realidad material en las Antillas hacia 1515: sin indios no hay trabajo, sin trabajo no hay riqueza y sin ambas cosas el rey podría igual serlo de un desierto.

Uno de los problemas, además de la mortandad, era la disminución de la natalidad entre los pueblos indígenas, como se dijo en el capítulo II. Las Casas afirma que las comunidades agrarias servirían para repoblar y aumentar la renta: “Su Alteza tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos” (MR 25). También, propone que en las comunidades agrarias se mezclen españoles e indias “casándose” para “multiplicarse [...] la tierra de gente” (25), y que los poquísimos indios que quedan en La Española y en Cuba “los den [...] a labradores por compañeros” pues así se “multiplicarán y en poco tiempo se tornará la dicha isla a rehacer y poblar, porque en ninguna parte [...] del mundo puede más multiplicarse la gente que en aquellas tierras” (30). En otras ocasiones, Las Casas pedía como remedio que no se separara innecesariamente a los hombres de sus mujeres y requería, por ejemplo, que no se llevara a las minas más de un tercio de los “indios machos” en edad reproductiva (43). Una y otra vez insistirá en esta cuestión económica y política: la reproducción se traduciría en trabajo y producción y, en últimas, en ingresos para el Estado.

Durante todo el siglo XVI, pero especialmente en la segunda mitad, se dieron una serie de cambios epistémicos, filosóficos y políti-

1 En su *Les six livres de la République* (1576), Jean Bodin —como Las Casas— examina el asunto de la población como un problema de economía política vinculado a la estabilidad del poder, la producción económica y las rentas públicas. Bodin, además, considera de vital importancia la realización de censos como presupuesto del gobierno y de políticas públicas bien informadas. Sobre la teoría poblacionista de Bodin consúltese “There Are no Riches other than Man. Jean Bodin on Sovereignty” de Yves Charvit.

cos respecto a la reproducción sexual y la concepción de la familia como unidad básica del Estado. Hay, en otras palabras, una tendencia general a la valoración de la reproducción, al mismo tiempo que un creciente esfuerzo por hacer de esta un área de intervención disciplinaria. El memorial promueve tanto la reproducción como la disciplina de los sujetos en sus relaciones sexuales mediante el matrimonio monogámico y la instrucción sexual. Por supuesto, estamos hablando de reproducción legítima y de la institución familiar:

que los que fueren de veinte o veinticinco años arriba, los casen y *ten- gan sus mujeres, y las mujeres sus maridos*, y que no les consientan estar amancebados, sino que vivan vida marital, siendo en ello primero *instruidos, para que procreen hijos y multipliquen*, excepto aquellos que por ventura quisieren ser frailes o clérigos. (MR 38)

A lo largo de la obra de Las Casas, el verbo *instruir* y el sustantivo *instrucción* o *instrucciones* son usados indistintamente en el sentido de ordenar o mandar —como en las instrucciones recibidas por los agentes y representantes del rey (los jerónimos, el gobernador, etc.)— y en el sentido de educar, como cuando el propio memorial dice que quiere que los indios sean “*instruidos* en la fe y se salven”, esto es, catequizados (MR 25); o que se envíen religiosos para que “los enseñen y doctrinen y *instruyan* en las cosas y principios de la fe” (32); o que en las comunidades se “enseñen a leer y escribir y gramática [a] tres muchachos” para que una vez “*instruidos*, enseñen a los otros” (41). Que los indios sean “*instruidos* para que procreen hijos y multipliquen” constituye tanto una disciplina reproductiva (ordenarles a los indios que se reproduzcan) como una pedagogía para la reproducción (enseñarles a tener hijos en familia). En cualquier caso, se trata de la disciplina de los cuerpos para los altos cometidos de la preservación y ordenamiento de la vida productiva (la cara anatomopolítica del biopoder). En otra parte del “Memorial de remedios”, dedicada a los hospitales para indios, Las Casas incluye la regla de contratar parejas de casados: los hombres serían ayudantes de enfermería y las mujeres, cocineras, manteniendo así la unidad familiar y el control monogámico marital. Esta intervención biopolítico-disciplinaria de lo marital familiar es una constante del pensamiento lascasiano que ya anticipaba la ley decimosexta de las Leyes de Burgos, que prohibió la poligamia y en-

cargó a los encomenderos y visitadores la vigilancia de este asunto (65). Asimismo, el “Memorial acerca del gobierno de los indios” de 1517, atribuido a Reginaldo Montesinos y Las Casas,² pide al rey disposiciones para promover el matrimonio y la reproducción legítima (MGI dlxv-dlxvi) y que se asigne a los visitadores la responsabilidad de hacer censo de casados en los pueblos y casar a “ley y bendición” a los que no lo estuvieren (dlxiii). La preocupación por la monogamia y la legitimidad de las uniones de los indios tiene su genealogía no solo en la moral cristiana, sino también, como hemos argüido, en una razón gubernativa y biopolítica: la de multiplicar la población y la fuerza de trabajo y organizarla socialmente. Es el diseño que calcula los beneficios futuros de la vida de la prole y, por lo tanto, la ordena, la cultiva y la sustenta.

Por supuesto que cualquier política que suponga que la reproducción sexual es un factor de la economía requiere de cuentas demográficas que le digan al soberano el tamaño y el crecimiento o declive de la población, así como sus segmentos específicos: población trabajadora, temporalmente improductiva (niños, enfermos y embarazadas), cesante (viejos y lisiados), etc. Así, entre las mediciones demográficas fundamentales están los nacimientos y las muertes. Uno de los indicios de las dimensiones biopolítico-gubernativas de la natalidad y la mortalidad como fenómenos globales se había anunciado ya en la ley vigesimotercera de las Leyes de Burgos, que obligaba a los encomenderos a “dar cuenta a los visytadores” de las muertes y nacimientos para que estos lo anotaran en “un libro [... que] tenga relación entera sy creczen o dysmynuyen los dichos yndios” (68). Las Casas adopta el libro de censos de la ley vigesimotercera, asigna la responsabilidad de llevarlo a los mayordomos y añade un libro extra o cuenta paralela, llevada por los propios indios (acaso anticipando fraudes e inconsistencias): “Y que cada uno por sí, de los cinco mayordomos, tenga por su parte la dicha cuenta e libro, y de los indios que naçieren y murieren, como Su Alteza lo manda en la ley veinte y tres a los visitadores. Y que cada un pueblo de los indios tengan un libro para ellos” (MR 37).

2 Sobre el contexto de este memorial anónimo y su atribución a Reginaldo Montesinos y Las Casas véase el acápite §3, “Debate de la reforma”, en el capítulo V de este libro.

En el “Memorial” el cuerpo indígena es abstraído de la individualidad y, como diría Foucault, “transido por la mecánica de lo viviente [...] que sirve de soporte a los procesos biológicos”; la vida es objeto de un cálculo político respecto de “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad”. Parafraseando a Foucault diríamos que el proyecto de gobierno de los indios de Las Casas, diseña “una serie de intervenciones y de controles reguladores: *una biopolítica de la población*” en la cual la natalidad y la infancia son factores determinantes (*Historia de la sexualidad* 129-30).

La reproducción monogámica y legítima debe estar acompañada del cuidado de la infancia, que es la vida productiva en potencia (*i.e.*, los trabajadores del futuro). En “Representación a los regentes” el clérigo denunciaba que “á las mugeres paridas é preñadas nunca les dejan levantar de hilar é de hacer ropas de algodón, y éstas, no comiendo, se les pierde ó seca la leche” (RR: 9). El cuidado de la mujer embarazada y de la niñez como asuntos dignos de la atención del soberano y pasibles de intervención gubernativa implica la protección de las mujeres grávidas y recién paridas mediante prohibiciones y limitaciones al trabajo (algo que ya habían intentado las Leyes de Burgos), y el cuidado y alimentación de los infantes para que sobrevivan, alcancen la madurez y se incorporen al sistema de explotación laboral.

Las Casas demanda en el “Memorial de remedios” de 1516 y otros posteriores la protección materno-infantil e incluye un orden para el cuidado de la progenie indígena y para el aumento de la natalidad, aspectos fundamentales para la estabilidad demográfica. Foucault sostiene que, a partir del siglo XVIII, una nueva preocupación política, la atención a la infancia, se suma “al problema” del “número de nacimientos y de la relación entre natalidad y mortalidad”, es decir, la cuestión de “la supervivencia hasta la edad adulta, las condiciones físicas y económicas de esta supervivencia, [y] las inversiones necesarias y suficientes” requeridas para el exitoso desarrollo del futuro trabajador (“La política de la salud” 333). Sin embargo, esta preocupación surge mucho antes, como muestra el “Memorial de remedios”. Las Casas diseña un sistema de recompensas para fomentar la vida y un programa para promover el matrimonio y la reproducción:

Porque en la [...] multiplicación de los indios está el durar dellos y no acabarse, [...] que de cada indio o india que nasçiere, les dé la comunidad [a los mayordomos y procuradores] un tomín de oro, hasta que las tales criaturas sean de diez [...]; y desde los diez años hasta que sean de quince, les dé la dicha comunidad tomín e medio por todo, [...] porque sean conservados por los dichos mayordomos y procuradores. (MR 38)

En resumen, la recompensa a los mayordomos por *hacer vivir* y no *dejar morir* a los niños indígenas hasta los quince años sería de 1,5 tomines (0,862 gramos de oro),³ una suerte de *Premios Bartolomé de las Casas al hacer-vivir*. Por el contrario, *dejar morir* a un niño implicaría un castigo:

que [los mayordomos] sean gravísimamente punidos y castigados, y les sea quitado el oficio, y que nunca más lo tengan, y todo lo demás que conviniere para a ellos castigar y a los otros atemorizar, para que lo hagan bien e fielmente y en utilidad de los dichos indios y comunidad. (38)

Esta modernísima preocupación por la intervención política y salvífica de la vida de los niños era necesaria porque, como dijimos en el capítulo II, para el interés privado esa vida no era valiosa económicamente, sino que objetivamente representaba un gasto. Dado que el repartimiento estaba sujeto a cambios y nuevos repartimientos a voluntad y merced del soberano, el futuro era incierto y el cuidado o mantenimiento de la niñez era una inversión sin esperanzas de retorno para el encomendero. En el sistema reformado, el repartimiento sería más estable e intermediado por agentes del rey o burócratas que procurarían la supervivencia infantil. La paradoja necropolítica de este acto salvífico es el hecho de que la vida temporalmente improductiva de los niños se salva y se preserva para sangrarla vampíricamente en la futura explotación laboral.

3 Un tomín corresponde a un octavo del peso castellano, es decir, a 0,575 gramos de oro aproximadamente (Jordi Ventura 499). El texto de Las Casas no es claro respecto a si el monto de la recompensa por el *hacer vivir* entre los diez y los quince años incluye el premio previo de la supervivencia hasta los diez años (un tomín), o si es adicional a este.

2. “¡Que coman los indios!”. Vida, sustento y trabajo

Antes de la llegada de los españoles, los indígenas antillanos gozaban de una constitución robusta y buena salud y mantenían una dieta variada y nutritiva, gracias a una agricultura de montículos —comparable en su productividad a la mesoamericana— y a la diversidad de árboles frutales y la fauna comestible de la región.

El producto más importante de la dieta indígena en La Española era la yuca —con la que preparaban un nutritivo pan llamado casabe— además de otros tubérculos como el aje, la batata, la yahutía y el boniato. Asimismo, los taínos cultivaban el ají, la calabaza, la ahuyama y el maní. Esa dieta vegetal estaba enriquecida con una enorme variedad de frutos como el mamey, la guayaba, la guanábana, la piña, la pitahaya, el anón y la tuna. Los pueblos nativos, también, consumían carne de la hutía y otros pequeños mamíferos y se aprovechaban de una nutritiva fauna marítima que incluía tortugas Carey, huevos de tortuga, manatíes, cangrejos, una gran variedad de moluscos (que eran aprovechados sistemáticamente) y disponían de los productos de la pesca con redes, anzuelos y arpones (Las Casas, *Apologética* 1:55-80; Cassá, *Los indios* 19-21, 89; *Los taínos* 31-68).

De acuerdo con Roberto Cassá, un indígena taíno necesitaba poco más de 73 montones de yuca para subsistir un año, lo que significaba aproximadamente doce días de trabajo de seis horas y un área agrícola de tres dieciseisavos de hectárea para su alimentación individual. En el caso de una familia de 5, se requerían unos sesenta días laborales y poco menos de una hectárea de tierra cultivada en montones. Así, el trabajo necesario para la autosuficiencia alimentaria individual era de unos doce de cada 365 días anuales y cerca de setenta días para el sustento familiar. Este número acaso se duplicaba considerando la labor femenina en la preparación del casabe. Sin embargo, la carga de trabajo anual probablemente era menor gracias a la eficiencia del esfuerzo comunal, que disminuía el tiempo laboral diario (*Los taínos* 42-45).⁴

4 Es importante notar que la mayoría del trabajo agrícola no se realizaba para sí o para la familia inmediata, sino para la comunidad o *yucayeque*. Las cuentas de Cassá son simplemente ilustrativas de la relación entre sostenimiento y trabajo. En las regiones de la isla en las que se practicaba el sistema menos productivo de la roza

En menos de una década, la conquista y colonización transformaron el paisaje productivo de trabajo eficiente y abundancia alimentaria en uno marcado por trabajo continuo, escasez, desolación y hambre. Como se dijo, para 1507 ya es evidente una crisis demográfica a la que los españoles responden mediante el trasplante forzado de poblaciones. Las Casas, por su parte, propone para la repoblación de las islas la reproducción indígena y hasta mestiza, así como medidas de cuidado de los cuerpos indígenas y de reducción de la mortalidad infantil.

Ahora bien; los cuerpos deben reproducirse, no solo mediante el sexo ordenado monógamo y heterosexual y el cuidado de la infancia, sino también mediante lo que Las Casas llama “sustento”. Para un católico del siglo XVI *sustentar* —i.e., dar sustancia y sustento— tiene connotaciones físicas y metafísicas, pues *sustancia* no solo alude a la materia,⁵ sino también a “los accidentes del pan y el vino en el Sacramento sacrosanto” (Covarrubias 948). En otras palabras, el sustento es medicina material y espiritual.

El más material de todos los remedios o sustentos es la comida: “dar de comer a los indios, pues en ello —dice Las Casas— está principalmente el vivir o morir dellos”. En el orden imaginado por el clérigo, como en la utopía de Moro, proliferan las labranzas y sobra la comida para el engorde. La comida equivale a la vida: “que porque en el bastimento está su vida, y en la falta dél ha estado su muerte, que coman los dichos indios” (MR 36, 38). Categórico en su alegato —que es humanista, pero en esta instancia particularmente materialista—, Las Casas está pensando en la conexión entre comida y trabajo: no es posible alcanzar las alturas del espíritu sin atender las honduras del hambre. Conmovido con imágenes de una hambruna increíble, recordará en su *Historia* indios con “la barriga pegada de pura hambre al espinazo” (HI 3:55; véase también Gutiérrez, “En busca de los pobres” 96). Pero aquí, optimista, Las Casas sueña con comida de sobra: “no solamente habrá para dalles de comer y que les sobre, más aún para vender y hacer muchos dineros dello” (MR 39) y para proveer a las comunidades mineras

o quema y talado de bosques, se requería mayor trabajo y área de cultivo. El maíz era habitualmente cultivado mediante la roza.

5 *Sustentar*: “Vale mantener y dar sustancia, de do se dixo sustento, el mantenimiento” (Covarrubias 948).

que, si bien no producirían tanta comida, contarían con el metálico para pagar por ella (46-47).

La propuesta alimentaria respondía a la precariedad que resultó de la destrucción de los sistemas indígenas de procura y producción de comida a causa de la conquista. Esta disrupción, como señala Efrén Córdova, fue exacerbada por el repartimiento, que separó a los indios de sus tierras y de actividades como la pesca y la caza, para dedicarlos a la minería, y que causó una hambruna generalizada (40-41). Las Casas se refiere explícitamente a esta devastación de los sistemas de producción de comida a causa del abandono forzado de los conucos: “por causa de llevar todos los hombres a trabajar, sin dejar ninguno que de trabajo fuese, era forzoso que no comiendo o pudiendo ir a buscar la comida se habían de morir” (MR 42).

El principio de esta reforma se basa en que en el nuevo sistema “no se dará lugar” a que se “dé [...] a los indios] poco de comer y mucho trabajo” (MR 47). La alimentación es junto con la reproducción y el descanso la propuesta biopolítica por excelencia: el primer remedio, por ejemplo, prescribe el descanso seguido del engorde: “para cobrar algunas fuerzas, recreándose, y engordarán [...] para de que los vuelvan al trabajo, [...] y que se les dé de comer, en tanto que estuvieren suspensos” (23). La comida sumada al descanso recupera el cuerpo y por ello insiste: “que les den de comer muy bien y no menos porque huelguen” (43). Asimismo, el clérigo aboga por el comercio libre “sin fletes” entre las islas para suplir la necesidad de comida y que a los indios: “no les falte de comer ni mueran por falta dello” (30); en el campo de refugiados para lucayos al que nos referiremos en el siguiente acápite, los indios, dice, “tengan refrigerio y donde se recreen y engorden” y “los provean de comer” (31); para las comunidades agrarias recomienda que tengan “hatos de vacas y de puercos y ovejas y bestias de todas especies y aves [...] que para sustentar la gente fueren nesçesarios”, y agrega de manera realista y categórica que “en el dar de comer a los indios [...] está principalmente el vivir o morir dellos” (36). Se debe alimentar “de la misma manera” a quienes están descansando “porque [...] salgan mejores y con más fuerzas para el trabajo”, y “a las mujeres y niños que quedaren en sus casas, se les dé carne o pescado, aunque no en tanta abundancia como a los que trabajaren, porque también

han menesterla para vivir” (39). Incluso prevé que se alimente a los viejos “porque no se mueran de hambre”, es decir, que se sustente la vida que ya no produce (42).

Las Casas propone una dieta moderna rica en calorías y proteínas, baja en sodio y orientada a la reproducción de la vida. Esta dieta dista de la vegetariana monástica y de la dieta de pan y vino de los pobres.⁶ Las Casas quiere que los trabajadores en las estancias, minas y otros trabajos, e incluso aquellos que se encuentren descansando, coman “pan y carne y pescado, y ajés [batatas] y ají, dos veces al día”, que desayunen “cazabi [pan de yuca], e ajés, y ají”, y que se mantengan hidratados (MR 38-39). Nótese que esta dieta consistía en una suerte de parcial restauración de los hábitos alimenticios precolombinos.

Del pan de casabe dirá Las Casas en la *Apologética* que “es el mejor pan que creo yo haber en el mundo después del de trigo, porque es muy sano y muy fácil de hacer, y pocas personas y en pocos días pueden aparejar cantidad para provisión de mucha gente” (1:58).⁷ El trabajo en las minas requería de los carbohidratos y calorías del casabe, y del consumo de proteína animal para reponer los músculos y otros tejidos corporales. Pero las minas destruyeron la producción agrícola y limitaron el acceso a la carne. En la llamada “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” de 1516, de la cual nos ha quedado un extracto, Las Casas dice que

6 Elena Piedrafita Pérez ha estudiado cómo durante la Alta Edad Media la dieta monástica en Aragón estaba “basada preferentemente en los vegetales y hortalizas como alimentos propios de gentes que rechazan el mundo de lo material y se centran en lo espiritual. Esta elección provoca una censura dietética que rehúye la carne [...]: en primer lugar, por la tradición vegetariana de los eremitas y ascetas [...], y en segundo, por ser [la carne] un alimento que se supone ligado a la vida violenta de los guerreros” (“La alimentación” 114). Por otra parte, la dieta de pobre consistía fundamentalmente en pan y cerveza o vino con una presencia mínima de carne (Bertrán-Roigé 52; Grieco 611). Piedrafita Pérez respondió amablemente a nuestras preguntas sobre la inusual presencia de carne en la dieta lascasiana (mensajes a los autores, 4 y 5 de febrero de 2017).

7 *Ajés*: “especie de batata (batata edulis, batata xanthorhiza, chois)”; *cazabi*: “pan de harina de mandioca” (Álvar Ezquerro, *Vocabulario* 9, 98). Concepción, Santiago y Bonaó tenían excelentes terrenos para conucos y eran las regiones donde más se producía el pan de casabe (D’Esposito y Jacobs § 23). El casabe aporta por cada ración de 100 gramos aproximadamente 336 calorías: 1,3 gramos de proteína, 0,6 gramos de grasa y 87,4 gramos de carbohidratos.

los que traían en las minas se habían muy mal, porque antes que fuese el día los sacaban a trabajar e los tenían cavando, rodeados de unas piedras muy grandes, lavando el oro; e habiendo así trabajado fasta medio día sin comer é sin beber cosa alguna, les daban a comer grano, e si les daban de comer algún çaçabi, era tan poco que no era nada; y con el grano bebían agua llena de tierra e de lodo, e tornábanlos luego al trabajo hasta la noche oscura [...]. E]a las noches dábanles a comer e a cenar lo mesmo, e dormían en el suelo; e que a esta cabsa enfermaban muchos e morían. [...]. D]e los indios mueren más, é más son muertos, por ser mal tratados, dándoles poco de comer é mucho trabajo por cubrir más oro [...]. É que en la isla de Jamaica matan los indios de hambre, porque no les dan de comer sino çaçabi é otras veces ajos solos, é nunca carne. (RR 6, 9)

En el “Memorial de remedios” la dieta cárnica es remedio e intervención de la hambruna que causa la enfermedad. La carne debe ser fresca, no curada. En “las minas y lugares donde más gente dellos a trabajar concurríeren”, es decir, en donde las necesidades de nutrición son mayores, debe haber “carneçerías que siempre tengan carne fresca, lo cual es muy fácil [...] hacer segund la mucha carne habrá”. Las Casas estima que la sal es nociva para los indios y demanda que no se les dé “toçinos salados [...], porque totalmente los mata la carne salada” (MR 39). Dos novedades deben resaltarse al respecto. En primer lugar, notemos que la dieta lascasiana es rica en carne fresca, lo que correspondería a una mejora de condiciones alimentarias equivalente a la dieta de “las clases altas [...], pues] comer carne todos los días estaba al alcance de poca gente; los humildes hacían una comida fuerte al día y no dos” y la carne era escasa y normalmente salada (Piedrafita, “Comunicación”; véase también Grieco 616-18; 622-24). En segundo lugar, no es clara la razón de la curiosa antipatía de Las Casas hacia la sal a comienzos del siglo XVI, antes del entendimiento médico de la malignidad hipertensiva del sodio. Es posible que la calidad misma de la carne salada fuera muy mala en las Antillas o que el clérigo hubiera notado ciertos efectos dañinos en el caso de los trabajadores indígenas, como por ejemplo la deshidratación por el efecto combinado del sol, el calor y el sodio en los lavaderos y en los campos agrícolas.

El debate sobre la alimentación cárnica de los indios venía desde las Leyes de Burgos, y este asunto sería luego incorporado en las reformas cisnerianas de 1516 y en los debates que definieron la po-

lítica real de Carlos I sobre los indios (1517-1518). La ley decimoquinta obligaba a los encomenderos a alimentar regularmente a los indios en las estancias con “pan e ajos e axí” y los “domyngos, pascouas e fiestas les den sus ollas de carne guissadas” (65). También ordenaba que la comida en las minas fuera abundante en proteínas animales: además del “pan e axí e todo lo que ovieren menester e les den una libra de carne cada día, e quel día que no fuere de carne les den pescado o sardinas o otras cossas con que sean mantenidos” (65).⁸ En 1516, Las Casas introduce la novedad de la carne dos veces al día, sin definir la cantidad e insiste en la dieta ya establecida por las Leyes de Burgos.

La dieta lascasiana pretende ser una herramienta gubernamental para el cuidado y sostenimiento de la vida (Foucault, “La política de la salud”) que podría confundirse fácilmente con el ejercicio de la caridad y con las acciones que hoy asociamos a los programas internacionales de asistencia alimentaria. Dar de comer al hambriento siempre parecerá un acto de caridad cristiana, un gesto de amor al desvalido; sin embargo, queremos subrayar que el remedio alimentario tiene una explícita instrumentalidad político-económica: no corresponde simplemente al amor, a la entrega al otro, sino al sustento y restablecimiento del cuerpo de ese otro para el trabajo: “para de que los vuelvan al trabajo”, “porque [...] salgan mejores y con más fuerzas para el trabajo”, “tornándolos al trabajo” (MR 23, 39, 41), etc. El sustento de la vida asegura la incorporación productiva.

En 1517, el “Memorial acerca del gobierno de los indios”, atribuido a Reginaldo Montesinos y Las Casas, introducirá una variación notable respecto de la obligación alimentaria: en lugar del deber de alimentar a los indios, el memorial propondrá que se “les dexen comer todo lo que quisieren en sus heredades” (MGI dlxiii); *i.e.*, que se alimenten ellos mismos de sus conucos. En otras palabras, en 1517, el *hacer vivir* corresponde al pasivo *dejar comer* en lugar de a la biopolítica positiva del *alimentar* de 1516 (cap. V §3).

8 La ley decimoquinta de las Leyes de Burgos establecía penas pecuniarias por la falta de alimentación de los indios: dos pesos (uno para el rey y uno para el juez) por cada incumplimiento; a la cuarta infracción podía quitársele al encomendero el indio hambriento (véase cap. I §5).

Las Casas añade al asunto del sustento una regla protohigiénica civilizatoria: “que los enseñen a comer en mesas como a hombres, [... con] bancos en que [se] sienten, y los pongan por manteles unos cañamazos en que se alimpien; y no como hasta aquí, que comen en la tierra como perros, peor que antes que los cristianos allá fuesen” (MR 39). Las Casas y Montesinos en 1517 insistirán en esta curiosa preceptiva de “comer a mesa y otras buenas costumbres y limpieza” (MGI dlxiv), lo que indica una preocupación que es civilizatoria (maneras), pero que probablemente también pudiera ser sanitaria (una incipiente noción de limpieza como remedio).⁹

3. *Secuestro salvífico. Desplazados, refugiados y salvajes*

Entre los varios remedios del “Memorial” están, por un lado, el rescate humanitario y la recuperación de la población de las islas Lucayas en peligro mediante un campo de refugiados, la Casa del Rey; y, por otro, la construcción de un hospital para indios en cada villa llamado Hospital del Rey. Ambas propuestas retoman el lenguaje de la caridad, pero la hospitalidad que despliegan es biopolítica. Hasta cierto punto, tanto el refugio como el hospital lascaiano responden al antiguo deber hospitalario cristiano de recibir, amparar, alimentar y atender al otro frágil, exhausto, con hambre, enfermo y extranjero, y a la identificación teológica de Cristo con la vida precaria. Esta racionalidad caritativa correspondería a uno de los principios más importantes del cristianismo. Según el Evangelio, a los inhospitalarios les espera el infierno, pues la víctima de la inhospitalidad siempre es el hijo del hombre:

Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles: porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui huésped [forastero], y no me recogisteis; desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces [...] ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o huésped, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá diciendo: de cierto os digo

9 El 3 de agosto de 1499 Colón da licencia exclusiva a Pedro de Salcedo para abastecer de jabones a La Española (*Textos* 241-42).

que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos pequeñitos, a mí lo hicisteis. E irán éstos al tormento eterno. (Mateo 25:41-46)

Las escrituras revelan la naturaleza sagrada de los hambrientos, extranjeros, prisioneros y enfermos. El Mesías se identifica con los *pequeñitos* o *minoribus* (menores de edad) como dice la versión latina del versículo.¹⁰ La teología los llamará “pobres de Jesucristo” o “miserabilis persona”.¹¹ En 1516, Las Casas aún no ha acogido de manera completamente explícita las nociones de *pauperes Christi* o de *miserabilis persona*, aunque ciertamente habla de “miseros indios” y “gente simple” y, en general, concibe a los indios como menores de edad necesitados de la dirección y protección de “ayos”, mayordomos y procuradores y, en últimas, del rey (MR 24-27, 34, 37, 38-43), coincidiendo con la caracterización del *minoribus* usada en la Biblia para los desamparados. Más tarde, en la *Brevísima*, Las Casas hablará de “gentes paupérrimas”, “miserandas naciones”, “pobres gentes”, “gentes míseras”, etc. (13, 16, 72, 152).¹²

10 “[T]unc respondebit illis dicens amen dico vobis quamdiu non fecistis uni de *minoribus* his nec mihi fecistis” (Mateo 25:45). En el Juicio Final —dice Mateo— el Hijo del hombre “apartará los unos de los otros”, ofreciéndoles a los de su derecha “el reino” y la vida eterna.

11 La categoría de *miserabilis persona* es suscrita tempranamente por Palacios Rubios y consignada en el derecho romano, las *Siete Partidas* y el derecho canónico. La primera formulación jurídica del *miserable* es de “Constantino con la disposición de 334, que ordenaba proteger a los miserables que eran los huérfanos, los pupilos y los menores de edad, tanto como las viudas y los ancianos. Fueron *Las Siete Partidas* (ca. 1265) las que recogieron estos privilegios, sin embargo, hablan de huérfanos y no de pupilos. La Iglesia por su lado, equiparó [e]l miserable al menor [...]. También se incluyeron a este concepto los *noviter conversi*, los nuevos conversos” (Saravia-Salazar 98). Sabemos que Palacios Rubios acogió esta categoría (Castañeda, 246) y que, como dijimos, ayudó a Las Casas a redactar el “Memorial de remedios” de 1516. Sobre el uso del concepto jurídico de *miserabilis persona* en América, como posición de favor de grupos en riesgo y necesitados de amparo, consúltese Gutiérrez (“En busca”), Castañeda, Saravia-Salazar, Sempat-Assadourian, Cunill (“El indio miserable”) y Cebreiros-Álvarez.

12 En general, Las Casas opera con la categoría bíblica de *pobre de Jesucristo*, aquel frente a quien se produce la obligación de amparo, alimentación, vestido y protección: “Se trata del pobre que es asesinado a través de las guerras de conquista y de la explotación de su trabajo” (Gutiérrez, “Los pobres” 96). Será el evangelio y no el *Corpus iuris* el que informará al fraile. Respecto al paso del *amparo edesias-tico* del indio a su *amparo real* (o reclamo de la jurisdicción protectora por parte del Estado), consúltese los trabajos de Caroline Cunill (“El indio miserable”) y

El refugio para poblaciones en riesgo se propone no para el amparo del pobre y desvalido, sino para salvar la población para el trabajo; asimismo, el Hospital del Rey expresará una conciencia temprana de la dimensión política y económica de la salud de la población indígena, cuya enfermedad y muerte constituyen una amenaza para el reino. Ambos remedios hospitalarios —Casa y Hospital— explícitamente buscan proteger la vida biológica de la población y elevar la salud indígena en beneficio de la república mediante estrategias colectivas de atención médica y no simplemente caritativa. Ocupémonos primero del campo de refugiados lucayos, o pueblos que habitaban las islas Bahamas. Del Hospital trataremos en el capítulo IV.

Ante la desaparición de la población en las Antillas Mayores, se extendieron las fronteras de conquista en busca de fuerzas vivas de trabajo para reemplazar la vida extinta (véase cap. II). Como dijimos al hablar de la hecatombe demográfica (cap. I §4), tratando de mantener la remesa en declive, se importaron cerca de cuarenta mil indígenas lucayos que fueron reducidos a la más abyecta servidumbre. Las Casas calcula que en La Española, de un millón cien mil indios que había al momento del “descubrimiento”, sin contar “alzados”, quedaron en 1516 doce mil. Además, entre los pueblos lucayos importados a La Española, los conquistadores mataron más de treinta y cinco o cuarenta mil (MR 30-31). El decimotercer remedio del “Memorial” justamente pretende impedir estos desplazamientos de indígenas de una isla a otra.

En la “Representación a los Regentes” Las Casas había afirmado que de las islas de los Lucayos se habían “despoblado más de cincuenta” (RR 10). En el “Memorial” propone entonces el traslado a Cuba de poblaciones en peligro de desaparecer, refiriéndose a los lucayos y pueblos de “otras islas donde no pudieren poblar cristianos españoles” (30). Pide que se prohíban las expediciones de rescate o secuestro de lucayos y que se le pida a un franciscano

Carlos Sempat-Assadourian. El amparo se formula tanto en términos de la salud y vida indígena como de la protección legal y el acceso a la justicia: “Impulsada por el partido lascasiano para que los indígenas dependieran de la jurisdicción eclesástica, la teoría del indio miserable pronto se trasladó a la esfera civil, de forma que el monarca y su aparato judicial pasaron a ser la máxima garantía de este indígena necesitado de amparo” (Cunill, “El indio miserable” 243).

y a un dominico que con la asistencia de veinte o treinta españoles bajo su mando traigan a los lucayos a Cuba.

Los lucayos serían reubicados en un resguardo en Puerto del Príncipe —hoy Nuevitas (Mapa 4)—, en la fértil provincia de Yumaísí, “tierra muy buena y de mucha caza y pescado, y de toda manera de comida abundosa”, donde debería fundarse una villa de españoles y cerca de ella, “una casa que se diga del Rey [...] donde haya un monasterio de media docena de frailes Franciscos y Dominicanos”. La Casa del Rey representa un verdadero campo de refugiados, donde se recibiría y atendería a la población en riesgo y con hambre (31), para que los lucayos “tengan refrigerio y [...] se recreen y engorden”, queden “fuera de peligro y enfermedades” y sean “curados de los médicos y medicinas de la dicha comunidad” (MR 28-32).¹³ Estamos frente a lo que podría describirse como un esfuerzo humanitario frente a vidas precarias, desprotegidas y en riesgo:



Mapa 4. Casa del Rey (campo de refugiados) en Nuevitas, antigua Villa de Santa María del Puerto del Príncipe, Camagüey, Cuba.

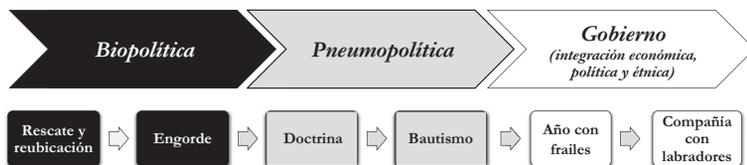
13 Luis Mora-Rodríguez se equivoca al afirmar que Las Casas trata de “regular” los desplazamientos (30), cuando en verdad lo que propone es reemplazarlos mediante la reubicación humanitaria de los lucayos diezmados por la violencia colonial a los campos de refugiados.

que [...] los dichos indios [...] desde estén ya recios y gordos y fuera de peligro y en disposición para ser enseñados, que los enseñen y doctrinen y instruyan en las cosas [...] de la fe, [...] hasta que merezcan ser bautizados, y después de bautizados estén en las dichas casas con los dichos religiosos un año [...]; y después del dicho año, les hagan campaña con labradores [...] y vivan como vecinos [...]. Y que los religiosos dichos *les hagan moderadamente trabajar* [...] en hacer labranzas y no en cosa de minas ni en coger oro. (32)

Así, según Las Casas, el rey debería ordenar una serie de misiones humanitarias de traslado de poblaciones en peligro a un campo de refugiados. Debemos aclarar, sin embargo, que estos refugiados no lo serían de una catástrofe natural o de una guerra propia o entre pueblos indígenas, sino de la expansión violenta de las fronteras coloniales a las que nos referimos en el capítulo I. En otras palabras, la soberanía del rey llegaría a proteger vidas que la conquista y la explotación transformaron en vidas precarias. La noción moderna de *refugiado* implica grupos humanos obligados a huir de sus tierras por acción de terceros, que temen por su vida e integridad y que buscan seguridad física y libertad. Los lucayos del proyecto lascasiano no huyen, sino que los sacan de sus tierras mediante una suerte de *secuestro salvífico* ordenado por el rey. El soberano, quien en principio podría castigar o impedir esos desplazamientos, realizaría el desplazamiento por intermedio de los frailes. Como quien dice, el remedio al mortal desplazamiento de los lucayos sería un desplazamiento “más humano”. Por último, insistimos en que ese humanitarismo nunca está separado de una razón económica colonial.

El argumento lascasiano parte de lo material, pasa por lo espiritual-religioso y regresa a lo material: el trabajo (Gráfico 3). En el marco de una *colonialidad humanitaria*, Las Casas propone una serie de intervenciones sobre la vida (material y espiritual): 1) el rescate de los indios a cargo de los frailes; 2) el refugio, engorde y recuperación hospitalaria del rebaño lucayo; 3) una pneumopolítica o cuidado catequético de la vida espiritual; 4) la subsecuente inserción colonial, o que una vez “recios y gordos [...] y después de bautizados” (MR 32) los indios se pongan a trabajar; y 5) la eventual reubicación de los refugiados en las comunidades agrarias un año después de su bautizo e integración étnica y cultural. Es decir, Las Casas propone para los lucayos primero el rescate humanitario;

luego, una biopolítica hospitalaria para la recuperación de la salud; a continuación, una pneumopolítica salvífica seguida de la sujeción laboral; y, finalmente, el mestizaje que operaría como un dispositivo “igualador” frente a las asimetrías coloniales.



Gráfica 3. Rescate e incorporación colonial de los lucayos.

Según Giorgio Agamben, la modernidad reduce a ciertos seres humanos a *vida nuda* (“nuda vita”): una vida que existiría excluida, fuera de los límites de las categorías éticas y políticas de la vida (“bios”); una vida abandonada y expuesta por una soberanía indiferente a la inclemencia de la muerte. La *vida nuda* corresponde a una vida que habría sido política, pero que fue separada del *bios* y excluida de la acción/protección de la ley.¹⁴ En cierto sentido, la vida de los lucayos ejemplifica la vida desprotegida o *nuda* de la que habla Agamben; una vida despojada de su dimensión política y convertida en una vida precaria que no es reconocida como *bios* por el Estado. Por otra parte, ese abandono o exposición de la vida a la muerte solo ocurre gracias a la inclusión violenta de esa vida en la soberanía expansiva colonial española. En otras palabras, no es que la vida haya sido excluida, desprotegida o descuidada, sino que fue intervenida (*i.e.*, incluida a sangre y fuego) y puesta en riesgo por la misma soberanía que ahora quiere protegerla. Al intentar el rey ampararla hospitalariamente, dejaría de ser técnicamente *vida nuda* para ser vida objeto de la biopolítica. La Casa del Rey representaría entonces un remedio colonial al colonialismo: un intento de inclusión biopolítica y colonial de la vida indígena bajo el *imperium* del soberano. El verdadero remedio consistiría en la remoción de ese poder, en la

14 Agamben presenta como paradigma de esta *vida nuda* al *homo sacer*; aquel que no tiene derechos, ni viola leyes, ni celebra contratos, ni puede acudir al Estado o a los jueces, ni siquiera mediante procurador o representante.

retractación del dominio sobre los otros. Pero Las Casas propone un mejor dominio, un dominio humanitario y, sobre todo, un dominio que cultive los pueblos de cuyo trabajo se llenan los bolsillos de los conquistadores y las arcas del Estado. Creemos que si bien la noción tripartita de Agamben es útil para pensar la relación entre soberanía y biopolítica, ofusca mediante distinciones filológicas las condiciones históricas en las que se produce la vida precaria. La protección soberana que propone Las Casas simplemente sería otra forma de precarización de la vida. El clérigo obviamente entiende que estas gentes en riesgo están expuestas a la violencia y la muerte por culpa de la conquista; su hipótesis, que desarrollará más tarde en los *Ocho tratados* (1552), es que la vida indígena está desprotegida porque el rey, por ignorancia de los hechos, no se ha ocupado de su deber biopolítico, no porque no esté sujeta al poder del imperio soberano. En otras palabras, según Las Casas, la vida indígena no es —nunca habría sido— *nuda* en el sentido de abandonada por la ley, sino simplemente, habría sido desatendida accidentalmente por el soberano. De ahí la necesidad de remedio biopolítico. El lenguaje de los derechos humanos obtura la gramática colonial del proyecto biopolítico. En este sentido es importante atender a ciertas irrupciones espectrales en el “Memorial” o, lo que es lo mismo, a las rupturas asignificativas en las que la violencia colonial retorna y pone en entredicho el amor y el humanitarismo del discurso de la hospitalidad.

Permítasenos presentar un ejemplo del retorno paradójico de la violencia en el discurso del amor. La Casa del Rey no iba a ser solo para lucayos refugiados. Las Casas piensa que también serviría para civilizar a otras poblaciones como los pescadores de las islas de Jardines de la Reina y Jardines del Rey, que son “holgazanes, que no trabajan en hacer labranzas ni en otra cosa” (MR 33) y que pueden ser inducidos al trabajo “moderadamente”. Propone la misma solución civilizadora para los salvajes guanahatabeyes, también pescadores, que vivían aislados en cuevas y no cultivaban ni aceptan el Evangelio, y para los ciboneyes, supuestamente esclavos de los primeros:

que los indios de los Jardines [...] del Rey y [...] de la Reina, [...] que no acostumbran comer sino pescado , [...] que los traigan a la dicha casa [del Rey], y que allí sean tratados de la misma manera y instruidos y recreados, como está dicho de los lucayos, porque [...] son holgazanes, que no trabajan en hacer labranzas ni en otra cosa, sino con pescado

solo se mantienen [...]. Y a éstos hanlos de meter en el ejercicio y trabajo más moderadamente que a otros. [...] Y [...] que [...] lleven a la dicha casa [del Rey... a] unos indios que están dentro en Cuba, en una provincia al cabo della, los cuales son como salvajes, que en ninguna cosa tratan con los de la isla, ni tienen casas, sino están en cuevas continuo, si no es cuando salen a pescar; llámense guanahatabeyes. Otros hay que se llaman çibuneyes, que los indios de la misma isla tienen por sirvientes [...]. Todos éstos conviene traerlos al aprisco de la Santa Madre Iglesia, cuya puerta me parece que será aquella casa [del Rey]. (MR 33)

El rescate de los lucayos y la recogida de los pescadores salvajes señalan la falacia de la *colonialidad humanitaria*. El colonialismo no es restaurable. Nótese que la teleología del *amparo* de los indios se confunde con la de la civilización que los llevaría al “aprisco” de la iglesia y que esta propuesta no es distinta del remedio de la suspensión del trabajo y la recuperación general de la población indígena, pues ambas cosas —el descanso y el rescate— tienen como objetivo ulterior la producción y reproducción de cuerpos para el trabajo:

que mande en aquellas islas [...] suspender todos los indios de todas las islas, que en ninguna cosa sirvan ni trabajen [...] porque siguiendo la mala e pestífera costumbre que los españoles en servirse de los indios tienen, matarán y darán causa a matar y a morir en poco tiempo muchos dellos [...] y el poco tiempo que suspenso estuvieren, lo habrán bien menester para cobrar algunas fuerzas, recreándose, y engordarán, o al menos arreciarán algo, *para de que los vuelvan al trabajo, y que lo puedan sufrir*; y que se les dé de comer. (MR 23)

La vida rescatada de las garras del trabajo inhumano y de la muerte requería del engorde y el descanso; pero después de la acción humanitaria seguía —no nos llamemos a equívocos— el regreso al trabajo. Respecto de la población en general Las Casas quiere que “*se les dé de comer*” y que descansen “para cobrar algunas fuerzas, recreándose, y *engordarán*, [...] para de que los vuelvan al trabajo, y que lo puedan sufrir” (MR 23); en cuanto a los lucayos, guanahatabeyes y çibuneyes pide que al final “los religiosos [de la Casa del Rey] les hagan moderadamente trabajar” (32), etc. El sustento y el ocio están subordinados al negocio. Como señala Foucault, “se trata de la preservación, del mantenimiento y de la conservación, de ‘la fuerza de trabajo’” pues el problema “conciérne [...] a los efectos económico-políticos de la acumulación de hombres” (“La política de la salud” 332). El no *dejar*

morir de Las Casas sigue siendo una política colonial y su argumento, principalmente económico: salvar la vida para apropiarla, solo que con caridad y bajo un orden comunitario y bien regido.

La Corona respondió al pedido de amparo de los lucayos en las “Instrucciones dadas a los jerónimos” para el gobierno de las Indias, ordenando la suspensión temporal de los desplazamientos (IJ 350). Sin embargo, la demanda de mano de obra contradiría cualquier remedio para la devastación de la vida precaria. De hecho, el propio Las Casas en su “Memorial acerca del gobierno de los Indios” presentado en el Consejo de Indias por Reginaldo Montesinos en diciembre de 1517, se desdice del refugio de lucayos y propone desplazamientos condicionados, permitiendo que cualquier vecino de las islas de La Española, Cuba, San Juan y Jamaica que “quisiere traer yndios de otras partes a las dichas yslas, los pueda traer con esta condición: que dentro de seis meses los haga casar a ley y bendición y en cada seys casas ponga un padre de familia, y se sirva dellos segund que dicho es de los otros padres de familia e caçiques” (MGI dlxv). Las Casas sabía muy bien que “traer indios” era un eufemismo para asolar otras islas, secuestrar gente y llevarla por la fuerza al sistema de explotación. En 1517, el colonialismo remedial de Las Casas se hará casi remedialismo cínico. Una fachada humanitarista para la práctica horrenda de los desplazamientos. Mientras que en 1516 Las Casas quería para los desplazados un año de recuperación, engorde y adoctrinamiento antes de su incorporación en las comunidades, en 1517, propondrá ponerlos a trabajar de forma inmediata.

4. El remedio más amargo. La esclavitud en favor de los indios

“el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas”.

(Jorge Luis Borges, “El atroz redentor Lazarus Morell” 295)

Debemos referirnos al controvertido y mil veces citado undécimo remedio del “Memorial” de 1516 —que le sirvió a Jorge Luis Borges para burlarse del humanitarismo y agradecerle a Las Casas,

en un mismo párrafo, el tango y el candombe, el verbo *linchar*, el “moreno que asesinó a Martín Fierro” y la rumba “El manicero”—. En efecto, en el “Memorial de remedios” de 1516, Las Casas sugirió que el rey cambiara sus propios indios, los que tenía repartidos, por esclavos negros. El rey era parte del negocio no solo por los impuestos a la producción de los repartimientos, sino también porque él mismo tenía indios repartidos para la explotación de sus minas y la obtención directa y para sí de los réditos del trabajo indígena. Un agente del rey se encargaba del día a día de la operación colonial de manera que el soberano solo veía el lado metálico de su empresa indiana. Estos indios, según Las Casas, eran explotados más que otros, precisamente por ser del rey. El clérigo propone que en lugar de tener indios repartidos o para sí (“indios señalados”), el rey tenga veinte negros en cada comunidad minera:

Que Su Alteza no tenga indios señalados [...] en las comunidades ni parte alguna, porque no haya ocasión de corromperse, porque alegando muchos el servicio de Su Alteza, [...] ternán buen achaque para hacer que se trabajen más los indios [...]; pero que en lugar de los indios que había de tener [en] las dichas comunidades, sustente Su Alteza en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas, [...] y será muy mayor servicio para Su Alteza y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que [...] teniendo doblados [los] indios. (MR 27-28)

Además, respondiendo a la gran mortandad indígena en las minas, Las Casas pide que “porque no maten los que quedan”, el rey sustraiga a los indios del repartimiento minero dándoles contentillo a los encomenderos con licencias para comerciar y “merçedes de que puedan tener esclavos negros y blancos [...] de Castilla, y [...] hacer ingenios de azúcar [...] y coger oro” (MR 36). Los esclavos “negros de Castilla” eran los ladinos o criados en España, y los esclavos blancos eran los moros del norte de África. Ciertamente, Las Casas no podía atisbar la trata de esclavos desde África ni la esclavitud a gran escala que se dio en el Caribe y de la cual, obviamente, no es responsable. Según Eyda Merediz y Verónica Salles-Reese, quienes recogen la hipótesis de Isacio Pérez Fernández,¹⁵ Las Casas refleja-

¹⁵ Para una discusión sobre la esclavitud africana en Las Casas, ver Eyda M. Merediz y Verónica Salles-Reese (“Addressing” 177-86) e Isacio Pérez-Fernández OP (*Bartolomé de las Casas y Fray Bartolomé*).

ba “una práctica esclavista transatlántica que se venía dando desde 1501”, así como la realidad de la sustitución laboral del indio acometida por los encomenderos ante su extinción; específicamente sugería “la importación a América de esclavos africanos (blancos y negros) de Castilla (conocidos como ladinos)” y no negros del África o bozales. Su petición al rey “era similar a otras que hacían numerosos funcionarios, vecinos y miembros de órdenes religiosas” (“Addressing” 179-80). Frente a la común acusación que se hace a Las Casas de haber introducido la esclavitud africana en América (de la que se hace eco Borges y que tiene una importante tradición desde el siglo XVIII),¹⁶ debe aclararse que desde 1501 el rey Fernando instruyó al gobernador Nicolás de Ovando y autorizó el paso a las Indias de esclavos negros criados entre españoles; y que en 1503 el mismo Ovando le pidió al rey que detuviera la importación de esclavos negros, porque constituían una muy mala influencia para los indios, escapaban y no podían ser recapturados, todo lo cual sugiere la abundancia de esclavos negros en la isla (Adorno, *Polemics* 64-65; Lucena Salmoral, *Leyes para esclavos* 138).¹⁷ Cabe anotar que el rey hizo caso omiso del pedido de Ovando y “en enero de 1505 envió 17 esclavos negros a La Española para emplearlos en la minería aurífera” (Lucena Salmoral, *Leyes* 138); Ovando cambió de opinión poco después y pidió al rey el envío de más esclavos que debían trabajar en las minas en cuadrillas, dirigidos por mayordomos. Las instrucciones a Diego Colón de 1509 también autorizaron el envío a las Indias de negros esclavos siempre que fueran cristianos. En 1510 se importaron al menos 136 esclavos y la trata “continuó sin interrupción hasta la muerte del rey Fernando en 1516” (138-39). La propuesta de Las Casas ciertamente no era novedosa, ni fue él quien introdujo la esclavitud negra en América, pero si propuso reiteradamente que se dieran más licencias para el trato; no una,

16 Merediz y Salles-Reese, citando a Pérez Fernández, indican que “la leyenda de Las Casas como promotor de la trata de esclavos fue inventada en Europa por intelectuales blancos de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII”, principalmente Cornelius De Paw, Guillaume-Thomas Raynal, Georges-Louis Leclerc Buffon y Willam Robertson. También Fernández Navarrete en el siglo XIX afirmó que “Casas por aliviar a los indios, autorizó y estableció el tráfico de los negros para las islas del Nuevo Mundo como si estos no fuesen racionales” (“Addressing” 180).

17 Adorno indica que cuando Las Casas propone la esclavitud de los negros, ya hacía más de una década que esta era una realidad en La Española (*Polemics* 64).

ni dos, ni tres, sino muchas veces; siempre pensando, como señaló Borges, en el agotamiento de los indios en los “infiernos de las minas de oro antillanas”.

En defensa del defensor de los indios, y siguiendo los pasos de Pérez Fernández, Adorno señala que el clérigo se refería a una noción de “esclavitud justa” (*i.e.*, acaecida por captura en guerra legítima), y que proponía un número limitado de estos esclavos para la minería. Los esclavos no serían, dice Adorno, los definidos como tales por su condición de inferioridad (*à la* Aristóteles), sino los tomados en las guerras contra el islam (64-66).¹⁸ Esta defensa sigue la que intentó *a posteriori* el propio Las Casas al reflexionar sobre sus propuestas tempranas de esclavitud en la *Historia de las Indias*, donde dice que “averiguó ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, [y que] no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran *justamente cautivos*” (3:474). Adorno retrotrae de la *Historia* la explicación sobre a qué esclavos se refería Las Casas en 1516 y dice que el fraile se enteró en la década de 1550, leyendo a Eanes de Zurara y a João de Barros, que los esclavos negros vendidos por los portugueses no habían sido obtenidos por guerra justa, sino por las bulas papales de 1452, 1455 y 1456, que “extendieron las guerras contra el islam a todos los pueblos paganos y autorizaron su correspondiente esclavitud”; esas Bulas fueron reiteradas por Alejandro VI en 1493 (*Polemics* 67; traducción nuestra). Pero en 1516 brillan por su ausencia las “aclaraciones” jurídicas sobre la esclavitud que aparecen en la *Historia de las Indias*.

En su *Historia*, Las Casas también se excusará diciendo que los encomenderos le habían prometido liberar a los indios a cambio de “licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos” y que por ello “dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos, de esclavos negros, porque con ellos se sustentarían en la tierra y dejarían libres los indios” (3:371). Disentimos de la lectura de Adorno sobre la limitación de

18 Sobre el debate acerca de la esclavitud natural de los indios que se dio en Valladolid y la posición lascasiana al respecto, puede consultarse Pagden (*La caída*), Adorno (“Los debates”), Jáuregui y Restrepo (“War Theory”) y Solodkow (“The Rethoric”).

la propuesta de 1516 (Polemics 65). En primer lugar, el “Memorial de remedios” limita solamente el número de esclavos negros del rey a veinte en cada comunidad, pero en lo que toca a los repartimientos mineros, simplemente habla de mercedes para traer esclavos, sin referirse al número. En segundo lugar, si leemos la versión de los hechos de la *Historia*, parece que Las Casas no está refiriéndose explícitamente al memorial de 1516 y, en todo caso, el supuesto límite de doce esclavos al que se refiere, sería por vecino encomendero y no para toda la isla. Por último, es importante detenerse en el cálculo no explicado sobre el rendimiento del trabajo de los esclavos negros en comparación con el de los indios: dice el clérigo que “se cogerá mucho más oro [con los negros] que [...] teniendo doblados [los]indios” (MR 28).

En cualquier caso, esta no fue una propuesta aislada o desatendida. El memorial atribuido a Las Casas y Reginaldo Montesinos, y leído por este último ante el Consejo de Indias en Valladolid el 11 de diciembre de 1517, solicitó al rey que diera licencias para que los padres de familia pudieran “llevar a las Yndias esclavos”, hombres y mujeres, en parejas, para su reproducción. Estos padres de familia serían labradores, cristianos viejos y cabezas de las comunidades mixtas, a cargo de seis indios casados y sus respectivas familias. En otras palabras, la esclavitud de los negros serviría para *hacer vivir* a los indios y reproducir tanto el rebaño indígena como a los propios esclavos; y con ambas reproducciones, aumentar la mano de obra (véase cap. V §3). Respecto del trato de los esclavos, Las Casas y Montesinos básicamente se desentienden: “De los esclavos se sirvan los señores *como quisieren, conforme a sus conçiencias*” (MGI dlxv). El “Memorial” formulaba la sujeción y el desamparo de una cuasi *vida nuda*, abandonada por el Estado y únicamente amparada por la conciencia.

En la “Réplica a los vecinos” o respuesta de Las Casas de enero de 1518, dirigida al obispo Juan Rodríguez de Fonseca y escrita en el contexto de la polémica con los vecinos de La Española sobre los remedios, Las Casas propuso la esclavitud de ocho mil indios caribes y su entrega a los vecinos, que pagarían el costo de su captura (cap. V §5). Y respecto de las mencionadas licencias para tener esclavos, reitera: “han de dar sus altezas largamente licencia para poder llevar esclavos negros, *cada uno cuántos [sic] quisiere*” (en

Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:417). Nótese que aquí no solo no se habla de límites en número, sino que también se propone explícitamente la *mano larga* del rey en la merced de autorizaciones para la importación ilimitada: “cada uno cuantos quisiere”.

En dos memoriales posteriores “Memorial de remedios para las Indias” (1518) y “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519), Las Casas insiste en el remedio de la esclavitud de los negros. En el “Memorial de remedios” de 1518, avanza la idea de que el rey permita, a quien quiera hacer un ingenio, la importación de hasta veinte esclavos, una suerte de incentivo para la producción azucarera (MR II 53). Luego, en el “Memorial de remedios para Tierra Firme”, propone otorgar licencias de importación de hasta quince esclavos a las personas que puedan “prestar dineros para los gastos” de ejecución de los remedios. Con este incentivo los vecinos estarían dispuestos a prestar al rey “mil y dos mil castellanos y quinientos” (MTF 60). Asimismo, cuando en 1519 Las Casas se asocia con Diego Colón para proponer un proyecto de colonización de Tierra Firme, pide licencia para llevar para sí treinta esclavos y quinientos para los vecinos. En agosto de ese mismo año hace otra propuesta, también para Tierra Firme y sin participación de Diego Colón, en la que vuelve a solicitar licencias para llevar hasta cinco mil esclavos. Y en las capitulaciones con el rey de 1520 para la colonización de la costa venezolana obtendrá licencia de importación de hasta quinientos esclavos negros (cap. VI §4). Resumiendo, entre 1516 y 1520, Las Casas propuso ocho veces que se permitiera la importación de esclavos negros a las Indias, pasando de la importación de veinte esclavos para reemplazar los indios del rey y unas licencias para los vecinos (1516), a las licencias para importar esclavos hombres y mujeres en parejas, sin otro límite de trato que la conciencia de sus dueños (1517). Siguió sus planes de licencias ilimitadas (1518), de promoción y patrocinio de la esclavitud (1519) y de permisos a los colonos de importación de esclavos a Tierra Firme (1519-1520). Todo esto, aderezado con el horror de la plena justificación de la esclavitud de los caribes. Podemos entender la racionalidad biopolítica de semejante collar de propuestas esclavistas. El propio Las Casas la explicita una y otra vez: impedir que los indios que quedaban murieran. Pero bien miradas, estas propuestas tienen que ver no tanto con la muerte de los indios, como

con la extinción de la fuerza de trabajo y el desorden económico que introducía la muerte en el sistema de explotación. Un momento ilustrativo de esta lógica lo hallamos en el “Memorial acerca del gobierno” (1517), que propone el reemplazo de la población nativa casi extinta con labriegos españoles a cargo de familias indígenas. En ese memorial se contempla que si algún encomendero quiere conservar o continuar con indios encomendados, pueda pedirlo a los visitadores: si alguno “quiere tener los yndios [...] los visitadores disponen de ponellos segund la ynstrucción [...] que se los dexaran con tanto que den fianças [...] y si] alguno se le muriere, *será obligado a dar un esclavo por él*” (MGI dlxiii). Nótese que el remedio frente a la muerte es la obligación de dar un esclavo, es decir, reemplazar la mano de obra. No se puede perder la vida-trabajo y, si se pierde, debe reemplazarse con otra vida-trabajo.

En otras palabras, no se trata de la tragedia dolorosa de miles y miles de muertes prematuras, cada una en sí una pérdida única e irrecuperable. Ese sería el gesto ético profundo de quien reconoce la individualización de la pérdida no intercambiable que sobreviene con la muerte. Las Casas, en cambio, parece responder a la reducción de la población indígena y no a la muerte en sí. Al fin y al cabo, las poblaciones no nacen ni mueren, sino que crecen, se sostienen o entran en declive. Ese lenguaje supone abstraer la vida y también la muerte mediante mediciones y lecturas globales, como cuando se dice que la tierra *se despobló* o que *se debe poblar*. La frase de Kurt Tucholsky, erróneamente atribuida a Joseph Stalin, que sostiene que “si un hombre muere de hambre es una tragedia, pero si mueren millones, es una estadística”¹⁹, contrapone precisamente dos formas de concebir la muerte: la trágica-ética y la abstracta-demográfica. La esclavitud de los negros no reemplaza cientos de miles de individuos indígenas muertos de agotamiento y de hambre ni atiende cientos de miles de tragedias; lo que sí hace es reemplazar una población trabajadora en declive o extinta con otra población; en últimas, se trata de suplir mano de obra y, no olvidemos —Las Casas nunca lo hace—, las rentas del rey. Nada más.

19 La frase de Stalin es apócrifa; pertenece en realidad a Kurt Tucholsky, quien a su vez la puso en boca de un diplomático francés: “The death of one human being is a catastrophe. A hundred thousand dead—that’s a statistics” (en Ferguson 35).

Las Casas repetiría su propuesta esclavista al menos tres veces más, en 1531, 1542 y 1543; empero, “parece haber cambiado de opinión tras un viaje a Lisboa en 1547” (Merediz y Salles Reese, “The Caribbean” 236) y en su *Historia de las Indias*, como dijimos, alega que hacia 1517 o 1518 los vecinos le hicieron creer que ellos liberarían a los indios, si el rey les autorizaba traer esclavos: “que si [Las Casas] les traía licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos, [...] dejarían libres los indios” (3:371)²⁰; y que en todo caso, por entonces, él no sabía “la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos”; pero que cuando lo advirtió o “cayó en ello”, se opuso y consideró tan tiránica e injusta la esclavitud de los negros como la servidumbre de los indios (3:371). Pero lo cierto es que, a pedido de Las Casas y otros, el Consejo de Indias determinó “que debía darse licencia para que se pudiesen llevar cuatro mil [negros...], para las cuatro islas” (3:474). Según Lavallé, la autorización del Consejo excedió lo solicitado por Las Casas y marcó el inicio de la trata de esclavos negros para el remplazo de la mano de obra indígena (82). De manera conservadora se estima que, durante el siglo XVI, se importaron aproximadamente setenta y cinco mil esclavos negros a las posesiones españolas en el Nuevo Mundo (Lucena Salmoral, *Leyes para esclavos* 133). Este número no da cuenta de la tragedia, sino de la estadística, y no incluye los muertos en las guerras de captura ni en el horrendo paso del Atlántico que conmovió tan profundamente al historiador C.R.L. James. Las Casas ciertamente en su *Historia* se desdice de su remedio undécimo y condena los horrores del “injusto cautiverio de los negros [...] tan injusto [...] como el de los indios”, y anota que aunque su propuesta había sido un error, estaba seguro de que Dios en el “juicio divino” no se lo perdonaría: “no estuvo cierto [el clérigo Las Casas] que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino” (*HI* 3:474).

La propuesta de la esclavitud de los negros del “Memorial” representa otra de esas instancias en las que el proyecto lascasiano enfrenta sus límites coloniales. El “Memorial” busca reformar el

20 Los vecinos enriquecidos con el trabajo de los indios “prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que si les traía o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad” (*HI* 3:474).

colonialismo, volverlo humanitario y evangélico, y hacer de un sistema colonial una utopía biopolítica. Lo paradójico de ese proyecto es, primero, que imagina a un mismo tiempo la vida, la salud y el sustento de los indios y su explotación colonial; y segundo, que incluye marginalmente la esclavitud de los negros como una suerte de remedio subsidiario de esa extinción. Como Marx indicaba la “acumulación de la miseria, y el tormento del trabajo, [y] la esclavitud” son “condiciones necesarias” para la acumulación del capital (*Capital* 799). En 1516, el *hacer vivir* no es otra cosa que un colonialismo que busca y no encuentra un remedio para sí mismo. La propuesta lascasiana apenas logra inmunizarse mediante un humanitarismo remedial, fundamentalmente discursivo, que se convertirá en la lengua del Imperio y, hasta cierto, punto también en el lenguaje despolitizado de los derechos humanos hoy. Las comunidades agrarias y mineras de Las Casas eran un sueño biopolítico en medio de una pesadilla colonial; un intento humanitario e ingenuo de domar la acumulación originaria violenta. En términos marxistas, Las Casas quería preservar la vida indígena de la extinción y prolongarla para su explotación, reemplazando al lobo colonial que devoraba el rebaño (la encomienda) por un sistema humanitario que alargaría su vida, tal como lo haría un vampiro (las nuevas comunidades).

El humanitarismo era simplemente el lenguaje con el que se velaba la lógica de acumulación y explotación que organizaba la economía política colonial. Las propuestas lascasianas en favor de la esclavitud entre 1516 y 1520 evidencian las contradicciones internas del humanitarismo. Pero en términos biopolíticos, no hay contradicción alguna. Recordemos que la biopolítica colonial no solo implica el poder de *hacer vivir*, sino también el poder de *dejar morir*; en este caso, el poder de abandonar algunas vidas a la muerte en las minas. La esclavitud en Las Casas fue un remedio biopolítico, uno que sustituiría el dolor de unos por el dolor de otros; la vida de unos, por la vida de otros. Por supuesto, en 1516 casi no hay vida indígena que salvar y, dada la virtual extinción de los indios, la fórmula real se volvió necropolítica: el reemplazo de la mano de obra indígena agotada con un flujo constante de vida prescindible proporcionada por el desplazamiento forzado de indios de otras islas y por la trata atlántica de esclavos. Las Casas se dio cuenta de esto en 1545 y, entonces, ya nunca más estuvo seguro de merecer la infinita gracia y el perdón de Dios.

Capítulo IV

El Hospital del Rey (1516) y el problema colonial de la salud

“Para los enfermos haya una [...] enfermería grande cuadrada: [...] y algo apartada de ellas, en que en el cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas, y en medio del patio una capillita cubierta, abierta por los dos lados, en que haya un altar [...] donde se diga Misa, y la puedan oír los enfermos, y a las otras dos salas de cabeza y pies sean para el Mayordomo, y Despensero de los dichos enfermos, y para tener las oficinas necesarias a la enfermería [...]; y se salarie Boticario, Médico, y Cirujano que los visite, y cure los enfermos”.

(Vasco de Quiroga, *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales* 25, 26)

La biopolítica se traduce en una serie de cálculos, manejos e intervenciones globales para modificar, mejorar, asegurar y prolongar la vida de ciertas poblaciones. Este capítulo examina el tratamiento lascasiano de las nociones de *salud* y *enfermedad* y, en particular, su propuesta del hospital como herramienta política y económica de intervención de la vida de la población indígena. Salud y enfermedad son estados relativos al bienestar o malestar del cuerpo que nos conciernen a todos de manera personal y casi íntima; tienen que ver —como la sexualidad o la alimentación— con la regeneración, el declive y el fin de nuestro cuerpo. Pero desde otro punto de vista, el de una población y su organización política, la salud y la enfermedad son asuntos generales, cuya formulación misma requiere un desentendimiento respecto del individuo y una cierta indiferencia frente a lo íntimo. Hablamos de una medicina que no

examina la lesión o dolencia de pacientes, sino la salud de la población: una medicina pública que tiene más en común con la política y que lucha contra la muerte o la enfermedad como problemas sociales y económicos.

En los anteriores capítulos señalamos cómo Las Casas supone en el “Memorial de remedios” de 1516 que la vida de la población es responsabilidad del soberano y asigna al rey un deber de rescate y una ratio gubernativa biopolítica: la intervención de las formas de vida de la población indígena para su salvación temporal y sobrenatural, su transformación civilizatoria y su explotación humanitaria. Una de esas intervenciones será la política sanitaria por la que “la salud y el bienestar físico de la población en general, se convierten en objetivos esenciales del poder político” (Foucault, “La política de la salud” 330-31). Entre estas políticas, encontraremos el hospital. Las Casas propone una serie de hospitales cruciformes para los naturales: un verdadero sistema de salud para recuperar la vida de los indios enfermos y en declive. Dicha propuesta cita hasta cierto punto la retórica de la caridad hospitalaria premoderna, pero su racionalidad es, sostendremos, biopolítica. El hospital de Las Casas es concebido como un instrumento de gobierno para contrarrestar el problema demográfico y multiplicar la población, y contrasta con la precariedad hospitalaria mayormente caritativa de los hospitales de la época en las Antillas en dos sentidos: su dedicación a la salud (no a la caridad) y su naturaleza política (instrumento de gobierno). Su forma en cruz confunde y sigue confundiendo a muchos lectores de Las Casas. Ese diseño no es simplemente simbólico, sino que sigue cierta lógica médico-sanitaria renacentista.

1. El rey médico y la soberanía sanitaria

El Estado debe ocuparse de conservar la *gente*, repoblar la tierra y ganarle a la muerte; es decir, ocuparse del gobierno de la vida. Resulta notable en el texto lascasiano la emergencia de la categoría de *población* como fuente de riqueza pública y como campo de intervención gubernativa. Nótese que Las Casas usa las palabras *gente* e *indios* y habla de islas “despobladas” para referirse a la *población* o, más exactamente, a la desolación y extinción de la

vida en su dimensión colectiva.¹ Según Foucault, a las dos grandes funciones del poder soberano en el Medioevo —hacer la guerra y mantener la paz, por un lado, y hacer justicia por el otro—, “se añade desde finales de la Edad Media la del mantenimiento del orden y la organización del incremento de la riqueza”. Más tarde, en “el siglo XVIII, aparece —dice el filósofo— una nueva función: la reorganización de la sociedad como medio de bienestar físico, de salud óptima y de longevidad” (“La política de la salud” 331). Una de las hipótesis centrales de este libro es que esta nueva función gubernativa y biopolítica es anterior al siglo XVIII y que ya está en la propuesta de gobierno colonial de las Antillas que hace Las Casas a comienzos del siglo XVI. Para el clérigo, el soberano ya no solo detenta el poder de la espada y el deber de la justicia, sino también el poder de gobierno y el deber de procurar el bienestar físico de la *gente*. El rey, además de juez y magistrado, es administrador del reino, cultivador de la vida de la población, promotor de su reproducción, guardián de la salud pública y adalid de la lucha contra la muerte. El poder del soberano es —o debería ser— biopoder.

Desde la Edad Media, en Inglaterra y Francia se pensó que la mano del rey tenía un toque terapéutico milagroso o poder taumáturgico.² En el Renacimiento es común la analogía organicista de cuño medieval que compara al Estado con el cuerpo y al príncipe con un médico. Así lo hace por ejemplo Erasmo en su *Institutio Principis Christiani* de 1516, donde sentencia: “Princeps quid aliud est quam medicus republicae” [“¿Qué otra cosa es el príncipe sino el médico de la República?”] (147). Erasmo enumera las virtudes del médico, extendiéndolas al príncipe:

1 En el siglo XVI la palabra *población* se refiere a pueblo, poblado o villa y *poblar*, a fundar pueblos; si bien, también se usa *despoblar* para referirse a la acción de desolar y reducir la vida humana en su dimensión colectiva: “despoblarse, quedar sin gente que le habite” (Covarrubias 462, 874). Véase nuestra Introducción §3.

2 Dice Bloch que en “los reyes eran considerados [...] personajes sagrados; [...] y se los tenía por taumaturgos. Durante siglos, los reyes de Francia y los de Inglaterra ‘tocaron las escrófulas’ [...] y pretendían curar a los enfermos afectados por este mal, mediante el solo contacto de sus manos” (82). “Francia e Inglaterra por igual contaron con *reyes médicos*, y en cuanto a la realeza maravillosa y sagrada, ella fue común a todo la Europa occidental” (86). Sin embargo, no tenemos noticias de que algo similar sucediera en España.

A un médico se le exigen sobre todo tres cualidades. La primera, que domine el arte de la medicina y que conozca la resistencia de los cuerpos y la virulencia de las enfermedades y qué debe prescribir para cada mal. La segunda, que sea hombre de fiar no mirando otra cosa que la salud del enfermo, pues a muchos la ambición o el deseo de lucro los condujo a administrar un veneno como remedio curativo. La tercera, que tenga el cuidado y celo necesarios. *Estas mismas cualidades deben sobresalir aún más en un príncipe.* (79)

Erasmo afirma que la principal medicina del príncipe es la ley efectiva y sabia (“Promulgación y reforma de las leyes” 125 y ss.).³ En las letras arbitristas se reitera la concepción erasmista e imaginaria del rey como *médico universal* cuyo poder, siendo extensión del divino, podía y debía remediar los males de sus súbditos. Más tarde, incluso la crisis del Barroco fue interpretada acudiendo a la metáfora de la enfermedad y del rey como médico de la república. José Antonio Maravall ha estudiado la recurrencia del tropo político de la enfermedad del reino y del rey médico en el siglo XVII:

Cellorigo hace observar que a la cura y remedio del reino, “el Príncipe ha de acudir como médico, a quien es comparado el Rey” y también Sancho de Moncada lo llama así y le exhorta a ser “excelente médico”. Esa metáfora médica [...] deriva de las concepciones organicistas básicas que rigen en la época [...]. Pérez de Herrera escribirá una obra bajo el título [de ...] *remedios* en donde habla de la “curación del cuerpo de la república” [...]. También Jerónimo de Zeballos compara al príncipe con el médico que cuida la salud de la república. (163-64)

Las analogías organicistas entre el Estado y el cuerpo y las metáforas de la ley remedio y del rey médico —reiteradas hasta la saciedad en los siglos XVI y XVII— no plantean necesariamente un cálculo económico práctico que vincule la gobernabilidad con la promoción de la vida y la salud de la población. La concepción de Erasmo sobre el príncipe es una variación humanista del viejo paradigma de la soberanía y de un rey gobernante, legislador y magistrado, que aún ostenta el poder de *quitar la vida o dejar vivir*, solo que —y aquí el giro gubernativo— con la responsabilidad de salvaguardar y promover el bien público. Erasmo hacía un llamado

3 Sobre el pensamiento erasmista en España, véase el tratado *Erasmo y España* de Marcel Bataillon.

ético al príncipe no solo a *dejar vivir*, sino también a procurar la felicidad de sus súbditos. La base de tal racionalidad política es tanto ética como tautológica: el príncipe debe encargarse de la felicidad social mediante leyes buenas, porque dicha bondad legislativa es precisamente lo que hace a un príncipe bueno y virtuoso, en lugar de un tirano (*tyrannus in regimine*). Recordemos que la tiranía es la antítesis de la *Utopía* de Moro, “uno de los males que su imaginaria república pretende erradicar”, esto es, *remediar* como si de una enfermedad del cuerpo se tratara (Fenlon 453-76). Las Casas, por su parte, traduce el precepto de Erasmo en una serie de políticas prácticas modernas basadas en un cálculo económico: no hay reino, riqueza o poder sin población. Este es el primer y más importante principio del poder político. El rey necesita de los indios y por tanto es responsable de su vida y salud. Las Casas quiere leyes justas y, como Moro o Erasmo, un príncipe benefactor; pero en lugar de avanzar la noción abstracta de *felicidad* se refiere concretamente a la protección legal y al cultivo administrativo de la vida de la población trabajadora, de la cual depende la prosperidad de la república. Por supuesto que, dada la catástrofe demográfica acaecida entre 1503 y 1516 en las Antillas, el exterminio de la *gente* es prácticamente un *fait accompli* y cualquier remedio, tardío. Los remedios de Las Casas están signados tanto por el reconocimiento de esta catástrofe como por la urgencia de un buen gobierno de la vida: la propuesta de una soberanía biopolítica restauradora de la población. Las Casas se niega a reconocer como definitivo el triunfo de la muerte y quiere que el rey remedie este mal.

En todo caso, es importante reiterar que cuando analizamos la idea de *remedio* que informa el “Memorial”, no nos referimos ni al poder taumatúrgico mágico-religioso ni a las concepciones de un rey médico que opera mediante leyes medicina, sino a la emergencia de un poder y un discurso propiamente biopolítico de cultivo y gestión de la vida que Foucault identifica con la Ilustración y el siglo XVIII, pero que, como hemos dicho, tiene manifestaciones anteriores. Mientras que la discusión de Moro y los arbitristas versa sobre una suerte de poética y ética de la soberanía, en Las Casas se articula con la catástrofe del presente.

Para Las Casas, el poder soberano se constituye como soberanía del *hacer vivir* y la razón gubernativa consistirá en intervenir la

vida agónica de los otros y *no dejarlos morir*. Esto supone el *remedio hospitalario*, es decir, el despliegue de la máquina sanitaria para restaurar la salud y la vida indígena y, en últimas, para salvaguardar la fuerza de trabajo, el sistema colonial y el reino. Pero en 1516 el asunto de la protección o restauración de la salud y vida indígena no es aún un tema de Estado, como evidencia la indiferencia política del obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, con su “¿qué se me da a mí y qué se le da al Rey?” la muerte de “siete mil niños en tres meses” (cap. I §6). Unas décadas más tarde, será la Corona misma la que reclame para sí el poder-deber del cuidado de la salud y la administración de hospitales. En otras palabras, en el siglo XVI el soberano pasará del “qué se me da a mí” la vida del indio, al reclamo exclusivo de la prerrogativa de su amparo hospitalario, no sin conflictos con otros agentes como la Iglesia y los patronos privados.⁴ Incluso veremos surgir propuestas para la reducción y gobierno de los indios y reemplazo de las encomiendas, como los hospitales-pueblos de Santa Fe de Vasco de Quiroga, que evidentemente incorporan el ideario biopolítico lascasiano, aunque tamizado por el discurso humanitario de protección cristiana de los miserables.⁵

2. Precariedad hospitalaria y tradición caritativa

Entre los varios remedios hospitalarios del “Memorial” están, por un lado, el rescate humanitario y la recuperación de la población lucaya en peligro y, por otro, la construcción de un hospital para indios en cada villa llamado Hospital del Rey. En ambas propuestas veremos lo que Foucault llamó, una *nosopolítica*, es decir, una conciencia temprana de la dimensión política y económica de la salud de la población, cuya enfermedad y muerte constituyen

4 Sobre este particular, y el conflicto que originó con el emperador el Hospital de Nuestra Señora fundado por Hernando Cortés en México, véase Jáuregui y Solodkow (“El hospital de Hernando Cortés”).

5 Contrariamente al consenso académico que vincula a Vasco de Quiroga con Tomás Moro (por ejemplo, Silvio Zavala, Josefina Muriel y Adriano Jacobo Abarca), la inspiración primordial para los pueblos-hospitales proviene de Bartolomé de las Casas. Pero el aura y prestigio académico de Moro hacía inteligible políticamente a Quiroga como acaso no podía el “Memorial de remedios” inédito de 1516, cuyas propuestas, sin embargo, fueron ampliamente conocidas por entonces.

amenazas para el reino.⁶ Los remedios hospitalarios explícitamente buscan proteger la vida biológica de la población y elevar la salud en beneficio de la república mediante estrategias colectivas de atención médica y no simplemente caritativa.

La construcción de varios hospitales para indios propuesta por Las Casas —aunque irrealizada en ese momento—, llamó la atención de la Corona y llegó a constituir una práctica gubernativa común del Imperio español, especialmente a partir de 1541 cuando se ordenó la fundación de hospitales en “todos los pueblos de Españoles e Indios” bajo el gobierno de los “Virreyes, Audiencias y Gobernadores” para la curación de “los pobres enfermos” y el ejercicio de “la caridad cristiana” (Sáez 71). Desde la Edad Media, la mayoría de los hospitales se dedicaba al ejercicio de la caridad y la hospitalidad y no a la medicina. Si pudiéramos entrevistar a un funcionario de esos hospitales y le preguntáramos: “¿Señor, usted qué hace?”, la respuesta probablemente sería: “Yo doy amparo a los desamparados y ayudo al bien morir”.⁷ La transición de un modelo caritativo religioso a un modelo sanitario ocurre lentamente.

Según Mercedes Gallent, la historiografía sobre la consolidación del hospital médico distingue cuatro etapas: 1) hasta el siglo XII predomina una hospitalidad monástica basada en la liturgia de la caridad y ejemplificada en la regla de san Benito, que atiende indistintamente a “enfermos, pobres, viajeros o peregrinos”. Aunque en el *hospitium* o *xenodochium* de los centros monásticos se estudiaban los fármacos y se recogían tradiciones y conocimientos médicos an-

6 Hablando de la emergencia de la política de la salud del siglo XVIII, Foucault introduce la noción de *nosopolítica* para indicar una suerte de conciencia por parte de la comunidad de que la salud y la enfermedad son problemas políticos y económicos que deben resolverse mediante decisiones globales o de conjunto (“La política de la salud” 328-29). En el texto de Las Casas encontramos las dos características de la *nosopolítica*, *i.e.*, la conciencia autorreflexiva de las dimensiones sociales y económicas de la enfermedad, por una parte, y las estrategias “globales” frente a la salud/enfermedad o políticas públicas de salud colectiva, por otra. Foucault se equivoca en la periodización de esta conciencia, que es anterior al siglo XVIII. En las Leyes de Burgos, en la propuesta de Las Casas e incluso en las subsecuentes instrucciones de la Corona a los jerónimos para el gobierno de las Indias (IJ), vemos una conciencia autorreflexiva de que la salud o enfermedad de la población indígena es un asunto que requiere estrategias colectivas.

7 Foucault de manera sintética dice que el “hospital era un lugar para ir a morir” (“La incorporación del hospital” 23).

tiguos, así como algunos saberes prácticos de atención de los enfermos, la medicina propiamente dicha y “el médico aún no era[n] parte del hospital”; 2) desde comienzos del siglo XII las restricciones impuestas por la Iglesia al monopolio didáctico-monástico o ejercicio de la medicina por los monjes marcaron un período que va desde entonces hasta inicios de siglo XIV, y que estuvo dominado por la medicina escolástica, el aumento de las fundaciones hospitalarias laicas o eclesiásticas y una progresiva secularización de la medicina. Durante este período “se promulgaron y fijaron los estatutos hospitalarios que regulaban y delimitaban detenidamente su organización, disciplina, etc.”; 3) desde el segundo cuarto del siglo XIV hasta mediados del XV se asiste a la consolidación de la progresiva secularización de los hospitales y las profesiones médicas, así como a los comienzos de lo que sería una moderna conciencia social de la salud pública y de la distinción fundamental entre enfermos y marginados (pobres, vagabundos, etc.); y 4) a mediados del siglo XV “se produjo una verdadera medicalización de los centros hospitalarios, acorde con los nuevos sistemas de valores vigentes en una transición hacia la modernidad” y los hospitales empezaron a movilizarse en defensa del orden social y del equilibrio económico (“Historia” 184-86).

Sin embargo, esta modernidad no es la regla respecto de los hospitales del Renacimiento. Durante la primera mitad del siglo XVI, los hospitales europeos aún estaban a medio camino entre la *caritas* y la *salus*, es decir, entre la antigua idea piadosa medieval del refugio y aislamiento de pobres, desprotegidos y enfermos, y la moderna institución dedicada a la cura de la enfermedad. El Estado no había tomado aún decididamente las riendas de la salud y la mayoría de los hospitales estaban financiados por patronos privados o la Iglesia.

Hacia 1516 la obra hospitalaria en La Española era precaria, privada —en manos de patronos laicos y religiosos— y destinada a atender a los españoles destituidos o aquejados de algún mal. En su segundo viaje, Colón fundó la villa de La Isabela (en Puerto Plata), y allí, el primer hospital. Según Las Casas, el Almirante

puso suma diligencia en edificar luego casa para los bastimentos y municiones del armada, e *iglesia y hospital*, y para su morada una casa fuerte [...]; y repartió solares, ordenando sus calles y plaza [...]. Las casas públicas se hicieron de piedra; las demás cada uno hacía de madera y paja. (*HI* 1:379)

Creemos que este hospital, incluso si fue construido —lo cual es dudoso— no llegó a funcionar, ya que según Las Casas, cuando Bartolomé Colón llegó a La Isabela después del sometimiento de Behechío en Xaraguá (La Vega) en 1497, “halló que cerca de trescientos hombres habían fallecido de diversas enfermedades” y repartió

todos los enfermos [...] por las fortalezas que había desde la Isabela hasta Santo Domingo, y a los pueblos de los indios que cerca dellas estaban, porque al menos *tendrían, si no médicos y boticarios, comida que los indios les darían y no les faltaría*, y así pelearían solamente con la enfermedad y no con ella juntamente y con la hambre. (*HI* 1:467)

En otras palabras, los españoles enfermos no fueron atendidos en el supuesto hospital fundado por el Almirante en La Isabela, sino en las aldeas indígenas. Por algo sería.

Se considera que el primer hospital de las Américas fue el de San Nicolás de Bari, fundado por el gobernador fray Nicolás de Ovando en Santo Domingo el 29 de noviembre de 1503,⁸ cumpliendo las “Instrucciones” que le dieron los reyes para el gobierno de las Indias (Ilustración 5). La instrucción real ordenaba la creación de hospitales caritativos para pobres, “así de los cristianos como de los indios”, financiados mediante limosnas.⁹ Ovando dotó al hospital “de buena renta para recibir y curar en él cierto número de pobres” (*HI* 2:38). En un informe del 2 de diciembre de 1695, para Carlos II, sobre el estado del hospital, el arzobispo Fernando de Carvajal y Rivera reportaba que con la fundación de San Nicolás, Ovando había absorbido una modesta obra hospitalaria anterior que funcionaba en un

8 Las Casas cuenta cómo Ovando, al mover la ciudad de una ribera del río Ozama a la otra, por razones de comercio con las otras villas de la isla, apartó unos solares “que después dejó [...] al hospital que hizo de San Nicolás” en la Calle de la Fortaleza (Calle Hostos) al lado del río (*HI* 2:38, 183).

9 La “Instrucción del Gobernador Nicolás de Ovando sobre el gobierno de las Indias”, dada en Zaragoza, el 20 y 29 de marzo de 1503 ordena: “Otrosí: Mandamos que el dicho Nuestro Gobernador haga hacer en las poblaciones donde él viese que fuere más necesario, casa para hospitales en que se acojan y curen los pobres, así de los cristianos como de los indios. Y que para esto se haga, y señale alguna tierra en que se pongan heredades, para que lo que aquello rentare sea para los gastos que se hubieren de hacer en los dichos hospitales, demás de las limosnas que las buenas gentes dieren para ello” (en Sáez 67).

bohío [...] de una negra piadosa que recogía los pobres que podía y curaba, según su posibilidad, por *no haber hospitalidad en esta ciudad*. [...] Nicolás de Ovando, [...] tomó a su cargo esta santa obra, y edificó la fábrica que hoy tiene, aplicó todo su peculio para ella y, por atención a este caballero tan principal, protector de dicho Hospital, se le dedicó a Dios con título de San Nicolás. (en Sáez 92)

Hasta 1519, cuando se reemplazó la edificación primitiva, el hospital tenía una capacidad para apenas seis necesitados. En 1533 se amplió con nuevas construcciones y a mediados de siglo se reedificó con dos pisos, salas separadas para fiebres (calenturas), sífilis (bubas) y una sala para mujeres, llegando a tener en la segunda mitad del siglo XVI una capacidad para atender entre cincuenta y sesenta enfermos (Sáez 5; García Barreno 107-08; Muriel 34). En 1548, Fernández de Oviedo dice que “la ciudad establecida por Ovando en la margen occidental del río [Ozama], tenía ‘un muy buen hospital, bien edificado y dotado de buena renta, donde los pobres son curados y socorridos, en que Dios es muy servido’” (en Sáez 3) (Ilustración 5).

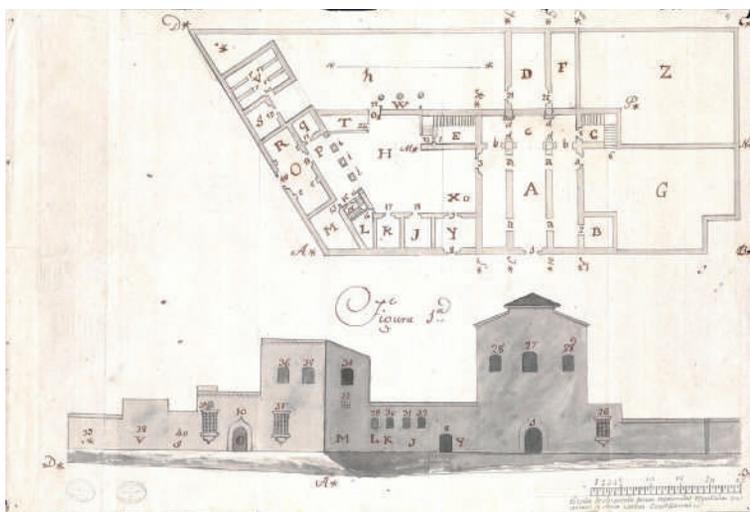


Ilustración 5. Plano y fachada del hospital de San Nicolás de Bari, Santo Domingo, en “Testimonio de la fábrica y fundación del Hospital de San Nicolás de Vari...” remitido por el arzobispo de Santo Domingo, con informe, el 24 de agosto de 1783. AGI MP-Santo Domingo 487.

Existieron otros hospitales producto de la iniciativa de los vecinos: hay noticias de un lazareto en las afueras de Santo Domingo, probablemente de la segunda década del siglo XVI (Muriel 34; García Barreno 108). Las instrucciones del rey Fernando a Diego Colón del 3 de mayo de 1509 mencionan también “un hospital en la Ciudad de La Concepción de la Vega, probablemente anexo al Convento de San Francisco, y otro en la villa de la Buena Ventura” que “funcionaban antes de 1508” (en Sáez 4, 67).¹⁰ Asimismo, en 1512 se funda jurídicamente el Hospital de San Andrés, anexo al obispado, el cual, al parecer, empezó a funcionar en la segunda mitad del siglo XVI (Muriel 34; García Barreno 108; Sáez 17-19).

En resumen, en La Española apenas existía hacia 1516 un puñado de obras hospitalarias laicas y eclesiásticas que ofrecían con muchas limitaciones resguardo a españoles pobres y enfermos. Las Casas propone algo enteramente distinto: la construcción de una red de hospitales que llevarían todos el nombre de Hospital del Rey: uno “en cada villa [...] de españoles”, bajo la Corona, en forma de cruz con un altar en el centro y doscientas camas para recuperar la salud de la población indígena afectada por la desnutrición, el maltrato y los trabajos excesivos (MR 35).

El hospital lascasiano parecería responder al antiguo deber hospitalario cristiano de recibir, amparar, alimentar y atender al otro frágil, exhausto, con hambre, enfermo y extranjero, y a la identificación teológica de Cristo con la vida frágil de los *minoribus*. Esta racionalidad caritativa informó el hospital monástico prevalente hasta el siglo XII, según lo ordenado en la regla de san Benito:

10 En la “Instrucción del Rey Católico D. Fernando V al Almirante Don Diego Colón para ir de Gobernador á la Isla Española” del 3 de mayo de 1509 dice el rey: “porque soy informado que la mayor parte de las gentes que de acá va adolece en llegando á la dicha isla, y si no hobiere mucho recabdo en los hospitales de la Buenaventura y de la Concepción, que agora diz que están hechos, peligrarían muchas personas; debéis tener muy especial cuidado que los dichos dos hospitales estén muy proveídos de las cosas necesarias; y porque Yo mandé dar en limosna á cada uno de los dichos hospitales cada [uno] doscientos pesos de oro, debéis os informar de la manera que se gastan; y si no se gastaren como deben, daréis orden como sean bien gastados; y ansimismo debéis informaros si es necesario que se hagan alguno ó algunos más hospitales” (en Fernández Navarrete 2:364-65).

“Ante todo y por encima de todo lo demás, ha de cuidarse de los enfermos, de tal manera que se les sirva como a Cristo en persona, porque él mismo dijo: ‘Estuve enfermo, y me visitasteis’; y: ‘Lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis’” (*La regla* 132).¹¹ Según el Evangelio, citado por la regla, quien no atiende al enfermo es acreedor del “fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles”, pues lo que se hace o se deja de hacer al enfermo desvalido se le hace a Jesucristo. El enfermo es sagrado (Mateo 25:33-46).

La arquitectura en cruz del Hospital del Rey ciertamente remite a la relación simbólica entre hospitalidad y cruz, y entre indio enfermo y el cuerpo de Cristo, quien es al mismo tiempo el sacrificado doliente y el remedio de todos los males físicos y morales,¹² el “médico universal”, como lo llama fray Luis de Granada en su *Memorial de la vida christiana*: “Vos sois Dios de los dioses, Santo de los santos, Rey de los reyes, Señor de los señores, causa de las causas, [...] mi pastor, [...] mi consuelo, y médico universal de todos mis males” (57).

En Las Casas vemos esta noción teológica del salvador-médico de almas y cuerpos; e incluso, en un par de ocasiones el fraile se refiere a Cristo explícitamente como “nuestra salud Jesucristo”.¹³

11 Hasta finales del siglo XII “los centros monásticos fueron, los primitivos hospitales (*hospitium, xenodochium*) para enfermos, pobres, viajeros o peregrinos” (Gallent 186). Para un resumen de las concepciones medievales sobre el hospital puede consultarse a Carmona (1954), Leistikow (1967), Jetter (1981), García Barrero (1990), Miller (1995), Gallent (1996), Risse (1999), Henderson (2006) y Nieto Grande (2016), entre otros.

12 Como ha señalado Gustavo Gutiérrez “el fraile dominico en una de sus páginas más profundas, bellas y evangélicas identificará a los ‘opresos indios’ con Cristo mismo” (101). “Las Casas se pregunta con agudeza: ‘si pues ha de ir al fuego eterno aquel a quien Cristo le diga: estuve desnudo y no me vestiste’. ¿Qué lugar tendrá en el fuego eterno aquel a quien le diga, estaba vestido y tú me desnudaste?’ Porque de eso se trata en realidad en las Indias, no solo de no vestir al desnudo, sino de desnudar abusiva y violentamente a los pobres de esas tierras; de despojar de lo que legítimamente pertenece al indio, de robar al pobre y en él a Cristo mismo” (102).

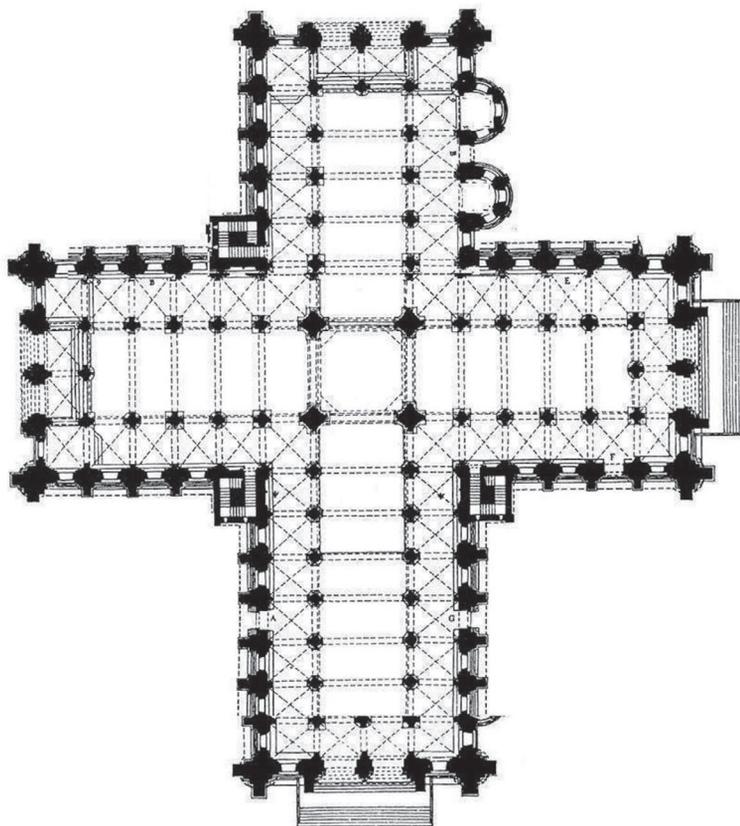
13 Las Casas usa “salud” en lugar de “Señor Jesucristo” en, por lo menos, dos ocasiones: “un día después que descubrió la isla de la Trinidad, año del nacimiento de nuestra salud Jesucristo de 1498” (*HI* 1:557); “¿cómo con la verdad se compadece que Américo diga en su primera navegación que partió de Cádiz a 20 de mayo, año de nuestra salud de 1497?” (560).

El edificio en cruz parecería responder en su diseño a una razón teológica caritativa de corte medieval. Recordemos que en el Medioevo “la asistencia espiritual” prevalece “sobre la asistencia médica, sanitaria, higiénica o social” (Grande Nieto 291) y que, según Foucault, “hasta finales del siglo xvii las gestiones colectivas de la enfermedad se realizaban a través de la asistencia a los pobres” (socorro) y bajo el imperativo no de la salubridad, sino de la caridad cristiana, con algunas excepciones como las medidas en épocas de epidemias, durante las pestes y las cuarentenas portuarias (“La política de la salud” 329). Sin embargo, la prevalencia de un tipo caritativo de hospitalidad no significa que no existiera una incipiente diferenciación de la práctica médica hospitalaria. De hecho, Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua* (1611) distingue entre hospitales sanitarios —ya sean hospitales generales o para enfermedades específicas como la lepra y la sífilis—, los de dementes y los caritativos y de peregrinos

Ay muchas diferencias de hospitales: *en algunos se curan enfermos*, en los que llaman generales, o que están dotados de mucha renta, curan de calenturas, de heridas, de mal francés, locos, niños expósitos. Otros curan una sola suerte de maletía. También *ay hospitales de incurables*; ay los de San Antón, San Lázaro, Santa Lucía, San Roque. La Orden de Cavallería de Señor Santiago tiene en muchas partes hospitales donde se curan de todas enfermedades, y ni más ni menos los Comendadores de San Juan. Ay hospitales de peregrinos, particularmente por la carrera del camino de Señor Santiago, en los quales dan a los tales cama, leña y agua, y en muchos de comer un día o más. (Covarrubias 701-02)

Esta distinción —entre curación médica, reclusión en hospicio y hospedaje— no significa que durante los siglos xvi y xvii encontremos hospitales terapéuticos en el sentido moderno del término, pero sí que existen áreas diferenciadas de la práctica hospitalaria.

Cuando Las Casas propone en su “Memorial” el descanso de los exhaustos, el rescate humanitario de los indios en peligro o la recuperación hospitalaria de los enfermos, evidentemente cita el imperativo teológico de amparo de los *minoribus* típico de los hospitales medievales. Pero el hospital lascasiano no se piensa como una institución para la atención de pobres y miserables como San Nicolás



Hospital del Rey
Para los yndios naturales dessa tierra
Bartolome de las casas
año d. 1526.

Ilustración 6. Plano del Hospital del Rey. Diseño de Carlos A. Jáuregui.

de Bari, sino de las víctimas de la explotación. El Hospital del Rey no sería dispensador de caridad, sino remedio para contrarrestar la enfermedad y la muerte no en cuanto a casos naturales, sino como

calamidades históricas. Como señala el padre Gustavo Gutiérrez, en Las Casas esa caridad no se le debía a quienes estaban ya hambrientos, desnudos, exiliados o enfermos, sino más bien a quienes les fue arrebatada la comida, el techo y sus tierras, y a quienes se les trajo la miseria y la enfermedad y se les hizo extranjeros en su propia tierra. No es un deber frente a una indefensión natural; es un deber frente a un mal histórico producido por el colonialismo.

A la noción de *vida nuda* de Agamben, debemos oponer entonces —siguiendo a Gutiérrez— nuestra noción de *vida desnudada*. Las Casas piensa una vida agónica, sí, pero la sitúa frente a un poder soberano obligado jurídicamente frente a ella. Avanza la noción de un sujeto no sacrificial, como en el caso del *homo sacer*, sino sacrificado injustamente.¹⁴ Esta *vida desnudada* es vida despojada, no en ausencia, sino en violación del derecho natural y divino. El hospital lascasiano sería remedio de los males de las guerras de conquista y la explotación inhumana del trabajo; remedio moderno y biopolítico a los males tanatopolíticos de la modernidad.

Y sin embargo, la preeminencia del altar como eje geométrico, óptico y auditivo del hospital lascasiano (Ilustración 6) —al menos en parte— corresponde a una característica típica de los hospitales caritativos en forma de *sala* de la Baja Edad Media.¹⁵ En los siglos

14 La distinción es importante, pues, como indica Saidel, la “figura paradigmática de la nuda vida es el *homo sacer*, aquel que era puesto en bando, y al que cualquiera podía dar muerte sin cometer un homicidio y *sin celebrar un sacrificio*” (“De la nuda vida” 37). En *L’uso dei corpi* (2014), Agamben ofrece otro paradigma de la *vida nuda*, semejante al *homo sacer*, que sería el esclavo: “El esclavo, que se define a través [...] del uso del cuerpo, es el hombre sin obra que hace posible la realización de la obra del hombre: aquel viviente que aun siendo humano, es excluido, y a través de esta exclusión incluido, en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir política” (Saidel, “De la nuda vida” 41). Esto es, que “estando excluido de la vida política, el esclavo representa una vida no propiamente humana que hace posible el *bios políticos*, es decir la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos a través de una dialéctica entre *physis* y *nomos*, *zōē* y *bios*, entonces el esclavo, como la nuda vida, se encuentra en el umbral que los separa y los une” (41). En Las Casas, solo los caribes tendrían el estatuto de *homines sacri*/esclavos. Los demás indígenas son sujetos de derecho y deben ser amparados por el soberano.

15 Según Foucault, “[a]lrededor de 1760, se crea una conciencia de que el hospital puede y debe ser un *instrumento destinado a curar al enfermo*” y deja de ser una “*simple figura arquitectónica y pasa a formar parte de un hecho médico-hos-*

XII y XIII “se desarrolla el concepto de sala, de una sola planta y una o varias naves, cuya idea fundamental estribaba en aunar a todos los asistidos en un único espacio a modo de comunidad, donde el altar se dispusiera en el punto central de la composición” (Grande Nieto 292). Los hospitalizados —como nos recuerda García Barreno— “estaban agrupados por sexos y, eventualmente, [...] atendiendo a sus necesidades, pero sin separación física; [...] siendo en principio un requisito indispensable la posibilidad de mirar directamente al altar desde cualquier punto, requisito que constituía el verdadero objetivo del hospital medieval, [y] el sentido espiritual-religioso de esta arquitectura” (66-67).¹⁶

3. El hospital cruciforme

Ciertamente, en el Hospital del Rey que propone Las Casas, hospital e iglesia están integrados en un mismo espacio cuyo centro es un altar, lo que parecería retrógrado, pues a “partir del siglo XIV se consolida una separación [...] manifiesta entre hospital e iglesia” (García Barreno 68) y, con la emergencia de las ciudades y de la burguesía, surgen una serie de hospitales civiles intramuros que desligan al hospital de la Iglesia (Grande Nieto 292). No obstante, la forma en cruz del Hospital del Rey no es medieval, sino, por el contrario, un signo de lo que podríamos llamar *biopoder hospitalario* renacentista. Este biopoder no es ciertamente predominante ni generalizado en toda Europa, pero impulsa un tipo de hospital que ya podemos llamar moderno, originado en Florencia y Milán, diseñado pensando en la salud y dedicado a la atención médica y a la salubridad pública, como ha establecido John Henderson en su estudio de los hospitales del Renacimiento italiano. Como veremos, este modelo, al menos en lo relativo a la arquitectura, pasará a la España de los Reyes Católicos.

La primera sala hospitalaria en cruz en Occidente de la que tenemos noticia es el “Spedale dei homini” (pabellón para hombres) del

pitalario que debe estudiarse de la misma manera en que se estudian los climas, las enfermedades, etc.” (“Incorporación del hospital” 20-21).

16 Encontramos ejemplos de estos hospitales en España “en Vich, Burgos y Tarragona, alcanzando su máxima madurez en el siglo XV en el Hospital de Santa Cruz de Barcelona” (Grande Nieto 292).

Ospedale di Santa Maria Nuova de Florencia (Ilustración 7), aún en funcionamiento.¹⁷ El hospital, fundado en 1285 por Folco di Ricovero Portinari, padre de la Beatriz de Dante, pasó de ser un modesto centro de atención de pobres y necesitados a un verdadero hospital, con planta médica, dedicado a la atención de enfermos, provisto de una botica y con una tasa de supervivencia de enfermos que sobrepasaba el 85%.¹⁸ A principios del siglo xiv, se decidió construir un pabellón de hombres cuyas obras se empezaron en 1313. Entre 1334 y 1348 se construyó el ala oriental de lo que sería el *patibulum* o barra transversal de la cruz; para 1479 se completó la occidental y poco después el ala norte del poste vertical o *stipes*, con lo que el “Spedale dei homini” adquiriría su famosa forma cruciforme (ca. 1500), que recoge el plano de la ciudad de Stefano Buonsignori (1584) (Ilustración 8). Parece que el diseño de la planta no fue predeterminado, sino resultado más o menos fortuito de adiciones, como se aprecia en la desproporción del *patibulum* respecto del *stipes*. El hecho de que la cruz del pabellón de hombres no respondiera propiamente ni a una cruz griega de brazos iguales ni a una latina en la que el brazo superior es más pequeño parece apoyar la hipótesis de un diseño logrado mediante adiciones antes que ordenado en un plan previo.¹⁹ Lo cierto es que al menos hasta 1479, el pabellón se asemejaba más a una “T” (*Tau*), típica de muchos hospitales medievales.

El hospital cruciforme, que resultó de adiciones a fines del siglo xv, ofrecía enormes ventajas simbólico-religiosas y sanitarias. Las primeras, relativamente obvias, se relacionaban con la noción de

17 Como señala Ahmed Ragab, los hospitales médicos dedicados a la atención sanitaria existían en el mundo islámico antes que en Europa; y en Egipto y Siria durante los siglos xii y xiii había hospitales cruciformes que contaban con farmacias, salas especializadas y personal médico, adelantándose en esto a los hospitales de Milán y Florencia (53, 76-140).

18 Tasa inferida del hecho de que la de mortalidad entre hombres para el período de 1513-1528 era del 9,7 %, cifra que no incluía a las mujeres, cuya mortalidad podemos suponer un poco más elevada que la de los hombres (Henderson 257).

19 Entre 1657 y 1660 “se añadió [al pabellón de hombres de Santa Maria] una segunda cruz destinada a [las] mujeres” (García Barreno 69). Respecto al Ospedale de Santa Maria Nuova pueden consultarse los trabajos de Henderson (21-23, 34-67, 70-109, 151-53, 256-58), Risse (*Mending Bodies* 154, 207, 217), Perria (253-54), Grande Nieto (292), Miller (1163) y Velluzzi (15, 22), de quienes nos hemos servido en nuestra breve reseña histórica de este hospital.

Christus medicus y con la idea de la salvación espiritual y física ofrecida por Jesucristo.²⁰ Las segundas, tenían que ver con la división de los enfermos en alas, la ventilación e iluminación más o menos uniforme de las salas y con el hecho de que la planta en cruz evitaba el hacinamiento céntrico de los enfermos. Además, como ha notado Lília Paula Teixeira Ribeiro, el diseño en cruz permite “colocar mais camas numa mesma superfície, otimizando a gestão logística do espaço” (29). El plano de Santa María inició un importante cambio en el diseño hospitalario que sirvió de modelo a otros, como el Ospedale di Pammatone de Génova, fundado en 1422, modificado hacia 1475 y destruido en la Segunda Guerra Mundial, y el Hospital Real de Todos os Santos de Lisboa, construido entre

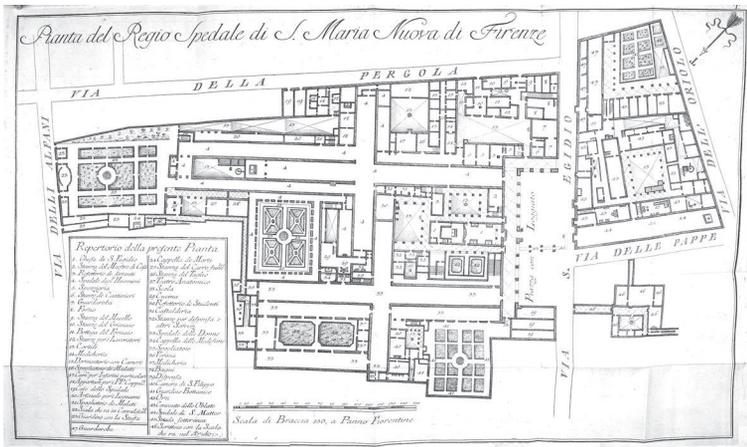


Ilustración 7. Gaetano Cambiagi (stampatore granducale), plano del Ospedale di Santa Maria Nuova. Regolamento dei Regi Spedali di Santa Maria Nuova e di Bonifazio, 1789. Florencia.

20 En la curación medieval y renacentista aparece constantemente el concepto del *Christus medicus* desarrollado por San Agustín en su comentario al Salmo 102. Cristo es representado como el médico sobrenatural que cura todas las enfermedades espirituales y miserias físicas, incluso las incurables. “Agustin’s comments help to explain the ubiquity of the image of Christ in the medieval and Renaissance hospital. Emphasis was placed on representing the physical sufferings of Christ, which were associated closely with the condition of the patients and which above all pointed the way to their spiritual salvation” (Henderson 113-16; véase también Gesteira 254-300).

1492 y 1504 y destruido en el terremoto de 1755, y al que Mário Cardona le dedicó un estudio memorable.

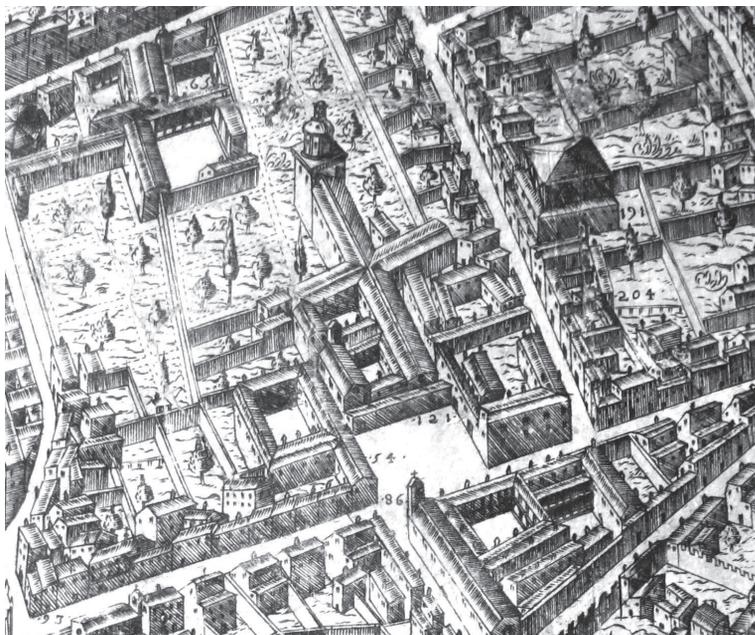


Ilustración 8. Stefano Buonsignori, detalle de la “Pianta di Firenze”, 1594.

En 1457, Francesco Sforza funda en Milán el Ospedale Maggiore (hoy Fondazione IRCCS Ca' Granda Ospedale Maggiore Policlinico) como regalo a los pobres de Cristo (Ilustración 9). El Ospedale fue diseñado por Antonio Averlino, Filarete, como un verdadero palacio hospitalario con dos edificios en cruz griega (uno para hombres y otro para mujeres), un altar en el centro de cada pabellón y un enorme patio enclaustrado entre ellos,²¹ poniendo

21 El de Milán es el primer hospital en cruz y con un altar en el centro diseñado así de manera deliberada y previa a su construcción: “Hay una tribuna en el centro, y debajo, en el cuerpo del hospital, en su eje y en perpendicular, un lugar donde cada mañana se celebra la misa, que puede ser vista por todos los enfermos que están en aquel lugar, porque el altar, como he dicho, se halla en medio de la cruz” (Filarete 188).

especial cuidado tanto en los aspectos ornamentales como en consideraciones sanitarias (Filarete 186-90) (Ilustración 9). Puede afirmarse sin exageración que el Ospedale Maggiore definió el canon del hospital renacentista y, por ende, la arquitectura hospitalaria de los Reyes Católicos (García Barreno 70; Perria 255, 319, 334-42; Grande Nieto 293).²² El diseño cruciforme fue reproducido en España desde comienzos del siglo XVI, en Francia en el siglo XVII²³ y, en menor grado, en la Inglaterra católica, donde la forma de cruz

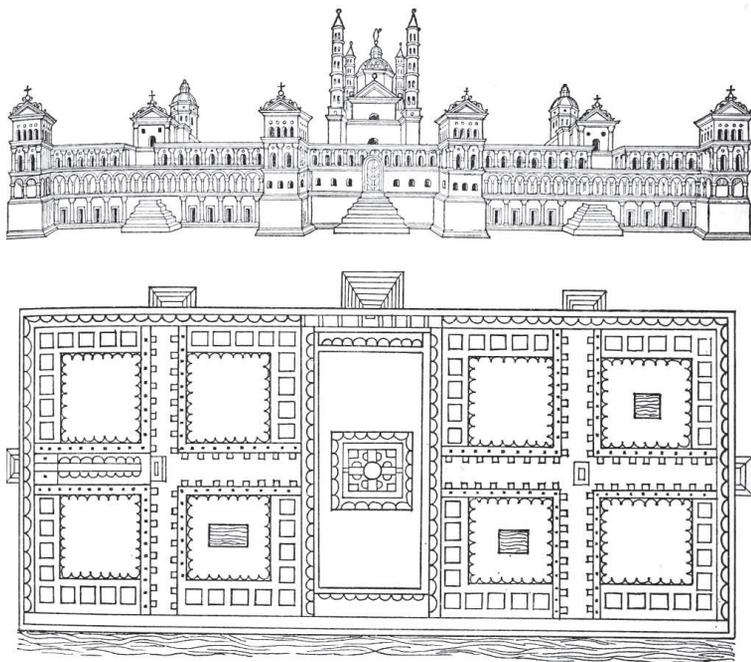


Ilustración 9. Antonio Averlino, Filarete, plano del Ospedale Maggiore de Milán, en *Trattato di architettura*, 1454.

²² Filarete es autor del *Trattato di architettura* (ca. 1458), un influyente tratado en la historia de los hospitales renacentistas (*Tratado* 186-193). Según Filarete las características del hospital son: “aumento de proporciones”, “disposición en forma de patio, normalmente de cuatro alas alrededor de patios con columnas, la sala de enfermos en forma de cruz, y el [...] desarrollo de la logia del hospital” (García Barreno 70).

²³ Nos referimos a los hospitales en cruz de Lyon (1622) y París (1634).



Ilustración 10. Savoy Hospital, Londres. Cortesía de la Wellcome Library, Londres.

aparece una sola vez en el Savoy Hospital, cuya construcción fue ordenada en el testamento de Enrique VII y terminada en 1517. El Savoy sitúa a los enfermos en dormitorios en las cuatro salas radiales de la cruz y deja a los pobres en una sala adyacente, distinguiendo la pobreza de la enfermedad, como dos campos diversos de intervención de la vida: la improductiva y la malsana (Ilustración 10).

No sabemos si Las Casas estaba familiarizado con el Ospedale di Santa Maria Nuova de Florencia o con el famoso Ospedale Maggiore de Milán. Se piensa que entre 1507 y 1508 Las Casas hizo un viaje a Roma con Bartolomé Colón y que quizás hubiera visitado Florencia, lo que le habría permitido conocer ese hospital cruciforme.²⁴ En todo caso, sí tuvo oportunidad de conocer múltiples ejemplos de este novedosísimo modelo arquitectónico en España. Los Reyes Católicos promovieron el diseño cruciforme y encargaron a los hermanos Enrique y Antón Egas el famosísimo

²⁴ Agradecemos este dato a Lawrence Clayton (*Las Casas and the Conquest* 48-50; y su correo electrónico del 12 de mayo de 2017).

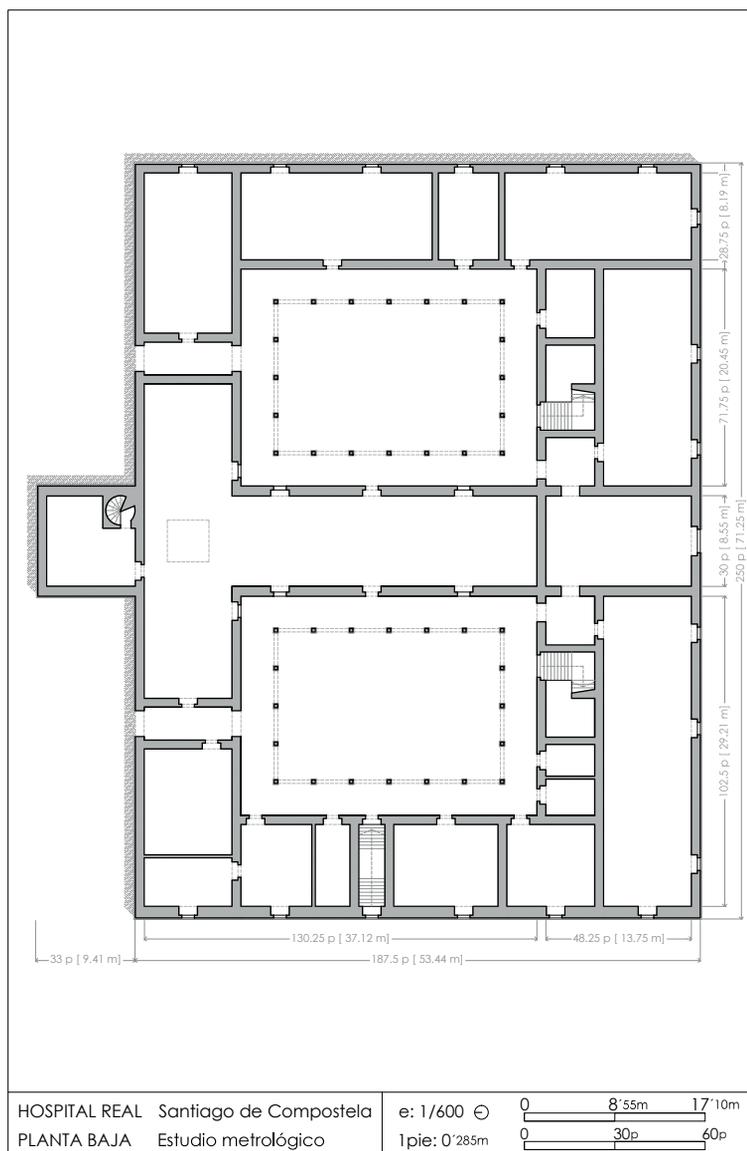


Ilustración 11. Plano de la planta baja del Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, en Víctor Grande Nieto, “Métrica y arquitectura del Hospital de los Reyes Católicos en Santiago de Compostela”.

Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela (1501) (Ilustraciones 11 y 12) y el Hospital Real de Granada (Ilustración 14). Sin embargo, en España, la modernidad de estos edificios cruciformes representaba una declaración política antes que un avance médico sanitario. Esos hospitales no estaban destinados como los de Milán o Florencia principalmente a la recuperación de la salud. Eran monumentos al poder soberano, verdaderas fábricas áulicas que tenían, además del ejercicio soberano de la caridad, la función de representar el poder y la presencia de la Corona en dos ciudades estratégicas: la una, Santiago, por ser la “ciudad-santa del territorio hispano” y la otra, Granada, “por ser la ciudad-emblema de la nueva monarquía” después de la Reconquista (Grande Nieto 296).

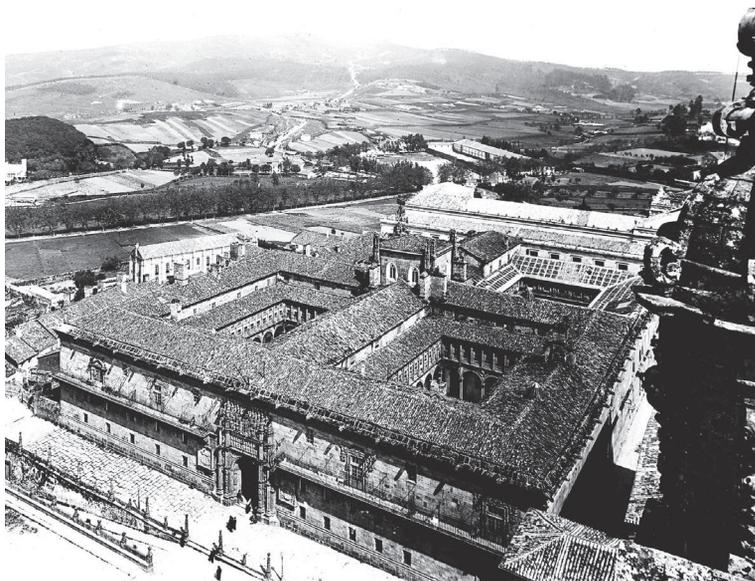


Ilustración 12. Hospital de los Reyes de Santiago, ca. 1935. Cortesía de la Wellcome Library, Londres.

Además de los hospitales reales, Enrique Egas construyó el Hospital de la Santa Cruz de Toledo (1505-1515) (Ilustración 13), hospicio cruciforme para niños abandonados, proyecto del cardenal

Pedro González de Mendoza para perpetuar su memoria y que siguió el “prototipo del *Ospedale Maggiore* de Milán” de Filarete (La Porte Fernández-Alfaro 39-40, 45).²⁵



Ilustración 13. Hospital de la Santa Cruz de Toledo, centro de la cruz, ca. 1935. Cortesía de la Wellcome Library, Londres.

Los Reyes Católicos fundaron el Hospital de los Reyes en 1499, situándolo estratégicamente al final de la ruta de peregrinación del Camino de Santiago, en Galicia. El hospital cumplía una doble función: brindar asistencia y cuidado a los peregrinos y reforzar la influencia de la Corona en Santiago, ciudad fundamentalmente eclesiástica en un reino políticamente inestable como lo era Galicia (Grande Nieto 290, 293). Las obras comenzaron en 1501 y

²⁵ Pedro La Porte sostiene la hipótesis de que el Hospital de la Santa Cruz fue diseñado por otro arquitecto (Lorenzo Vázquez), y que a la muerte del cardenal Mendoza en 1595, la reina Isabel asignó a Egas la construcción del hospital toledano. A la concepción propiamente renacentista del cardenal, Egas le habría superpuesto la gótica (45-46).

terminaron en 1511 (González Bonome 327). En 1507, la Corona obtuvo una bula para cerrar los otros hospitales de Santiago y pasar sus rentas al nuevo, una tendencia de consolidación hospitalaria que continuará durante todo el siglo *xvi* y que será especialmente marcada bajo el reinado de Felipe II.²⁶

El Hospital de los Reyes fue inicialmente diseñado en forma de cruz latina, esto es, con tres alas, mientras que el imaginado por Las Casas sigue la planta de cruz griega o *crux immissa quadrata*, formada por cuatro pabellones radiales de iguales dimensiones que intersectarían en el altar central.²⁷ En este sentido, el hospital lascasiano es arquitectónicamente más cercano al mencionado Hospital de la Santa Cruz de Toledo y, especialmente, al Hospital Real de Granada, diseñado también por Egas y fundado por los reyes en 1504 después de la reconquista de esa ciudad (Ilustración 14).

El *Hospital Real de Granada* fue concebido inicialmente para la expiación de los pecados de los soberanos y “para acogimiento, e reparo de los pobres” (Valverde López 41).²⁸ Su construcción comenzó en 1511 bajo el reinado de Fernando el Católico sobre los terrenos de un antiguo cementerio musulmán, sirviendo así como símbolo del triunfo de los monarcas católicos y como una muestra del dominio de los reyes sobre la ciudad conquistada. El hospital tiene una planta de cruz griega inscrita en un cuadrado y rodeada

26 A finales del siglo *xv* y principios del *xvi* se inicia en España un proceso, promovido por la Corona, de consolidación y reunión de pequeños hospitales en hospitales generales, que alcanza su punto máximo durante el reinado de Felipe II (1556-1598). Los Reyes Católicos iniciaron este proceso fusionando cuatro hospitales en Santiago de Compostela, autorizados por una bula papal de Julio II en 1507. Valencia hizo lo propio en 1512, y luego siguieron Segovia y Valladolid, respondiendo a la necesidad de modernizar las instalaciones medievales. Felipe II continuó esta política, asegurando la aprobación papal para la unificación de hospitales en 1556-1557. Esta centralización se convirtió en tendencia generalizada durante el siglo *xvi* (García Barreno 71).

27 Además de la cruz tau, hay otros dos tipos de cruces que se utilizan para los hospitales: la cruz latina (*crux commissa*) y la cruz griega (*crux immissa quadrata*) (García de Castro Valdés, comunicación electrónica, 8 de febrero de 2023 y “Génesis y tipología” (371-400).

28 Para los Reyes Católicos la conquista de Granada —y no la del Nuevo Mundo (Antillas)— representaba el evento histórico más importante de su reinado, de ahí que ordenaran ser enterrados en dicha ciudad.

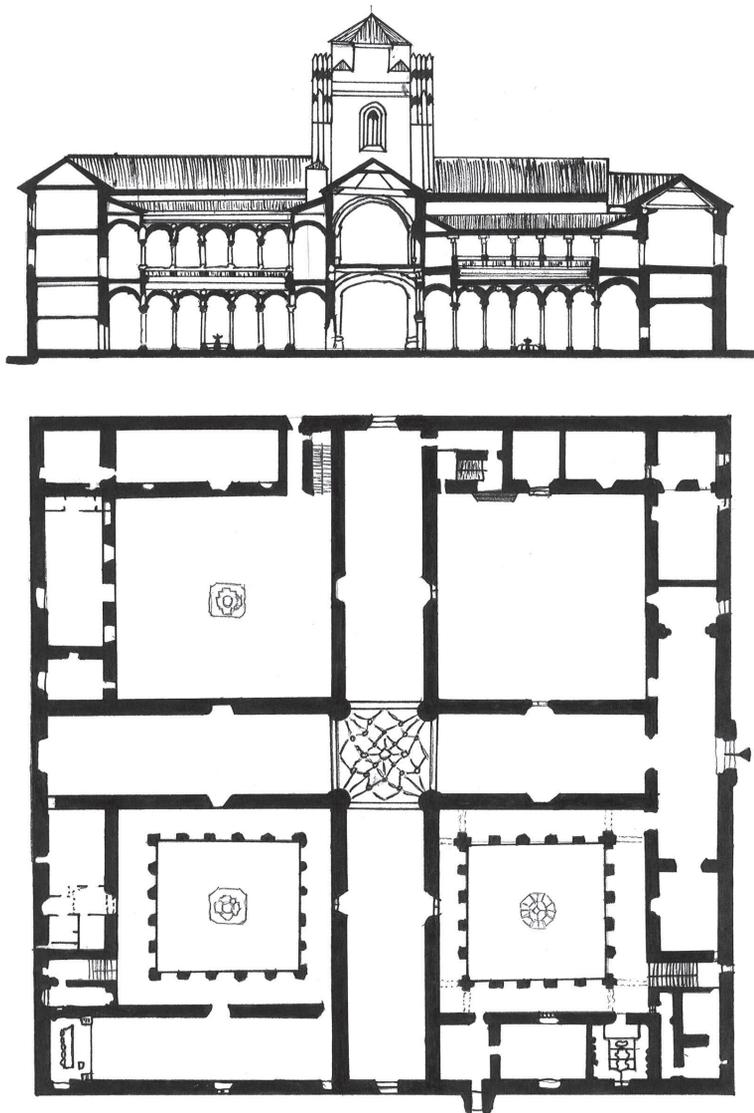


Ilustración 14. Planta del Hospital Real de Granada. Alejandro Giraldo Gil. Basado en un plano de Francisco Prieto Moreno.

de cuatro patios (Ilustración 14). Pese a su arquitectura moderna, el Hospital Real fue inicialmente una obra pía antes que médica que reproducía el modelo hospitalario caritativo; sin embargo, Roberta Perria ha anotado que su diseño “parece motivado por una clara conveniencia funcional: el núcleo central de la planta [...] abierto sobre el espacio de la capilla, permite una permeabilidad visual con el altar y [...] desempeña un conveniente papel en la regulación microclimática, asegurando la ventilación de las salas” (337). En 1526 el emperador Carlos I refundó el hospital, asegurando su financiación, le asignó una misión asistencial médica y ordenó la incorporación del antiguo Hospital Real de la Alhambra. Más tarde se incorporaría también el Hospital de Dementes (Valverde López 24-49; Valenzuela Candelario “El insigne... I” 201-19, “El insigne... II” 220).

Los hospitales reales —como el imaginado por Las Casas para las villas de La Española— tienen como eje central una capilla (Ilustraciones 6, 11, 13 y 14). Es posible que el Hospital Real de Granada haya servido de modelo a Las Casas para el Hospital del Rey, como podemos deducir de la frecuente mención a Granada en sus escritos, en contraste con las escasas referencias a Santiago.²⁹ Además, a su regreso a España en 1515 y tras su encuentro con el rey Fernando, Las Casas habría notado la preocupación del rey por la construcción del hospital de Granada, que aún se encontraba en obras hacia 1516, cuando el clérigo compuso su memorial.

Es importante insistir que, aunque los hospitales cruciformes en España seguían el estilo arquitectónico moderno de los de Milán y Florencia, no eran, en sentido estricto, instituciones médicas, sino símbolos ostentosos del poder monárquico e instrumentos de caridad real. Se erigían como emblemas de la autoridad soberana, pero no encarnaban el deber biopolítico sanitario.

Los hospitales lascasianos reproducían ciertos aspectos del diseño de los de Santiago y Granada, especialmente en lo que toca a su forma y al hecho de estar bajo la jurisdicción del soberano. Pero a diferencia de aquellos, no solo iban a representar simbólicamente el poder ultramarino de la Corona, sino que también tendrían bajo su cuidado la vida de la población y atenderían la salud en cuanto que

29 Los hospitales que propone Las Casas tienen forma de cruz griega como el de Granada (con cuatro salas radiales idénticas), no latina como el de Santiago.

problema público. En otras palabras, el Hospital del Rey sería un instrumento de salud colectiva y expresión de la soberanía biopolítica. Por supuesto, su carácter monumental se reduce exclusivamente a su nombre regio, pues su apariencia habría sido la de un enorme bohío en forma de cruz. El diseño cruciforme, como dijimos, no era caprichoso y tenía una racionalidad sanitaria de cuño florentino que Las Casas quería para su red de hospitales en La Española.

4. El Hospital del Rey y la salud indígena

En su memorial, Las Casas propone una red de hospitales para la atención médica de los indios:

que luego hagan un hospital en cada villa o ciudad de los españoles, el cual se llame, si vuestra reverendísima señoría mandare, el Hospital del Rey, a manera de cruz, con cuatro ángulos cuadrados, que puedan caber en cada ángulo cincuenta lechos o camas; que sean doscientos, para los indios enfermos, y en medio de todos cuatro que esté un altar, para que todos desde las camas vean misa. (MR 35)

Las Casas anticipa su construcción con un sentido práctico previendo el uso de materiales locales: “que sea el dicho hospital de muy buena madera, clavada con clavos de hierro, y cubierto de paja o de caña que es como hojas de palma y muy ancha” (35).

Aunque el hospital en cruz hoy nos parezca un capricho alegórico religioso poco moderno, a comienzos del siglo XVI era la tendencia más novedosa en construcción de hospitales. En el hospital lascasiano la arquitectura cruciforme es importante como correspondencia o semejanza pneumopolítica y como estrategia biopolítica. Adicionalmente, como su nombre y naturaleza pública indican, funcionaría como una fábrica áulica del poder soberano colonial; no en cuanto monumento fastuoso —que evidentemente no lo iba a ser—, sino como dispensario visible de la salud *de y bajo* la mano del rey. Esa mano no es la mano mágica taumatúrgica ni la dadivosa, ni la meramente simbólica, sino la gubernativa.

Ahora bien, la modernidad del Hospital del Rey proviene no tanto de su diseño arquitectónico renacentista —a la moda de los tiempos y siguiendo el gusto del rey Fernando—, como de su diseño

bío y pneumopolítico y su ratio gubernativa: recuperar a los indios, extender la vida y producir las rentas y la prosperidad del reino.

La naturaleza pública del Hospital del Rey no significaba que el soberano fuera a asumir los costos. Las Casas quiere que el rey provea (dicte la ley), que ordene la construcción de los hospitales de indios, pero no que los pague; acaso porque su propuesta de gobierno rentable no quiere desanimar al rey con un gasto público a cargo de las arcas del Estado. Así que Las Casas, ideó un sistema de tributación indirecta para la financiación de la biopolítica: la red de hospitales, al igual que las comunidades agrícolas y mineras, sería costeadada a través de un préstamo forzado en especie de la mitad de las labranzas, animales y herramientas de los encomenderos, quienes financiarían el remedio del desastre que ellos mismos habían causado. Las comunidades pagarían en metálico ese crédito a medida que la población indígena y el capital crecieran y se fundiera el oro en las minas (35, 36).

Como en el caso de los hospitales renacentistas italianos, el Hospital del Rey se propone como una institución *de salud*. Leamos a Las Casas:

que porque los indios enfermos sean remediados, socorridos y *bien curados en sus enfermedades, y por falta de cura e medicina no perezcan, como hasta aquí han perecido*, que vuestra reverendísima señoría mande que el dicho hospital esté proveído desta manera: [...] *siempre haya en él físico y zurgiano y boticario con una botica muy bien proveída* de todas las cosas que suelen tener para curar las enfermedades, a los cuales médicos se les encarga que con mucha caridad y diligencia los curen. (MR 39)

Según Foucault, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, el hospital en cuanto institución “no era [...] un medio de cura, ni había sido concebido para curar”, sino para la asistencia de los pobres, y la medicina era “una profesión no hospitalaria”.³⁰ La práctica mé-

30 “Con anterioridad al siglo XVIII, el hospital era esencialmente una institución de asistencia a los pobres, pero al mismo tiempo era una institución de separación y exclusión. El pobre, como tal, necesitaba asistencia y como enfermo, era portador de enfermedades y posible propagador de estas. En resumen, era peligroso. De ahí la necesidad de la existencia del hospital, tanto para recogerlo como para proteger a los demás contra el peligro que él entrañaba” (Foucault, “Incorporación del hospital” 22). En el Hospital General se internaban y mezclaban “enfermos, locos, prostitutas”; era una especie de “instrumento mixto de exclusión, asistencia y transformación espiritual del que está ausente la función médica” (23).

dica y la hospitalaria diferían, aunque a veces estaban superpuestas. Asimismo, hasta mediados del siglo XVIII, “el personal hospitalario no estaba destinado a curar al enfermo”; por el contrario se empleaba en “hacer obras de misericordia que le garantizaran la [propia] salvación eterna”. Quien “ejercía el poder era el personal religioso, raramente laico, encargado de la vida cotidiana del hospital, la salvación y la asistencia alimentaria de las personas internadas”. Apenas en el siglo XVIII, aparece la función del *médico del hospital*, que “asume la responsabilidad principal de la organización hospitalaria” (“Incorporación del hospital” 22-23, 30-31). Para el filósofo, “la introducción de una medicina hospitalaria o un hospital médico-terapéutico” representa una verdadera innovación ilustrada (22). Evidentemente, Foucault —que bien deslinda conceptualmente el paradigma caritativo del propiamente médico del hospital— no considera en su cronología diversas experiencias históricas que representan excepciones respecto de su aserción; pensamos en los hospitales florentinos y milaneses que estudió Henderson y en la rica tradición musulmana de medicina en la Edad Media, así como en iniciativas como el Hospital del Rey, donde son evidentes una autoconciencia reflexiva sobre la naturaleza pública de la salud y el empleo de una estrategia global frente a la vida de la población. El hospital del memorial es solución de un problema que en últimas es de carácter político y económico: el cuidado de la población está relacionado con la producción colonial y con la riqueza y prosperidad del reino.

El diseño cruciforme del hospital de Las Casas, siguiendo el modelo de Filarete para el Ospedale Maggiore, tenía un propósito médico: facilitaba una mejor ventilación e iluminación, permitía la separación de individuos infectados y facilitaba la evacuación de detritus humanos. Incluso el altar, colocado en el centro geométrico y simbólico del edificio, era, como en Filarete, algo más que un *locus sacrum*.³¹ Su propósito era de hecho pneumopolítico (un instrumento para la salvación y gobernanza espiritual del rebaño); pero su ubicación precisa tenía una justificación sanitaria: permitía

31 Independientemente de si se trataba de un edificio anexo al pabellón principal o si se ubicaba en el centro del edificio, como ocurrió con el diseño cruciforme, “la capilla simbolizaba la preeminencia de la liturgia en el funcionamiento del hospital europeo” (Micheli 58). No así en el caso del Hospital del Rey.

a los enfermos asistir a la misa sin perturbar su convalecencia y descanso o poner en riesgo su salud física.³²

De hecho, Filarete dedica un párrafo corto al altar y varias páginas a un complejo sistema de excusados y evacuación de aguas negras. Le preocupaban más los excrementos que los sacramentos. El servicio religioso es una oferta más del hospital integral, como por cierto ocurre hoy en nuestros hospitales con la presencia de capillas, capellanes y servicios espirituales. La modernidad integra la pneumopolítica y la biopolítica.³³

De cualquier manera, la institución que imagina Las Casas no está en manos de religiosos: el personal sería laico, adscrito al hospital y permanente, como sucedía en Santa Maria Nuova y el Ospedale Maggiore a comienzos del siglo XVI. Es más, si revisamos la lista de oficios del Hospital del Rey, encontramos que esta no incluye en su planta interna a un sacerdote. Los diez clérigos que debería tener cada comunidad están asignados a “los pueblos de los indios, [...] las minas y [...] los lugares donde hobiere de haber labranza y donde concurrieren más gentes” (MR 37). La laicidad del hospital lascasiano coincidiría con el desentendimiento relativo del memorial respecto de la evangelización; asunto lúcidamente notado por Juan Friede, para quien la propuesta lascasiana no se basa en un principio de conversión de las comunidades, sino en una reestructuración socioeconómica y política del sistema colonial y en la reorganización de su población (32). La presencia religiosa en el hospital parece ser eventual y no permanente. En cambio, en el proyecto hospitalario figuran de manera prominente un físico o médico, un

32 Esa misma racionalidad parece ser la de la capilla central del Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, que constituye el “alma mater del edificio”, desde la cual se “propagaba la palabra de Dios a los convalecientes *sin necesidad de que se levantasen de sus camas* gracias a su altar elevado que llegaba a los tres pabellones de enfermos, puesto que además de curar el cuerpo se curaba también el alma” (Grande Nieto 296).

33 Por ejemplo, la Mayo Clinic (con sede en Rochester, Minnesota y con sucursales en Arizona y Florida), una de las instituciones médicas más reconocidas a nivel mundial, declara en su página oficial: “Mayo Clinic and its hospital campuses offer the services of a chaplain for patients and visitors. Chaplains are available: To listen and offer spiritual and emotional support, To accompany those in crisis or grief, To share prayer and sacraments and to lead worship, To reflect and consult on ethical concerns and decisions” (<https://www.mayoclinic.org>; consultado el 20 de enero de 2024).

boticario con su botica provista de medicamentos, un cirujano y dos *hospitales* (enfermeros), con salarios de 250, 200, 100 y 40 castellanos respectivamente (como indica Las Casas en la nómina que elabora) (46) (Tabla 5). Nótese que el médico es *médico-del-hospital* y que recibe el mismo salario que el procurador de indios, autoridad fundamental de la utopía lascasiana en las comunidades, *i.e.*, 250 castellanos o aproximadamente 1.150 gramos de oro.³⁴ Si convertimos estos pesos en maravedís estamos hablando de entre 112.500 y 116.000 maravedís (según usemos el cambio indiano de 450 o el de Sevilla de 464 maravedís). Sabemos que durante la primera mitad del siglo XVI los médicos cortesanos recibían entre 30.000 y 90.000 maravedís (Jiménez Muñoz 547-53). De haberse llevado a cabo la utopía sanitaria lascasiana, los médicos de los hospitales de indios en La Española hubieran sido mejor pagos que los de la realeza. Lo mismo puede decirse de los cirujanos y boticarios.

CARGOS/OFIICIOS	SALARIOS Personal hospitalario Castellanos	OTROS SALARIOS (en comparación)
Un físico	250	
Un zurgiano	100	
Un boticario	200	
Dos <i>hospitales</i> , a 40 castellanos	80	
Un administrador mayor		400
Un procurador		250
Cinco mayordomos, a 250 pesos		250 c/u = 1250
Diez clérigos, a 100 castellanos		100 c/u= 1000
TOTAL	630 por hospital	

Tabla 5. Detalle de la nómina y salarios del Hospital del Rey elaborada por Bartolomé de las Casas, 1516.

34 El peso castellano (también conocido como peso de oro o castellano) equivalía a 4,6 gramos de oro fino conforme a la tasación carolina de 1537 (Suberca-seaux 206-09). El peso castellano en los primeros años de la conquista equivalía a 450 maravedís en América y a aproximadamente a 464 en Sevilla (Tovar Pinzón 247; D'Esposito, "El oro" 210). Un maravedí de los que habla Las Casas equivalía a un céntimo de un castellano (Las Casas *HI* 2:60).

Las propuestas de Las Casas para La Española estaban en sintonía con una serie de políticas reales de regulación del campo sanitario. En las últimas décadas del siglo xv, la Corona, no sin conflicto con las municipalidades, se interesó en regular los estudios médicos y la titulación, el acceso a las profesiones sanitarias y, finalmente, la asistencia médica. Las prácticas de la medicina y la farmacéutica fueron así objeto de regulación y parte de una política de salud. Ello ocurrió legalmente mediante una serie de disposiciones reales, especialmente la Real Pragmática de 1477 o Ley del Real Tribunal del Protomedicato: un organismo técnico “de carácter administrativo y judicial” encargado de “velar por la salud pública” y examinar a los “físicos, cirujanos, ensalmadores, boticarios, especieros y herbolarios del Reino” y “catar y examinar tiendas y boticas donde se venden medicinas” (Campos Díez 25, 29-48).

Los Reyes Católicos reclamaron el control de la profesión médica, en manos entonces de la Iglesia, antes que cualquier otra nación europea y organizaron estos tribunales para examinar a los candidatos a médicos. Así, la medicina se convirtió en la primera profesión en España en estar regulada y sujeta a control legal y supervigilancia administrativa (Guerra, *El hospital* 31). A finales del siglo xv y principios del xvi, el Protomedicato representó un intento centralizador de vigilancia y control de las prácticas médicas bajo la Corona de Castilla; en Aragón dicha función estaba aún bajo autoridad municipal (Zarzoso 159). De hecho, puede decirse que entre los siglos xv y xvi, España controló la práctica de la medicina más que cualquier otro país europeo mediante una serie de gestiones gubernativas que iban del establecimiento de cátedras universitarias para la enseñanza a la creación de juntas reguladoras médicas (Lanning 60-62; Newson 370).

El boticario del que habla Las Casas tiene, como el físico, un salario alto (200 pesos), que indica su importancia en el hospital y su prestancia profesional. Asistimos a la constitución del campo farmacéutico como disciplina sanitaria; un campo cuyo saber es organizado mediante una serie de tratados que empiezan a privilegiar el conocimiento práctico y la experiencia, y cuya práctica misma es objeto de regulación y control estatal.³⁵ Este interés estatal sobre la

35 Uno de los primeros tratadistas farmacéuticos fue el español Pere Benet Mateu, con su *Liber in examen apothecarium (Tratado para examen de botica-*

farmacéutica es creciente: a fines del siglo xv, los Reyes Católicos se informaron del estado de las farmacias y de la práctica farmacéutica y —mediante sus ordenanzas de 1491 y 1498— dispusieron el examen de boticarios, la expedición de licencias tanto para el ejercicio de la profesión como para la apertura de establecimientos y la destrucción de medicamentos falsos o contaminados (Rojo 209-10). La vigilancia de las boticas americanas se ordenará mediante las Leyes de los Reinos de las Indias del 10 de abril de 1538, las cuales establecieron que “[l]os virreyes, Presidentes y Gobernadores hagan visitar las Boticas de sus distritos á los tiempos que les pareciere; y si hubiere medicinas corrompidas, las hagan derramar y arrojar, de forma que no se pueda usar de ellas, por el daño que pueden causar” (en Rodríguez 151). Así las cosas, para la época en que Las Casas escribe su memorial (MR), las boticas son establecimientos regulados y marcados por un interés público en la salubridad y la efectividad farmacéutica. Una de las “unidades funcionales” que aparece “con sugerente constancia en los hospitales de la época moderna es, precisamente la botica”, como ocurre en el caso de las mencionadas instituciones renacentistas en Italia (Perria, “El hospital” 404). El Ospedale Maggiore de Milán, hacia 1508, tenía una farmacia grande y bien provista como la que quería Las Casas para sus hospitales coloniales. El Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, siguiendo el modelo de Milán, también contaba con boticario y botica (Perria 404-06) y el Real de Granada debía —según lo ordenado por Carlos I en 1526— contar con un boticario, aunque solo hay noticias ciertas de este cargo a partir de 1534 (Valverde López 39, 85-86, 102). En verdad, la organización integral de la farmacia en el hospital no era común y pocos hospitales de entonces tenían botica propia y boticario de planta. Las Casas estaba pensando en la fundación de una fábrica de salud con una serie de operadores sanitarios y medios idóneos para la intervención de la vida biológica de los indios. Es importante señalar que esta aspiración gubernativa, que coincide con lo que

rias) (1511), una obra que con ciertos rasgos escolásticos y aún condicionada por el principio de autoridad, puede considerarse por “su estructura y parte de su contenido” un avance del pensamiento moderno sanitario renacentista, “donde se comienza a romper con la ortodoxia y a desarrollar innovaciones”, por ejemplo en “la descripción de métodos y remedios” (Vallejo y Cobos 87).

Foucault denominará una “política de salud”, aparece también en otros pensadores contemporáneos a Las Casas. En su *Utopía* —escrita el mismo año que el “Memorial” de 1516 de Las Casas—, Tomás Moro concebía un reino biopolítico con grandes hospitales, bien dotados de médicos y provistos de abundantes medicinas:

la primera preocupación es la de los enfermos, que son atendidos en hospitales públicos. Cada ciudad tiene cuatro de estos hospitales, contruidos en los alrededores, extramuros y suficientemente amplios como para parecer pequeños pueblos. Los hospitales son grandes por dos razones: para que los enfermos por numerosos que sean no estén hacinados de manera incómoda y todos juntos, y también para que aquellos con enfermedades contagiosas que puedan transmitirse de uno a otro sean aislados. Estos hospitales son bien ordenados y provistos con todo aquello necesario para la cura de los pacientes, quienes son atendidos con diligente cuidado, merced a la presencia permanente de médicos de gran talento y experiencia. (56; traducción nuestra)³⁶

Moro y Las Casas estaban independientemente y a un mismo tiempo pensando la relación entre política y salud y diseñando utópicamente una idea del gobierno de la vida. Ambos imaginaban el hospital como una máquina compleja para atender la enfermedad y extender la vida; una máquina eficiente que disminuiría riesgos (como el contagio), y en la que cada engranaje (desde la arquitectura y las medicinas y utensilios, hasta la planta de personal) era “perfectamente concebido” como parte de una estrategia global para luchar contra la enfermedad de la población.

La planta de personal lascasiano incluye, además de físicos, cirujanos y boticarios, a dos *hospitales* españoles, con un salario anual de 40 castellanos, a sus ayudantes, que cumplirían labores de enfermería, y a otros empleados para la operación diaria: “que

36 “But first consideration goes to the sick, who are cared for in public hospitals. Every city has four of these, built at the city limits slightly outside the walls, and spacious enough to appear like little towns. The hospitals are large for two reasons: so that the sick, however numerous they may be, will not be packed closely and unconformably together, and also so that those with contagious diseases, such as might pass from one to the other, can be isolated. These hospitals are well ordered and supplied with anything needed to cure the patients, who are nursed with tender and watchful care. Highly skilled physicians are in constant attendance” (More, *Utopia* 56).

haya en el dicho hospital con los dos hospitaleros españoles otros cuatro o seis indios, o los que fueren menester, para que sean bien servidos los enfermos” (MR 40). Los llamados hospitaleros en los hospitales caritativos y de peregrinos tenían la función de recibir a los necesitados y caminantes, proveyéndoles de un lugar de descanso, sustento alimenticio básico y, eventualmente, también alguna curación. En los hospitales donde se proveía cierto cuidado médico —como sería el caso de los hospitales para indios— los hospitaleros realizaban labores que hoy identificamos con la enfermería, como “bañar a los enfermos, aplicarles las medicinas, atenderlos en todas sus necesidades, hacerles la comida y dárselas [... y, eventualmente,] ayudar a bien morir a los enfermos” (Muriel 88). Aunque la nómina no señala explícitamente los salarios de los ayudantes indígenas de los hospitaleros, podemos inferir que serían compensados de alguna manera. Es fácil desestimar la labor de los ayudantes o auxiliares de enfermería como secundaria en relación con las de los hospitaleros, cirujanos y médicos del hospital. Sin embargo, recordemos que el primer nivel de atención de los enfermos estaría precisamente en manos de estos auxiliares indígenas y que, desde el punto de vista lingüístico y cultural, esta distribución étnica del trabajo de enfermería tiene una obvia racionalidad: facilitar la comunicación entre el personal médico y los pacientes y hacer eficiente la labor hospitalaria. Las Casas, que nunca aprendió ninguna lengua indígena y que siempre se sirvió de traductores, reconocía que un hospital de indios no podría funcionar sin auxiliares indígenas.

Respecto del personal de la cocina del hospital, dice Las Casas: “Y las mujeres que fueren menester para cocineras, sean mujeres de los mismos indios que sirven allí, y que se lo paguen lo que sirvieren, segund pareçiere al administrador mayor [de las comunidades]” (MR 40). La división preceptiva del trabajo en el hospital, que asigna las tareas de la cocina a las esposas de los auxiliares de enfermería indígenas, puede tener relación con la preocupación lascasiana respecto de la disciplina marital y vigilancia de las mujeres; pero de manera más obvia, esa división pone al servicio de la organización hospitalaria saberes locales respecto a la dieta y preparación de alimentos y responde a cierta idea de eficiencia de la atención alimentaria: las cocineras cocinan para los enfermos pero también alimentan a sus maridos y a sí mismas. Y además de estar

a cargo de la alimentación, se ocuparían de la fabricación de las baterías de cocina y las vajillas y su labor debería ser remunerada.³⁷ De esta manera, Las Casas buscaba la integración práctica de las costumbres locales y la eficiencia en la gestión hospitalaria.

La práctica médica en la España del siglo xvi “estuvo dominada por los puntos de vista de Galeno e Hipócrates, quienes vieron la enfermedad como resultado de un desequilibrio en los humores o fluidos —sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra—, que [...] se consideraban calientes o fríos, húmedos o secos” (Newson 371; traducción nuestra). La medicina humoral estimaba que la comida tenía una estrecha relación con los desequilibrios que causaban la enfermedad, y entre sus prescripciones era común el cambio en la dieta (372). Las Casas, como dijimos en el capítulo III, le asigna una gran importancia a la comida, pero no como un remedio humoral, sino como el medio nutritivo de recuperación del cuerpo. El desequilibrio maligno era el hambre, y el alimento su remedio. Pensamos que la alimentación que propone Las Casas para las comunidades y para el hospital no se corresponde con los preceptos de medicina humoral de la época, sino con un tipo de medicina pública práctica que empieza a intervenir los medios que causan la enfermedad. Recordemos que para él las dos causas fundamentales de la enfermedad y la muerte son justamente el exceso de trabajo y el hambre. Es preciso “dar de comer a los indios, pues en ello está principalmente el vivir o morir dellos” y que no “no padezcan necesidad de hambre ni les falte la comida” (MR 36, 44). De manera categórica declara: “que porque en el bastimento está su vida, y en la falta dél ha estado su muerte, que coman los dichos indios” (38). La *intervención de medios*, según Foucault, emerge en el siglo xviii como un nuevo modelo epistémico de inteligibilidad de las enfermedades: “la cura está dirigida por una intervención médica que ya no se encamina hacia la enfermedad propiamente dicha, [...] sino [que] se orienta hacia el

37 “Y asimismo esté proveído de platos y escudillas de palo, que puedan hacer los que hicieren las gamellas para coger oro, y de barro las que fueren menester; y hacellas han las indias muy buenas del barro de allá: y ollas y cazuelas, y todo lo que de barro fuere necesario. Y para esto haya indias en el hospital: señaladas olleras, a las cuales paguen el salario que fuere justo por ello, y el tiempo andando, si vieren que es menester enviar acá por sartenes de hierro y ollas de cobre, enviarán por ellas” (MR 40).

medio que la rodea” (“La incorporación del hospital” 28-29). En Las Casas, el alimento es justamente una intervención del medio que no se concentra en la enfermedad, sino en sus causas: el trabajo excesivo, la sal, las jornadas, la falta de descanso, los desplazamientos, el dormir en el piso, la falta de ropa adecuada para el trabajo en las minas y, especialmente, el hambre.

Como señalamos antes, Las Casas insiste en que se debe alimentar bien a los trabajadores de las comunidades agrarias y mineras en las estancias, minas y otros trabajos, e incluso a los que se encuentren descansando y recuperando fuerzas. La dieta lascasiana para los indios —digna de las clases altas en Europa— consistía en comida abundante, fresca, rica en proteínas animales y baja en sal (cap. III §2). Ahora bien, refiriéndose puntualmente al hospital, Las Casas añade una especificidad, llamémosla terapéutica, que parece privilegiar la carne de ave, siguiendo en esto tanto los preceptos de las Leyes de Burgos (59) como del régimen alimenticio para enfermos común desde la Edad Media. Justo después de pedir que a “los médicos se les encargue que con mucha caridad y diligencia [...] curen” a los indios, añade: “Y haya en el dicho hospital muchas aves, gallinas y pollos” (MR 39). El caldo de pollo se conoce popularmente como la “penicilina judía”, aludiendo de manera un poco jocosa tanto a los recetarios y culinaria judaicas como a una larga tradición cultural que identifica la nutrición con la salud. Como se sabe, en el siglo XII, el filósofo, religioso y médico sefardí Maimónides, exaltó los beneficios de la sopa de pollo para tratar una variedad de dolencias respiratorias como la neumonía y los resfriados (Lavine 1295).³⁸ Las tradiciones y reglamentos alimentarios de muchos hospitales del siglo XVI incluían el consumo de carne y caldos nutricios de pollo y otras aves. Por ejemplo, las constituciones del Hospital Real de Granada de 1593 prescribían la carne de aves (*i.e.*, pollos y gallinas) en la dieta de los enfermos (Valverde-López 70-72). Adicionalmente, debe tenerse en cuenta que durante el Renacimiento, teólogos como san Bernardino de Siena asociaron la carne de ave al deseo sexual (Grieco 615). Dada

38 En otra parte del memorial, Las Casas expresa su preocupación por las “humidades” que afectan y enferman a los mineros que duermen en el piso, refiriéndose probablemente a enfermedades respiratorias (39).

la preocupación de Las Casas por la reproducción de los indígenas, es comprensible su insistencia en una dieta rica en carnes, especialmente la de aves.

El hospital como tecnología sanitaria solo puede funcionar mediante una serie de dispositivos disciplinarios que pongan a los indios enfermos bajo el efectivo cuidado médico.³⁹ Esta no era una tarea fácil. Cuando los hospitales de naturales imaginados por Las Casas proliferaron por todo el continente, generaron recelo y miedo entre las comunidades indígenas. No son extrañas las noticias de resistencia a los hospitales durante el siglo XVI. Un poco más de cien años después del “Memorial”, un reporte comisionado por el obispo Bartolomé Lobo Guerrero señalaba que muchos hospitales habían sido abandonados y que los indios del Perú los temían y no querían ser atendidos allí por considerarlos “casas de la muerte” (Ramos, “Indian Hospitals” 187; traducción nuestra).

Las Casas se refiere a la responsabilidad administrativo-disciplinaria de los funcionarios coloniales y administradores de los repartimientos y comunidades. Estos tendrían la obligación de estar alertas respecto de las dolencias y enfermedades y de reportar y enviar al hospital a los indios enfermos; es decir, serían los agentes de vigilancia y disciplina de la sanidad pública: la mano anatómica-política de la biopolítica.⁴⁰

Y que los estancieros y mineros y todas las otras personas que cargo tuvieren en las dichas comunidades, sean obligados, so cierta pena, en cayendo malo algún indio o sintiéndose mal dispuesto, a lo enviar al hospital, o hacello luego saber a algún mayordomo o a los hospitaleros, para que luego envíen por él y lo traigan para lo curar (MR 40).

39 Pensando en el siglo XVIII, Foucault indica que un régimen de salud pública “implica por parte de la medicina un determinado número de intervenciones autoritarias y de medidas de control” (“La política de la salud” 336).

40 Al examinar la incorporación del hospital en la tecnología moderna, Foucault reflexiona sobre el lugar de la disciplina y los aspectos de vigilancia e individualización hospitalaria: “La disciplina es el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado los individuos singularizados. [...] Es el poder de la individualización cuyo instrumento fundamental estriba en el examen. El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo” (“La incorporación del hospital” 28).

El hospital mismo debería tener dos o tres bestias-ambulancias para el transporte de dolientes: “que estén en el hospital siempre dos o tres bestias, o las que fuere menester, para que en sabiendo está algún indio malo, envíen por él” (MR 40). Como podemos ver, Las Casas está hablando de un sistema burocrático administrativo de gobierno de la salud y no simplemente de la atención caritativa del *minoribus* indígena.

En general, el “Memorial” afirma la necesidad sanitaria de que los indios no duerman en el piso, sino en hamacas o en lechos de paja.⁴¹ Para el Hospital del Rey, Las Casas prefiere camas, que describe con el mismo entusiasmo de Filarete cuando se refiere a las amplias “hermosas y buenas” camas de su Ospedale Maggiore (192). El plan lascasiano contemplaba tecnologías higiénicas modernas como el aislamiento de pacientes en salas separadas y la provisión de camas individuales para evitar la práctica común de que múltiples pacientes compartieran un solo lecho. El Hospital del Rey tendría doscientas, de uso individual con sus colchones “de brite”, aperadas con “dos sábanas del mismo brite” para prevenir contagios:

y tengan [los hospitales] las doscientas camas ya dichas; y son menester para cada una un colchón de brite que tenga diez varas, dos e media para cada lienzo, y al presente sean llenos de paja menuda, buena, de la que allá hay, y andando el tiempo, de que las comunidades tengan lana de sus ovejas, los hinchén della, la que hobiere menester, y tengan dos sábanas del mismo brite curado, que para cada una son menester cinco varas, y un cabezal que tenga dos varas; de manera que entre todas son cuatro mil e cuatrocientas varas de brite. Y tenga cada cama una manta que echen encima, que serán menester doscientas. (MR 39)

Las Casas habla de colchones de paja entre lienzos de vitre o brin de buena calidad (que él llama *brite*); pero recordemos que este Las Casas de 1516 es un optimista al que no lo desanima la

41 “Ítem, que ningún indio salga a servir a parte alguna, que no lleve su hamaca consigo en que duerma, y si agora al presente no la tuviere, que se le haga un cardalecho [...] con mucha paja, donde duerma, y la hamaca que se le dé de la manera y dentro del tiempo que Su Alteza manda en la ley diez y nueve. Y que las hamacas las pongan bien altas del suelo y los cardalechos, por la[s] humidades, y que ningún indio consientan dormir en el suelo, sino que por ello le castiguen si fuera menester, especialmente en los de las minas se ponga mucha diligencia” (MR 39).

realidad: anticipando que la prosperidad de las comunidades permitiría tener ovejas, imagina que pronto se podría reemplazar la paja por lana en el relleno de los colchones (MR 39). Antes de terminar el memorial, Las Casas regresa una vez más al *brite* que requería la fabricación de sus colchones: “Es menester también, luego, cuatro mil e cuatrocientas varas de brite para las camas del hospital, que serán doscientas, y doscientas mantas bastas, que todo costará poco” (47). La regulación minuciosa hospitalaria que mide colchones, imagina su relleno, ordena su factura y cuenta sábanas y mantas, tiene una ratio terapéutica: camas, colchones y sábanas son medios para alcanzar la salud y, en últimas, dispositivos de producción de la vida.

El colchón, las sábanas para cubrirlo, la manta y la almohada (que Las Casas llama “cabezal”) deben ser comentados brevemente. El colchón⁴² representaba una comodidad condicionada por la clase social: en términos generales, puede decirse que los más pobres dormían en el piso o encima de jergones de paja; los menos pobres, en colchones de ese mismo material; la burguesía en colchones rellenos de lana; y la nobleza encima de varios colchones de diversos materiales finos como plumas (González Mena 50-51). Notemos también que Las Casas habla del uso de sábanas (o lienzos para cubrir el colchón), un refinamiento sanitario que, como señala Ana María Ágreda Pino, en su estudio de la ropa de cama en los siglos xv y xvi “por un lado evitaba el contacto de la piel con los tejidos de colchones y cubiertas” y por otro, “permitía la introducción de cierta higiene, pues [...] era posible lavarlas” (30; véase también González Mena 50-52).

Aunque la cama individual hospitalaria parezca hoy una obviedad higiénica, Las Casas proponía algo que no era común en los hospitales hispánicos de comienzos del siglo xvi, en los cuales se continuaba con la costumbre de acostar a varias personas en la misma cama; así ocurriría por ejemplo en Santiago de Compostela,

42 El *Diccionario de autoridades* define *colchón* como: “Invención que para la comodidad, mayor reposo y regalo, hallaron los hombres, para usar de ella en las camas, y acostarse blandamente: la qual se compone de dos lienzos, terlices, u otra tela iguales, proporcionados al tamaño de la cama, entre los cuales se mete porción de lana, pluma u otra matéria: y extendida igualmente y cosidas después las dos telas, se bastéan, y queda el colchón formado” (*Autoridades* 2:407).

como indica la prohibición de acostar a más de tres personas en un lecho.⁴³

Ya señalamos antes que hacia 1516 la atención hospitalaria en La Española era básicamente caritativa y reducida a un puñado de pequeños y precarios hospitales donde la atención médica era mínima. Las Casas propone un Hospital del Rey para cada villa, dedicado fundamentalmente a la salud y atención médica de los indios, con su propia planta médica y administrativa, y de dimensiones enormes en comparación no solo con los hospitales locales, sino también con los europeos. El Hospital de San Nicolás de Bari —el principal de Santo Domingo entonces— podía atender solo a seis enfermos hacia 1519 (Muriel 34). El Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela se ordenó con una capacidad de ochenta a 100 camas y hacia 1546 tenía unas 129 camas y 52 lechos para atender a cerca de 200 personas (González Bonome 327; Martínez Rodríguez 48). El famoso Hospital Real de Granada contaba escasamente con veinticuatro camas a finales del siglo XVI (Mora 119; Valverde-López 69). Incluso el Ospedale di Santa Maria Nuova de Florencia al comenzar el siglo XVI tenía 250 camas (Risse, *Mending* 214). En otras palabras, el hospital lascasiano de 1516, tenía en el papel treinta y tres veces la capacidad del hospital histórico de San Nicolás por la misma época, era comparable o superior a los fundados por los Reyes Católicos en la Península (descontada su sencillez arquitectónica), y tenía el 80% de la capacidad de uno de los más célebres hospitales europeos de entonces. Súmese a esta desproporción entre utopía y realidad, el hecho de que Las Casas no proponía un hospital, sino varios: uno “en cada villa o ciudad de los españoles”. Si consideramos que por 1516

43 En el siglo XIV, el hospital de Santo Spirito de Roma (ca. 1201-04) fue el primero en el que a cada enfermo se le asignó su propio lecho (Micheli 58-59); esto constituía una rareza, pues hasta mediados del siglo XVII era común que las camas de hospital fueran compartidas por más de una persona. Incluso a finales del siglo XVIII, cada cama en el Hôtel-Dieu de París solía albergar a cuatro o cinco personas: pacientes, moribundos y cadáveres. En 1778, la Academia Real Francesa recomendó el uso individual de las camas, una propuesta higiénica que Luis XVI implementó parcialmente al reducir el tamaño de estas para la ocupación individual (Fajardo y Fajardo-Dolci 223). “El hacinamiento de pacientes, con tres por cama y sin discriminación de enfermedad, generaba altas cifras de mortalidad” (Fernández Mérida 36).

había cerca de quince villas principales en La Española —dieciséis, según el mapa de la isla de Andrés de Morales (1508) inserto al final de un ejemplar de *De orbe novo decades* (1516) de Pietro Martire d'Anghiera (Mapa 2)—,⁴⁴ estaríamos hablando de por lo menos quince hospitales y tres mil camas. Como señalamos en el capítulo I (§4), de sesenta mil indios que había en La Española en 1508, solo quedaban en 1518 once mil. El modelo hospitalario lascasiano implicaría una cama por cada 3,6 habitantes o una tasa de 272,72 camas por cada mil indígenas; un número que hoy no tiene ni el más rico cantón suizo.

Como se dijo, la práctica médica en la España del siglo XVI, por lo menos desde un punto de vista académico, estaba basada en los principios de la medicina humoral privilegiados por la Iglesia. En el Nuevo Mundo, la medicina humoral se empleó junto con los saberes y prácticas de la curandería europea y los conocimientos locales indígenas.⁴⁵ Pese a esta preeminencia de la medicina humoral, a comienzos del siglo XVI, son ya notorios “nuevos enfoques de la medicina que favorecen la experimentación y el uso de técnicas prácticas”; el experimentalismo práctico obviamente no tenía mucha acogida entre académicos universitarios, pero sí entre cirujanos, boticarios y practicantes sin licencia “que usaban métodos [empíricos] similares” a los que proponían Paracelso y Vesalio. Ese empiricismo también atrajo “a aquellos que veían la medicina como una actividad caritativa preocupada por el alivio del sufrimiento” (Newson 371; traducción nuestra).⁴⁶

44 En 1508, la Corona otorgó privilegio de villas a “Santo Domingo, Puerto Plata, La Buenaventura, Lares de Guahaba, La Vera Paz, El Bonaio, Puerto Real, Santiago, Villanueva de Jáquimo, Salvatierra de la Sabana, San Juan de la Maguana, Santa Cruz de Hicayagua, Compostela de Azua, Salvaleón de Higüey y Concepción de La Vega” (Vega Boyrie 53).

45 Los taínos tenían sus curanderos o *behiques* “capaces de efectuar curaciones”, con capacidades adivinatorias y conocedores de la herbolaria y botánica farmacéutica local, incluyendo el uso de alucinógenos como la *cohoba*. Fray Ramón Pané consideraba a los *behiques* farsantes en el mejor de los casos, cuando no hechiceros. Los españoles prohibieron las prácticas médicas de los *behiques*, pero muchos de sus conocimientos curativos perduraron entre indios y españoles (Pané caps. XV-XVII; Cassá, *Los indios* 114; *Los taínos* 177-80, 222-23; Deive, “El chamanismo” 86; Solodkow, “Fray Ramón” 250-51).

46 En realidad, desde la Edad Media los médicos europeos ya valoraban la experiencia práctica en la formación profesional y la observación clínica para el

Quienes atienden el dolor normalmente están más preocupados por la efectividad de los remedios que por la adecuación de estos a lo prescrito por las autoridades eclesiásticas o académicas. Lo mismo puede decirse de quienes, como Las Casas en 1516, estaban preocupados por la despoblación y el colapso de las fuerzas de trabajo. Para Las Casas el problema de la salud era político y económico (un asunto práctico que iba más allá de la dolencia individual) y el valor del hospital como remedio estaba supeditado a su efectividad respecto de la enfermedad. En otras palabras, la medicina hispánica seguía varios caminos, algunos de los cuales conducían a saberes fundados en la observación y la experiencia acumulada. La propuesta hospitalaria de Las Casas emerge en medio de esta heterogeneidad, pero inclinada hacia la efectividad práctica que exige una concepción política y pública de la salud. Las disposiciones lascasianas para la organización del hospital parecen —y hasta cierto punto son— expresiones disciplinarias asociadas a la medicina humoral y la moral cristiana; pero su razón de ser, su instrumentalidad implícita y sus fundamentos son higiénico-sanitarios. Se fundan en saberes que podemos llamar científicos, aunque, como señala Jorge Cañizares-Esguerra, no hayan sido reconocidos como tales en las genealogías e historiografías de la ciencia moderna, que han invisibilizado el trabajo de producción del saber hispánico en diversas disciplinas como la botánica y la medicina (420, 421, 426, 427).

Las Casas avanza una noción médico-hospitalaria colonial moderna basada no en supersticiones o autoridades, sino en conocimientos empíricos que él no hace explícitos, pero que fundan su diseño. El uso de camas individuales y sábanas, vestidos, vajillas y utensilios, la proscripción de costumbres malsanas como dormir o comer en el piso, etc., son formalmente preceptos, pero están afincados en conocimientos prácticos, producto de la experiencia acumulada y la observación propia o de otros. De hecho, Las Casas no menciona remedios típicos de la medicina humoral como sangrías, laxantes, purgas o vomitivos, pues la experiencia le seña-

correcto diagnóstico y tratamiento de los pacientes. Por ejemplo, las prestigiosas Escuelas de Córdoba y Salerno, desde los siglos x y xi respectivamente, integraron la enseñanza práctica y científica valorando el aprendizaje directo y la observación de pacientes (Micheli 60).

laba que esos remedios solo podrían apresurar la muerte entre la población indígena afectada por la desnutrición, el agotamiento, la deshidratación y las fiebres. Las Casas sabe que hay una relación directa entre nutrición, rendimiento laboral y salud, que la sal es perjudicial, que el calor y la deshidratación enferman y que el caldo de pollo tiene propiedades nutricias que facilitan la recuperación del enfermo. El clérigo entiende que la forma arquitectónica cruciforme mejora la ventilación y la iluminación del hospital y facilita la separación de enfermos contagiosos; todo lo cual se traduce en una mayor efectividad curativa (lo sabe, decimos, o incorpora en su propuesta ese saber renacentista). Además, sabe que acostar a más de una persona por cama es insalubre, como lo es dormir en el piso; y que el uso de las sábanas facilita la limpieza y atenúa los contagios. Desconocer estos saberes implícitos y reducirlos a preceptos implica sugerir que el diseño hospitalario de Las Casas es simplemente caprichoso o fundado en creencias sin base empírica; y que si dicho diseño redundaba en alguna efectividad, ello ocurre de manera fortuita y no gracias a la articulación racional de práctica y conocimiento. La minucia preceptiva del hospital lascasiano se relaciona con la higiene y la disciplina, pero lo autoritario no le quita lo científico. Es innegable que no estamos frente al ordenamiento de una parroquia o una iglesia, sino de un centro de salud que provee medicina, cuidado, descanso y dieta para la recuperación de la vida; un hospital pensado como “máquina de curar” (la expresión es de Foucault; “La política de la salud” 341).

Mientras que la hospitalidad premoderna es caritativa y está a cargo de patronos privados y de órdenes religiosas, la hospitalidad en Las Casas es gubernativa y asunto de la autoridad soberana, incluso aunque siga siendo administrada por la Iglesia. El Hospital del Rey se separa del hospital de peregrinos y del hospital monacal —modelos predominantes del Medioevo— y anticipa, con notable modernidad biopolítica, el amparo gubernativo de la vida. Desde mediados del siglo XVI y durante el siglo XVII, el soberano le disputará la atención hospitalaria a la Iglesia y a los patronos privados, colocando el cuidado médico y de la indigencia bajo lo que Foucault llamó “la gran limosnería del Reino” (*Historia de la locura*, “El gran encierro” 1:83). Un ejemplo de esta disputa son los conflictos entre el célebre Hospital de la Concepción de Nuestra

Señora, fundado por Hernando Cortés en la ciudad de México, y la Corona, que quería poner bajo su jurisdicción a ese patronato privado (Jáuregui y Solodkow, “El hospital” 55-114). El Concilio de Trento (1545-1563) trató de dirimir el asunto del control de los hospitales poniéndolos al cuidado de la Iglesia, pero excluyendo de la supervisión eclesiástica “los que estén bajo la protección inmediata del rey” (Muriel 297-98). Al final, la Corona se impone y empieza a desplazar a la Iglesia en el monopolio hospitalario. Los hospitales serán primero reunidos y luego puestos bajo el patronato real, convirtiéndose el rey en patrón de los pobres, proveedor de salud y, en el Nuevo Mundo, en protector de los indios, en conflicto con las autoridades eclesiásticas y los patronatos privados (García Barreno 71; Ramos 194). Mediante la Real Provisión del 2 de octubre de 1541, Carlos I ordenará la construcción de hospitales en todos los pueblos de las Indias y mandará a los “Virreyes, Audiencias y Gobernadores, que con especial cuidado provean, que en todos los pueblos de Españoles e Indios de provincias y jurisdicciones, se funden hospitales donde sean curados los pobres enfermos, y se ejercite la caridad cristiana” (en Sáez 71). Felipe II consolidará este proceso llegando “a excluir explícitamente del gobierno de sus hospitales a la representación eclesiástica” (García Barreno 72).

* * *

En 1516, Las Casas está proponiendo al soberano una modernización colonial biopolítica mediante el hospital como instrumento de gobierno. Ello implicaría una periodización histórica más amplia de la biopolítica, anterior al siglo XVIII y coadyuvaría la hipótesis de la *modernidad colonial* que sostiene Enrique Dussel (175-78). Por supuesto que podría alegarse que Foucault se refiere a hospitales históricos que funcionaron en un momento determinado y que Las Casas está proponiendo uno cuyas paredes nunca se levantaron. Sin embargo, el análisis de Foucault se refiere a propuestas, reformas e indagaciones sobre hospitales; en otras palabras, a discursos; y tiene menos que ver con las prácticas médicas mismas que con la gramática que las informa: el Hospital del Rey no sería una institución para pobres, sino una *máquina de salud*

para indígenas; no operaría como tecnología de internamiento, sino de asistencia médica; no estaría dedicado a la atención indistinta de dolientes, locos y prostitutas, sino específicamente de un sector de la población: los indios.

El plan del Hospital del Rey conjuga material y simbólicamente el cuidado del alma y del cuerpo y hace parte de un proyecto más amplio de reforma del gobierno de las Indias y de regulación del trabajo. Como instrumento de gobierno económico, el hospital se articula con la emergencia de la soberanía sanitaria frente a la crisis demográfica. Su razón —como dice Foucault del hospital moderno— es “impedir que se constituya un foco de desorden económico o médico” (“Incorporación del hospital” 25). Se trata de un instrumento terapéutico para recuperar la vida y volverla al trabajo en condiciones humanitarias que permitirían la reproducción de gente y ganancias. Los indios se “multiplicarán mucho” y el rey podrá repartirlos y tener “muchas y *perpetuas rentas* [...] cada día [...] *más crecidas y aumentadas*” (MR 48). De la reproducción, cuidado y extensión de la vida, depende la perpetuidad y aumento de los réditos coloniales.

El hospital y la salud de los indios se convierten entonces en asuntos de economía política de un Estado en ciernes, que desde el siglo xv se ocupa cada vez más de los hospitales y la salud pública, como indican el control y vigilancia real de las profesiones médicas y exámenes profesionales y licencias, la consolidación o reunión de los antiguos hospitales urbanos en hospitales generales, la construcción de hospitales reales y, finalmente, las continuas luchas entre la Corona y los hospitales privados por el control del campo de la salud pública.

A principios del siglo xvi, ni el campo ni el poder sanitario se hallan definidos claramente.⁴⁷ La nosopolítica no es una intervención uniforme del Estado en la salud y la enfermedad, sino de “múltiples ámbitos del cuerpo social” que exigen “una gestión colectiva”; antes que resultado de una “iniciativa vertical, aparece [...] como un problema con orígenes y direcciones múltiples” (Fou-

47 “No hay que situar únicamente el polo de iniciativa, de organización y de control de esta nosopolítica en los aparatos de Estado. De hecho, existieron múltiples políticas de salud, y diversos medios de gestión de los problemas médicos” (Foucault, “La política de la salud” 328).

cault, “La política de la salud” 329). Sin embargo, este no es un acontecimiento del siglo XVIII, como supone Foucault; se trata, por el contrario, de un fenómeno que tiene su emergencia a principios del XVI, con avances y retrocesos.

La Corona responde al memorial de Las Casas (en septiembre 3 de 1516) nombrando y comisionando a un grupo de frailes jerónimos cuyas instrucciones acogen algunas de las recomendaciones de Las Casas, entre ellas la organización de pueblos indígenas y la construcción de hospitales (cap. V §1); no obstante, en esas instrucciones la modernidad vacila y retrocede:

Yten que aya una casa en medio del lugar para espital donde sean Rescividos los enfermos, e hombres viejos que allí se quisieren Recoger e para el mantenimiento dellos hagan de común un conuco de cinquenta mill montones y lo hagan deserbar en sus tierras y que en el espital esté un hombre casado con su muger y *pida limosna* para ellos e manténgase dello e pues las carnicerías an de ser de común como adelante se dirá dese para el hombre e muger que allá estoviere e *para cada pobre que se Recogiere* en el dicho ospital para cada uno una libra de carne a vista del cacique e del Religioso o clérigo que alla estovyere para que no aya fraude. (IJ 344-45)

Nótese la distancia entre la propuesta lascasiana y este hospital-hospicio caritativo para menesterosos y desvalidos de las “Instrucciones a los jerónimos”, manejado por una pareja de hospitaleros que pedirían limosna para la realización de la obra. En verdad, salvo por la presencia de la carne en la dieta y la denominación de hospital, las “Instrucciones” omiten los aspectos modernos de la propuesta lascasiana: arquitectura cruciforme, curaciones, médicos, cirujanos, boticarios, enfermeros, camas individuales, higiene, ambulancias y dotación. En este sentido, las “Instrucciones”, que responden en parte al memorial lascasiano, representan un retroceso en relación con aquel. Sabemos que Las Casas participó en la elaboración de estas instrucciones junto con Reginaldo Montesinos y Palacios Rubios, y que la Secretaría de Indias produjo el documento final (Lucena Salmoral, *El descubrimiento* 202-03). En algún momento de este itinerario burocrático, como sucede con todas las labores en comité y en las que las tareas se mueven de una oficina a otra, el Hospital del Rey se diluyó, acaso porque para Las Casas en ese momento la prioridad era la reforma de los reparti-

mientos. Los dieciséis hospitales imaginarios lascasianos se convirtieron en un hospital de caridad en las “Instrucciones”. Luego, en el “Memorial acerca del gobierno de los Indios” de 1517, el regio hospital termina convertido en una frase sobre la atención sacramental y notarial de los enfermos graves; en 1517, se abandona el cuidado de la vida por el cuidado del alma y el patrimonio: “Que los obispos toviesen mucho cuydado que cada uno de los yndios, quando viese mal el marido a la muger o la muger al marido de alguna grave enfermedad, llamase al clérigo luego y lo confesase y le hiziese hazer testamento y le hiciese comulgar si viese que estava para ello” (MGI dlxvi).

Dada la articulación del *hacer vivir* hospitalario con el sistema de explotación colonial, el cuidado de la vida, en últimas, sirve los cometidos de su extracción. Como ha sugerido Paolo Virno, el Estado se interesa por la vida de la población no porque estos cuerpos vivientes sean en sí valiosos, sino solo en la medida en que constituyen una potencial fuerza de trabajo que puede ser incorporada al modo de producción capitalista (271-73). El hospital lascasiano no es una institución para excluir, sino para incluir a los indios en el sistema productivo. Su separación en la Casa del Rey o en el Hospital es puramente transitiva: un paso en el camino de la restauración de la salud y del cuerpo de quienes, luego, van a ser incluidos en el sistema del repartimiento reformado. Se trata propiamente de una “in(ex)clusión biopolítica”, procedimiento modernizador colonial con una larga historia en América Latina.⁴⁸ El hospital quiere *hacer vivir* para extraer la vida sin el peligro de su extinción: su modelo es vampírico en el sentido marxista (prolonga la vida para su extracción) y no lupino (rapiña de lobos que extinguen el rebaño).⁴⁹

48 Sobre el concepto de *in(ex)clusión biopolítica* véase Jáuregui, “Biopolitics of (In)exclusion”.

49 Las Casas describió “a los conquistadores [...] como lobos hambrientos entre ovejas; es decir, con tropos análogos a los que usará Marx para el exceso en el apetito por el trabajo: el lobo mediante una consumición total extenua las fuerzas de trabajo; el vampiro por el contrario, con una consumición parcial, asegura su reproducción” (Jáuregui, *Canibalía* 81); el modelo humanitario es vampírico, pues asegura la vida para la perpetuación del capital. Marx dice que el capital es “trabajo muerto que, como un vampiro, vive solo de chupar trabajo vivo, y cuanto más vive, más trabajo chupa” (*Capital*: 342; traducción nuestra).

Capítulo V

La reforma y el debate de la vida (1517-1518).

Libertad, trabajo y colonialismo

Dijimos al comienzo de este libro que Las Casas viajó a España en septiembre de 1515 e informó al moribundo rey Fernando y a sus secretarios sobre la despoblación y la insuficiencia de las enmiendas de las Leyes de Burgos. La primera reacción frente al alegato por la vida de Las Casas fue el desinterés soberano, el “¿Qué se me da a mí y qué se le da al Rey?” del obispo Juan Rodríguez de Fonseca, que gobernaba las Indias. Rodríguez de Fonseca representaba la vieja guardia para la cual el soberano ejercía el control territorial, la *iurisdictio*, el mantenimiento del orden y el control de la riqueza; y, respecto de la vida, se limitaba a *hacer morir* o *dejar vivir*. Un soberano que, en términos generales, no gestionaba activamente el *hacer vivir*.

Las Casas pide que el rey *haga vivir* y no *deje morir*, y que lo haga mediante el gobierno, esto es, el buen gobierno, del que las comunidades agrarias y mineras, el hospital y el campo de refugiados iban a ser instrumentos gubernativos. La inicial ininteligibilidad de esa propuesta estará seguida de un interés creciente y moderno por la vida. Al morir el rey, Las Casas hizo una relación de la despoblación al cardenal Francisco Ximénez de Cisneros y otra en latín para Adriano de Utrecht. A pedido del cardenal, Las Casas trabajó con Juan López de Palacios Rubios para redactar el ya comentado “Memorial de remedios” de 1516, que dio lugar a la “reforma” indiana que se discutirá en este capítulo.

El 24 de abril de 1516, Cisneros removió a Rodríguez de Fonseca (el desinteresado por la vida) y, más tarde, al corrupto secre-

tario de Indias Juan Lope de Conchillos (15 de junio). En abril, el cardenal convocó una junta que estudió la cuestión y procedió a comisionar y dar “Instrucciones” a un grupo de jerónimos para llevar a cabo la reforma. Si a la purga de los indiferentes frente a la vida indígena le sumamos las “Instrucciones” de corte lascasiano dadas a los jerónimos por Cisneros, pensaríamos que, al menos en el papel, habría ganado el *partido de la vida*. Pero ese triunfo fue pírrico: los comisarios jerónimos fueron en el mejor de los casos incompetentes y no liberaron a los indios del repartimiento. El obispo Rodríguez de Fonseca regresó y recuperó su ascendencia política, e incluso participó en el debate sobre los remedios a los males que él mismo contribuyó a crear. En todo caso, la reforma —incluso si se hubiera implementado— llegaba tarde: para 1516 no quedaba mucha vida indígena que salvar e intervenir. A esto habría que sumar la infernal realidad de la minería, el agotamiento de los yacimientos auríferos, el cambio hacia la agricultura azucarera, la corrupción de los burócratas en las Indias y el hecho incontrovertible de que la expansión colonial dejaba atrás las Antillas y se adentraba en el continente. El colonialismo español, en crisis por la despoblación, se salvará no en el rescate biopolítico que Las Casas proponía y que los jerónimos fueron encargados de adelantar, tampoco en el debate sobre esta fallida reforma, sino en la conquista de México. México representó una expansiva territorialización imperial y, sobre todo, una respuesta al problema demográfico y de crisis de la mano de obra de las Antillas.

1. Reforma cisnerolascasiana

[A los frailes jerónimos] No les debía de saber bien verse allí, de su error o culpable ignorancia y falta de celo para socorrer a los oprimidos y librar de la muerte a los desventurados, como les era mandado”.

(Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* 3:344)

El “Memorial de remedios” de 1516 impresionó a Ximénez de Cisneros, quien en abril convocó una comisión que estudió la situación indiana en presencia de Adriano, el otro regente, y a la que asistieron además “los consejeros reales Licenciado Luis Zapata y

el Dr. Lorenzo Galíndez de Carvajal, el jurista Dr. Juan López de Palacios Rubios, el propio Las Casas y el secretario de Cisneros Francisco Ruiz” (Lucena Salmoral, “Instrucciones” 261-63). Cisneros decidió actuar contra el *partido vastativo* y sus representantes, el obispo Rodríguez de Fonseca y el secretario Lope de Conchillos, todo lo cual implicaba un movimiento contra los intereses de los encomenderos. Cisneros trataba por una parte de responder a los problemas de la despoblación denunciada por Las Casas y la reducción de la remesa y, por otra, de llevar a cabo su proyecto de unificación y fortalecimiento del gobierno monárquico. En otras palabras, además de recrear la población indígena y salvaguardar la renta real, Cisneros quería hacer efectiva la soberanía sobre las Indias mediante un gobierno que pusiera en cinto a los poderes privados de los conquistadores y encomenderos. Para ello, el 3 de septiembre de 1516, en nombre de la reina Juana y de Carlos I, quien no había llegado a España, comisionó a un grupo de tres jerónimos, con instrucciones para desarrollar una serie de políticas de gobierno y población de las Indias, con el objetivo de procurar que las “islas se pueblen é aumenten”, como dicen los poderes dados a los jerónimos (*CDI* 11:277, 280).

Se escogió para esta comisión a esa orden, dado su prestigio intelectual y el hecho de que no hubieran tomado parte en las disputas entre los encomenderos y los dominicos, y entre estos últimos y los franciscanos (en Lucena Salmoral, “Instrucciones” 261-63; Lavallé 68). Los frailes, que inicialmente no querían abandonar su vida conventual, aceptaron a regañadientes la comisión propuesta por Cisneros y finalmente, este nombró a los priores fray Luis de Figueroa, fray Bernardino de Manzanedo y fray Alonso de Santo Domingo, quienes el 18 de septiembre de 1516 recibieron instrucciones y poderes como comisarios regios en las Indias.¹

1 “Instrucciones dadas a los PP. de la Orden de San Jerónimo para la reformación y gobierno de las Indias”, en adelante, “Instrucciones a los jerónimos” o IJ, del 3 de septiembre de 1516, entregadas a los frailes el 18 de ese mes. Citamos el texto de las “Instrucciones” de Jerónimo López de Ayala Cedillo (2:338-351). El “Primer poder que se hizo para los Gerónimos” y el “Segundo poder que llevaron los Gerónimos” fueron dirigidos a Diego Colón y todos los oficiales y autoridades de La Española; los citamos de la *Colección de documentos inéditos* (11:276-83).

Las instrucciones fueron el resultado de una serie de negociaciones y de al menos cuatro intervenciones de las que se informó Cisneros: la de Las Casas y Reginaldo Montesinos, que se expresa en un memorial de denuncia del cual sobrevive un extracto conocido como “Representación hecha al rey” o “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” (RR) (1516); la de Las Casas y Palacios Rubios, que culmina en el “Memorial de remedios” ya comentado (cap. III y IV); la de los procuradores de Cuba, Pánfilo de Narváez y Antón Velázquez, que desestiman las denuncias de Las Casas en dos páginas, piden castigo para el clérigo y alegan que él no es parte legítima en el asunto y que “es una persona liviana, de poca abtoridad é crédito, [y que] habla en lo que no sabe ni vió” (*CDI* 7:12-13). Con más peso intelectual, intervino también el conquistador y contador de La Española Gil González Dávila (o de Ávila), protegido del obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, quien lo crio y educó y le consiguió el cargo de contador de La Española en 1511. González Dávila se trasladó a España a mediados de agosto de 1515 —adelantándose a Las Casas, que llegaría en diciembre— para presentar ante el rey, por entonces muy enfermo, los argumentos de los vecinos de La Española y otras islas. González Dávila también se hizo eco de la propuesta del obispo de La Concepción, fray Pedro Suárez de Deza, quien proponía que “se hiciesen experimentos agrícolas para determinar la viabilidad de ciertos cultivos, [...] que se importaran semillas para plantar huertas” y que se “amaestrare” a los indios en oficios (Moya Pons, *La Española* 189, 191). Al morir el rey, Dávila —como Las Casas con su “Memorial de remedios”— presentó un proyecto a Cisneros sobre el fomento de la agricultura y la industria que incluía cultivos de azúcar, algodón, trigo y uvas, establecimiento de ingenios y aserraderos, y fundiciones cada dos meses en lugar de una anual para aumentar el circulante y reducir la especulación. Dávila propuso además la repoblación con labriegos andaluces; y respecto de los indios, favoreció su sujeción general a la encomienda y al régimen de trabajo forzado (“Relación sobre las cosas” *CDI* 12:115-25).² Como bien señala Giménez Fernández, este

2 Frank Moya Pons, agudo lector de Gil González Dávila, equivocadamente lo llama “Memorial III” (*La Española* 180), siendo en verdad primero en el tiem-

memorial “es capital para conocer las tesis de los [...] partidarios del capitalismo estatal colonialista en los inicios de nuestra Edad Moderna” (*Bartolomé* 1:133).

Cisneros consideró las cuatro posiciones antes de decidir sobre la reforma: la tendencia biopolítica (vista como humanista) de Las Casas y Montesinos; la economicista expuesta por González Dávila, Narváez y Velázquez; las posiciones imperialistas afincadas en la superioridad aristotélica sobre los indios y la necesidad de extirpar la idolatría sostenidas por el bachiller Martín Fernández de Enciso y el obispo fray Francisco Ruiz (más tarde recogidas por Ginés de Sepúlveda en su *Democrates alter*);³ y las opiniones de un sector paternalista representado por Palacios Rubios y el mismo Cisneros.⁴

Al final, Cisneros optó por una posición media entre el paternalismo y el humanismo, incluyendo, aquí y allá, consideraciones economicistas. El texto de las instrucciones, cisneriano en su concepción de la monarquía y el poder soberano, tiene la impronta jurídica y política de Las Casas y de Palacios Rubios, de quienes, como se dijo, Cisneros se informó para su redacción. Entre los “Remedios para las Indias” de 1516 y las “Instrucciones a los jerónimos” (IJ) hay numerosos puntos en común y notables diferencias. Entre estas últimas, y a favor de las instrucciones, vale la pena mencionar las ideas de la autonomía indígena y del cogobierno indígena-español

po, de mayo de 1516, y dirigido al cardenal Cisneros, a quien Dávila llama “Muy ilustre y reverendísimo señor”. El título dado a este memorial en el volumen 10 de la *Colección de documentos inéditos* es “Otra Id. [relación] sobre las cosas de aquella isla”, en adelante “Relación sobre las cosas” (*CDI* 10:115-25; véase Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:133 y ss., 193 y ss.).

3 Martín Fernández de Enciso, en la nueva junta celebrada en Valladolid en 1513, justifica el imperio sobre los indios con base en su salvajismo e idolatría y la donación papal: “E por esto el Rey Católico podía enviar á requerirlos que le diesen la tierra, pues se la había dado Dios é el Papa en su nombre, é se la había quitado á ellos, porque eran idólatras; é que si no se la diesen se la podía tomar por fuerza, é á los que se la defendiesen matarlos é prenderlos, é á los presos darlos por esclavos, como lo había fecho Josué; é que el *jus gentium* que después había venido, no había quitado el poder de Dios” (“Memorial que dio el bachiller Enciso” *CDI* 1:448).

4 La identificación de estas tendencias o posiciones ideológicas se debe a Giménez Fernández, quien se ocupó en extenso de estudiar la documentación existente (*Bartolomé* 1:123-48).

que aparecen en las instrucciones y que difieren sustancialmente de las comunidades lascasianas, gobernadas y protegidas por una serie de oficiales coloniales españoles. La mayor diferencia, sin embargo, es que, en última instancia, las instrucciones permitían la continuidad del repartimiento en encomienda sin cambios significativos, y que pese a proponer la libertad o el cogobierno, apuntaban a la continuación, con ligeras reformas, del sistema de explotación encomendera.

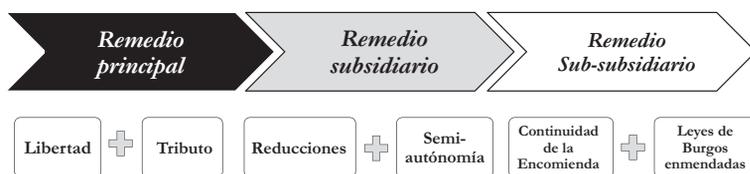
Cisneros nombró la comisión de frailes jerónimos el 27 de julio de 1516, a Alonso de Zuazo como juez visitador extraordinario el 4 de octubre y a Bartolomé de las Casas como procurador de los indios el 17 de septiembre de 1516. Mientras que las responsabilidades de Las Casas eran vagas y se centraban en la representación de los intereses de los indios y la denuncia de los atropellos en su contra, Alonso de Zuazo, como juez visitador extraordinario, ejercería como brazo judicial del proyecto.

Las “Instrucciones a los jerónimos” de septiembre de 1516 ordenaban a los frailes convocar a los “principales pobladores” de La Española para advertirles “cómo vosotros no vays a quitarles nada de lo suyo ni a hacerles agravio ni sin Razón alguna” y que el motivo del gobierno y reforma no era otro que atender las denuncias del cautiverio, daños y muertes ocasionados a los indios encomendados (IJ 338). Los poderes facultaban a los jerónimos para actuar contra quienes teniendo “encomiendas de indios, no [h]an usado ni usan dellos, segund ni como deben”, y para remover los indios de esos repartimientos (*CDI* 11:280-82).

Los frailes debían convocar a cuatro vecinos sabios para “hablar y negociar” y tratar de llegar a un acuerdo común “si ser pudiere”, y que lo mismo se hiciera con los caciques, a quienes se debía notificar las denuncias presentadas en su nombre y explicar la bondad del gobierno real y la naturaleza de la comisión jerónima.⁵ La Corona instruyó a los frailes para organizar repúblicas autónomas de indios, o en su defecto, reducciones cogobernadas con españoles. Y, de

5 Los jerónimos debían explicar a los indios, por medio de traductores, que estaban allí para proveer el orden civil y la evangelización y para que “bivan en policía y en todo sosiego, e para que sean onrrados y aprovechados e enseñados y dotrinados en nuestra santa fee católica e muy bien tratados como lo deven ser nuestros súbditos, siendo ellos [...] cristianos libres” (IJ 339).

no poder llevarse a cabo ni las unas ni las otras, se mantendría con algunas reformas el sistema encomendero.



Gráfica 4. Remedios en las “Instrucciones a los jerónimos” (1516).

El primer remedio de las instrucciones describe vagamente lo que podríamos llamar una utópica y lascasiana *república independiente tributaria*, formulada en un corto párrafo, cuya parquedad parece anticipar su inviabilidad. Esta república suponía la racionalidad de los indios y su capacidad de regirse por sí solos: “siendo ellos como son cristianos libres”.⁶ Los indios serían “governados por sus caciques e por las otras personas que para ello fueren deputadas e que sean obligados de nos dar cierta cantidad que justa sea” (IJ 339). Este remedio parece restaurar los cacicazgos y reemplazar los repartimientos con *poleis* indígenas. La frase “e por las otras personas que para ello fueren deputadas” no se refiere al cogobierno con españoles, sino a sujetos indígenas deputados por el cacique para el gobierno de su pueblo. Así lo leen tanto Giménez Fernández (*Bartolomé* 1:184-85) como Lucena Salmoral (“Instrucciones” 261-63). Los indios, en fin, serían súbditos libres, bajo una jurisdicción propia y gozarían de los frutos de su trabajo, con la sola obligación de un tributo moderado en favor del rey, parte del cual serviría para resarcir a los “encomenderos” por la disolución de sus repartimientos y para la creación de una suerte de fondo para los gastos necesarios de los indios y sus caciques “administrado por alguna buena persona [...] por que no lo gasten mal gastado”

6 Como advirtió Jerónimo López de Ayala, conde de Cedillo, las “Instrucciones a los jerónimos” establecían la novedad de que los indios podían ser oídos como testigos, lo que implicaba que las instrucciones no los consideraban *alieni iuris*, sino sujetos plenos de derecho (1:262): “Los yndios sean testigos y creídos en la cabsa segúnd el albedrío del juez” (IJ. 349).

(IJ 339). A continuación las “Instrucciones a los jerónimos” proponen, subsidiariamente, un segundo remedio más acorde con las realidades coloniales, que sigue, más o menos, las líneas de Las Casas y Palacios Rubios.

El segundo remedio, subsidiario del principal, era la *reducción voluntaria de indios en poblados semiautónomos*.⁷ De no poder llevarse a cabo la república independiente tributaria, se haría una cuenta de todos los indios y se los organizaría en poblaciones de más o menos trescientos vecinos, gobernadas por caciques con jurisdicción para conocer asuntos de sus comunidades (IJ. 339-41).⁸ Si un cacique no tuviera suficientes indios para formar un pueblo, se lo juntaría con otros “ynferiores”, que quedarían bajo la autoridad del “cacique principal”. El cacique tendría derecho a quince días de trabajo anual de sus subordinados, una especie de tributo en especie, similar al que encontraremos en la institución de la *mita* (345).

Estos pueblos contarían con una iglesia, plaza y hospital, y —siguiendo a Las Casas— se ubicarían cerca de las minas en lugares fértiles (IJ 340). Cada pueblo tendría un espacio (“términos” o linderos) de tierras para labranzas, proporcional a su población, que serían repartidas entre los vecinos (familias), recibiendo los caciques cuatro veces más tierra que aquellos. La tierra restante quedaría “para el pueblo”, destinada a “exidos e pastos e estancias de puercos y otros ganados” en común (341). En otras palabras, las instrucciones invitan a un cálculo del espacio productivo necesario para sostener una población con determinadas características demográficas. También prevén la expropiación a los españoles de la tierra, ganados y labranzas necesarios para la formación de estas poblaciones, así como la correspondiente indemnización a sus titulares.⁹ Anticipándose al descontento de estos, ordena resarcirlos

7 Estas colonias semi-autónomas representan una novedad respecto de las comunidades lascasianas de los “Remedios” de 1516 y fueron según Giménez Fernández ideadas por Cisneros y Palacios Rubios (*Bartolomé* 1: 239-40).

8 El cacique podía incluso llegar a castigar delitos merecedores de azotes (en este último caso, con la intervención de un religioso; de los delitos mayores conocería la justicia ordinaria).

9 “E para efetuar lo suso dicho vos damos licencia que podays tomar las haziendas que fueren necesarias e más combenientes para principiar los pueblos, assí de conucos como de ganados, estimando[.]los en lo que justamente valieren

mediante la compra de sus haciendas, la condonación de deudas, nombramientos como administradores y mineros asalariados, autorizaciones para sacar oro pagando los casados impuestos reducidos y licencias para tener dos o tres esclavos de ambos sexos, “para que se multipliquen” (IJ 348). Tanto la política tributaria que beneficia a los mineros casados que pagan un décimo del oro (frente a los solteros que pagan un séptimo), como la disposición de tener esclavos en parejas son biopolíticas de reproducción de la vida de los colonos y esclavos, así como de la de los indios.

Como el “Memorial” de 1516, las “Instrucciones a los jerónimos” recalcan la importancia de la alimentación de la población y por ello mandan la distribución de tierras y conucos, la tenencia y aprovechamiento en común de ganado¹⁰ y la posesión de animales domésticos como gallinas.¹¹ Igualmente, ordenan que la comunidad se encargue del suministro de carne y que en cada pueblo haya un carnicero que dé “media relde” de carne (2 libras)¹² a cada familia de mineros y una libra a la mujer cuando su marido esté en las minas. Si alguno quisiera más carne, debería procurársela por sí mismo: “que la crie con su familia e la procure” (IJ 246). El resto de la dieta de los mineros proviene de los conucos y labranzas comunes. Mientras que en el “Memorial de remedios” se pide “que coman los indios” por cuenta del rey, aquí se ordena que los indios se alimenten ellos mismos mediante sus ejidos y trabajo. Sabemos que este diseño de autosuficiencia no podía ser efectivo debido

para que sean pagados de las primeras fundiciones de la parte que paresciere a los yndios, e los conucos se dividan por los vezinos, e cada uno la parte que le cupiere, entre tanto que hazen otra hazienda en la tierra que les fuere señalada” (IJ. 346).

10 “Si ser pudiere, para cada pueblo de trezientos vezinos aya diez o doze yeguas y cinquenta vacas e quinientos puercos de carne e cien puercas para criar; estos sean guardados a costa de todos como visto fuere, y esto se procure de sostener de común fasta que ellos sean fechos áviles e acostumbrados para thenerlos propios suyos” (IJ 346).

11 Al hablar de la repartición del oro en tres tercios, las “Instrucciones a los jerónimos” ordenan a cada “cacique o el clérigo administrador [la compra a cargo de la parte de los indios de] ropa e camisas e doze gallinas e un gallo para cada casa e otras cosas que les paresciere que an menester para sus cassas” (IJ 347). Esta es una provisión que conecta la reproducción animal con la “recreación” del cuerpo de los indios. Cada población tendría aproximadamente 3.600 gallinas y 300 gallos.

12 *arrelde*: “Peso de cuatro libras” (*Autoridades* 332 r.).

al colapso de los sistemas de producción indígenas que causó la explotación minera. Entre 1517 y 1518 —cuando los comisarios jerónimos intentaron la formación de pueblos independientes con los cerca de novecientos indios quitados de las encomiendas de los absentistas—, los gastos de su alimentación correspondieron a un tercio de todo el oro cogido por esos indios (*i.e.*, 4.142 pesos y 5 tomines, *i.e.*, casi 20 kilos de oro),¹³ todo lo cual indica que el sistema interno de producción y abastecimiento era mínimo. Las mujeres debían encargarse de llevar comida a las minas conforme a la división del trabajo y a la dieta lascasiana: además de la carne, “pan [...], e ajas e mayz e aji, e todo lo otro que fuere menester” (IJ 346).

En estos pueblos-reducciones, los caciques no serían autónomos, sino que estarían a cargo de la población “juntamente con el Religioso o clérigo que allí estoviére e con la persona que para esto fuere nombrada”. Es decir, que cada cacique principal cogobernaría con un religioso o clérigo, y ambos nombrarían los oficiales del gobierno del pueblo como regidores, alguaciles y otros funcionarios. Los caciques estarían además sujetos a la justicia ordinaria y bajo la autoridad gubernativa de un administrador a cargo de varios pueblos, seleccionado entre los antiguos encomenderos.¹⁴ De todas maneras, la institución del cacicazgo sería paulatinamente cooptada por el nuevo sistema, que suponía el reemplazo de los caciques indígenas por caciques españoles que llegarían al poder mediante la práctica común del matrimonio con cacicas (IJ 341-42).

El administrador, asalariado y preferiblemente casado, viviría fuera del pueblo, tendría a su servicio cuatro españoles armados y hasta seis indios encomendados para labores domésticas (libres de irse a voluntad). Entre sus funciones estarían “visitar” los pueblos, llevar un libro y cuenta de “caciques, e yndios vecinos y personas” para controlar su presencia en las labores, “entender[se] con los caciques [...] para que los yndios vivan en policía [...], e trabajen en las

13 Sobre el intento de los jerónimos de crear estos pueblos indígenas puede consultarse el erudito ensayo de Mira Caballos (“La primera utopía” 26).

14 El administrador “ha de ser español de los que allá an estado siendo hombres de buena conciencia e que aya bien tratado a los yndios que tovo encomendados por que sabrá bien Regir y gobernar e hacer lo que conbiniere él su oficio” (IJ 342).

minas y en las labranças”, y vigilar que los indios no trabajaran de más ni portaran armas salvo las requeridas para la caza (IJ 342-43).¹⁵

Una de las más importantes funciones del administrador (juntamente con el clérigo) sería “poner en policía a los caciques e yndios”, lo que incluye toda una serie de intervenciones pneumo y anatomopolíticas relativas al vestido y la higiene, la monogamia y la integridad del patrimonio: “que anden bestidos e duerman en camas” y no coman en el piso; “que cada uno sea contento con tener a su muger”,¹⁶ “que [...] no truequen ni vendan sus haziendas [...] ni las jueguen [...] salbo en cosas de comer y de poca cantidad”; y que aprendan a trabajar “como carpinteros, pedreros, herradores, aserradores de madera y sastres y otros semejantes oficios para servicio de la República” (IJ 343, 348).

Entre los aspectos gubernativos, el pneumopolítico es central: “que los yndios sean yndustriados en nuestra santa fee católica”, atiendan misa y guarden los preceptos de la Iglesia. El clérigo o religioso, además de cogobernante de pueblos, es el principal agente de la pneumopolítica cisnerolascasiana: encargado de la catequesis y de la oferta de misas y sacramentos. Siguiendo de cerca la propuesta del “Memorial de remedios” y las leyes séptima y decimoséptima de las Leyes de Burgos, las instrucciones ordenan que junto con el clérigo haya un sacristán que enseñe a “los niños a leer y escribir hasta que son de edad de nueve años, especialmente a los hijos de los caciques e de los otros principales [...] y] a hablar rromance castellano” (IJ 344). El proyecto no es simplemente el de salvar almas, sino el de una antropomórfosis cultural de la población.

En varios momentos, las “Instrucciones a los jerónimos” se distancian de la modernidad de los “Remedios” de 1516 y, en otras, distienden la regulación biopolítica del trabajo. Como comentamos en el anterior capítulo, al hablar de la propuesta del Hospital del Rey, las instrucciones mandaban organizar un hospital, pero

15 El administrador tiene entre sus funciones el control de armas entre los indígenas, lo que expresa el temor y paranoia que subsiste detrás de la reforma cisneriana: “que no consienta a los caciques ni a los yndios que tengan armas suyas ni ajenas salbo aquellas que paresciere que serán menester para montar” (IJ 343).

16 “[Q]ue las mugeres bivan castamente y la que cometiere adulterio acusándola el marido sea castigada ella y el adúltero hasta pena de açotes por el cacique con consejo del administrador y persona que allá estoviere en el pueblo” (IJ 343).

a diferencia del ideado por Las Casas, el que implementarían los jerónimos sería una *casa de amparo* caritativo para pobres y viejos atendida no por médicos, cirujanos y enfermeros, sino por una pareja de hospitaleros colectores de limosna (IJ 344-45). Algo similar ocurre con el importante asunto del régimen de trabajo en las minas. Las “Instrucciones” establecen que solo una tercera parte de los hombres entre veinte y cincuenta años podía ir a trabajar a los lavaderos de oro, en grupos y relevos de dos meses y gozando de un descanso de tres horas al mediodía (345), en contraste con lo que quería Las Casas: una edad laboral de veinticinco a cuarenta y cinco años y cuatro horas de descanso diario (MR 43). En su *Historia*, Las Casas, alegó que el cardenal Cisneros y el Consejo de Indias modificaron sus remedios movidos por la perniciosa intervención de los intereses de los encomenderos,¹⁷ al punto de que las “Instrucciones a los jerónimos” devinieron una versión aligerada de estos.

En lo tocante al régimen minero, las “Instrucciones a los jerónimos” ordenan que el “nicaino” (noble asistente del cacique) reciba el oro y, con el administrador y el cacique, lo lleven a la fundición. Luego se dividiría en tres partes: una para el rey y dos para el cacique y los indios. La parte de los indios serviría para pagar la indemnización a los encomenderos por la expropiación de las tierras y ganados y para cubrir los gastos comunes. El oro restante se dividiría en partes iguales distribuidas una por casa, seis para el cacique y dos para el nicaino. La parte de los indios se usaría en ciertas compras para cada unidad familiar como herramientas (propiedad de los indios), ropa y doce gallinas y un gallo por casa (IJ 347).

17 Las Casas dice en su *Historia* que las “Instrucciones a los jerónimos” modificaron la proporción de hombres que podían ir a las minas: “La sustancia y orden de todos estos capítulos e instrucción, que los religiosos de San Jerónimo llevaron, dio y ordenó el susodicho clérigo Casas, pero muchas cosas en ella el cardenal y los que del Consejo que arriba se nombraron para esto llamó, añadieron y alteraron, oídas algunas informaciones de los españoles que a la sazón en la corte se hallaron, y contra el clérigo y contra los indios blasfemaban rabiando: como fue aquello que anduviesen siempre en las minas la tercera parte de los hombres de trabajo sacando oro” (3:321). En realidad, el “Memorial” de 1516 pide lo mismo que las “Instrucciones”, esto es: no “más del tercio”, pero con la diferencia de que las “Instrucciones” reducen la edad mínima de treinta y cinco a veinte y aumentan la máxima de cuarenta y cinco a cincuenta.

A partir de 1514 la producción aurífera disminuyó sustancialmente por la falta de mano de obra y por el agotamiento paulatino de los yacimientos (cap. I §3). Encontramos un indicio de esta realidad de la minería antillana en la instrucción de la conformación de cuadrillas de doce mineros españoles para el descubrimiento de nuevos yacimientos que se entregarían a los mineros indígenas para su explotación.

Como en el caso del “Memorial” de 1516, la biopolítica colonial no puede simplemente incentivar la vida indígena suspendiendo o aminorando el trabajo sin consumir otras vidas cuya extinción es política y éticamente irrelevante; en otras palabras, para cuidar la vida digna de protección es necesaria la producción de *vida nuda*, y aquí hace su aparición el caníbal, cuya esclavitud ya había sido autorizada desde 1503: las “Instrucciones a los jerónimos” renuevan esa autorización como incentivo para los colonos necesitados de mano de obra: La Corona proveería carabelas y bastimentos para la cacería y esclavitud de los caribes, “gente Recia y [...] esclavos” frente a los cuales dictamina: “sírbanse dellos” (IJ 348). Por otra parte, las instrucciones señalan que la esclavitud de indios no caribes sería penada con embargo y muerte.¹⁸

El segundo remedio, subsidiario de las reducciones semiautónomas (alternativo de la utópica libertad y autonomía), seguía enfrentado a —y contradicho por— la terca realidad colonial; y eso lo sabían los funcionarios del Consejo de Indias, Cisneros y hasta el propio Las Casas. Las “Instrucciones a los jerónimos” se anticipan a ello proponiendo un tercer remedio, *sub-subsidiario*, que lejos de ser una alternativa frente a la eventual ineffectividad del segundo o una adenda o idea de último minuto es, en verdad, el fundamento

18 El 30 de octubre de 1503, la reina había autorizado la guerra contra los caribes y su esclavitud: “Como estos caníbales ‘endurecidos en su mal propósito [e] ydolatrando e comiendo’ se oponían a ser reducidos a ‘nuestra santa fee católica’, la reina considera que ‘conviene al servicio de dios y nuestro, e a la paz e sosiego de las gentes que biven en las yslas e Tierra Firme’ que puedan ser hechos esclavos y vendidos: ‘doy ligencia e facultad a todas e cualesquier personas que con mi mandado fueren [...] para que sy todavía los dichos caníbales resistyeren [...] los puedan captivar e captiven [...] e para que los puedan vender é aprovecharse dellos’” (Jáuregui, *Canibalía* 78-79).

primero de la instrucción gubernativa de los indios: la continuidad de la encomienda (Gráfica 4).

La encomienda *sub-subsidiaria* estaría regida por las Leyes de Burgos y sus adiciones, salvo por lo exceptuado en las “Instrucciones” mismas respecto de: las leyes primera y segunda de Burgos que ordenaban las reducciones de los indios a poblados de españoles, y que las “Instrucciones” reemplazan con la República de Indios; la ley decimoprimer, que prohibía que se cargara a los indios en las minas, prohibición que las “Instrucciones a los jerónimos” extienden para todos los indios; la ley decimotercera, que ordenaba un régimen de descanso insuficiente; la ley decimoquinta, sobre dieta y raciones de carne los domingos y fiestas, y que las “Instrucciones” modifican; la ley decimoctava, que permitía el trabajo de mujeres grávidas hasta los cuatro meses de embarazo; la ley vigésima, que establecía un salario muy pobre para los indios encomendados (1 peso al año en especie); la ley vigesimoprimer, respecto a las penas por servirse con indios de un repartimiento ajeno; la ley vigesimoquinta, que autorizaba llevar un tercio o más de los indios a las minas; y la ley vigesimosexta, enmendada por las Leyes de Valladolid, que permitía que los indios mineros pudieran ir a las haciendas cercanas a las minas para poder comer; y otras...

Las instrucciones terminan como los “Remedios” lascasianos ponderando la posibilidad de la libertad esquiva (ordenan que se evalúe la capacidad de los indios para el autogobierno y que de tenerla “biban por sí” como vasallos españoles (IJ 350-51), e invocando la pneumopolítica que informa legalmente toda la empresa colonial conforme al mandato evangélico: “procurad todos los medios que allaredes ser más combenientes para esto y para la ynstrucción de la fee en ellos e sobre todo lo ya dicho deveys pensar y mirar lo que más conviene para el servicio de dios e yntruscción de los yndios en nuestra santa fee para el bien de ellos e de los pobladores de las dichas yslas” (351).

2. El gobierno inane. Los jerónimos y la realidad

La reforma cisnero-lascasiana era muy difícil de llevar a cabo debido a un conjunto de circunstancias que incluían la fragilidad

política de Cisneros, la oposición que enfrentó en España, Flandes y las Indias, el desgano político de los jerónimos encargados de su ejecución, la influencia de los encomenderos, la insuficiencia del poder de los comisarios y, en últimas, la oposición de la realidad. Como bien señala Giménez Fernández, el poder de la regencia de Cisneros fue disminuido por la

sensación de inseguridad ocasionada por la avanzada edad del Cardenal, su precaria salud, la nula autoridad de sus pocos fieles colaboradores, la egoísta oposición de los nobles castellanos, la arriscada rebeldía de los Comunes, la demasiada juventud y vanidad del Rey, la venalidad de sus consejeros flamencos y, sobre todo, los cohechos, prevaricaciones y malas artes del clan fernandista, donde una común corrupción unía a obispos, nobles, [y] burócratas. (*Bartolomé* 1:249)

Cisneros había apoyado la proclamación de Carlos I y mantuvo buenas relaciones con Flandes hasta que empezó a oponerse a las pretensiones burocráticas y financieras de los flamencos, quienes, informados por el destituido Conchillos y otros enemigos de la reforma, en la segunda mitad de 1516, se empezaron a distanciar del cardenal regente.¹⁹ Cuando la flota que llevaba a los jerónimos a La Española partió en noviembre de ese año de Sanlúcar de Barrameda a “cumplir” con la comisión cisneriana en el Caribe, el poder del cardenal ya estaba en franco declive. Su destitución vendría a fines del verano de 1517 y su muerte en noviembre.

Los planes de reforma de las Indias, que ya venían contagiados de la debilidad política del regente, enfrentaron una férrea oposición de poderosos sectores públicos y privados; entre ellos, el de los encomenderos absentistas que vivían en España, como el obispo Juan Rodríguez de Fonseca y el secretario Conchillos; además, varios burócratas fernandistas concusionarios en España, como Francisco de Cobos y Molina, Gonzalo Fernández de Oviedo, San-

19 Cisneros tenía que mediar entre los nobles de Castilla y Flandes, dejando la mayoría de las veces insatisfechos a ambos bandos. Hasta julio de 1516, los flamencos apoyaron a Cisneros en su regencia, lo cual cambió, en parte, por la renuencia de Cisneros a ceder el poder burocrático y económico a los flamencos y, en parte, gracias a la labor de Lope de Conchillos, quien se exilió en Flandes, y junto a Francisco de Lizaur, envenenaron a Carlos I (o a sus consejeros) en contra de Cisneros (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:245-49).

cho de Matienzo y Juan López de Recalde se resistían a cualquier cambio. En las Indias, la reforma fue vista como una intromisión y como un atentado a los derechos adquiridos de los conquistadores y colonos, y fue obsequiada con la oposición de influyentes oficiales como Miguel de Pasamonte, Diego Velázquez, Juan Ponce de León, Lucas Vázquez de Ayllón, Marcelo de Villalobos y Juan Martínez de Ampíes. Por último, el gobernador Diego Colón y sus aliados también resintieron la intromisión que representaba la reforma (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:239-43; Hanke, *La lucha por la justicia* 132-33).

Los jerónimos cruzaron el Atlántico con una comisión utópica y políticamente endeble, a lo que se sumó la “fundamental desafeción” de los frailes por el proyecto cisnerolascaciano y la perniciosa influencia de los encomenderos sobre el comisario fray Luis de Figueroa, quien antes de partir para la Indias y gracias a la intervención de Miguel de Pasamonte, “ya había sido ganado por los indios residentes en la corte” y desarrollado una clara antipatía por Las Casas (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:249, 2:426). Dada su ascendencia y autoridad entre el grupo de jerónimos, la ejecución de la reforma dependía de Figueroa, lo que equivalía, según Giménez a “encargar la Nacionalización de la Banca al abogado de la Asociación de Banqueros”. La inclinación de la comisión hacia el partido encomendero fue conocida por Palacios Rubios y Las Casas, quien pidió a Cisneros sustituir a los comisarios, lo cual resultaba imposible para el cardenal dada su frágil situación política (1:251, 254-55). No pudiendo sustituir a los comisarios por otros afectos a la reforma, Las Casas creyó poder convencerlos, explicándoles sus argumentos durante el trayecto del paso a las Indias, y quiso embarcarse con ellos. La idea de un viaje de casi nueve semanas cruzando el Atlántico escuchando a Las Casas, sin otra opción que arrojar al mar, al parecer aterró a los jerónimos:

el clérigo [...] dijo que quería ir con ellos en la nao que ellos iban, por informarlos a la larga de las cosas destas islas y Tierra Firme, adonde tan nuevos venían y tanta necesidad de ser informados de la verdad, que por ser todos los demás interesados les negaban, tenían; y finalmente, por cumplir el oficio que el cardenal, en nombre del rey, le había impuesto de informarles y avisarles y darles parecer en todo lo que hubiesen de hacer. Trabajó cuanto pudo de ir en su navío, pero

ellos nunca quisieron consentirlo, dándole algunas excusas y razones [...]. Embarcose, pues, el clérigo en otra nao mayor. (*HI* 3:329)²⁰

Los jerónimos temían —o no querían— llevar a cabo la reforma y puede decirse incluso que muchas de sus inacciones muestran que se oponían a ella: “desde un principio el criterio inspirador de los jerónimos Comisarios fue francamente opuesto al humanista de Las Casas y oscilaba entre el culturalista de Enciso y el paternalista de [fray Francisco] Ruiz [obispo de Ávila y familiar de Cisneros]” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:251-52). Pero incluso si los jerónimos hubieran acometido su comisión con celo y entusiasmo, su poder real era limitado. Pese a lo que se dice a menudo, los frailes no fueron nombrados gobernadores de las Indias, ni vicarios de la autoridad real, sino comisarios y, por lo tanto, su autoridad estaba circunscrita al tenor de la comisión y a sus poderes. Los comisarios estaban encargados de ejecutar misiones específicas por cuenta de la Corona, pero no eran vicarios del rey. La diferencia es importante. Mientras que el vicario goza de jurisdicción por cuenta de una delegación extensiva y ejerce la autoridad que representa *en lugar del poderdante* con el solo límite de las excepciones que este establezca, el comisario ejecuta puntual y exclusivamente una serie de tareas delegadas, sin tener más poderes que los explícita y singularmente delegados (Lorenzo Arrázola 10: 432-42; Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:207-31). Como Las Casas aclaró en su *Historia*: “los frailes no vinieron por gobernadores, según algunos creían, sino solamente a entender y ejecutar lo que se había ordenado tocante a los indios” (3:311). El poder delegado de los comisarios limitaba su capacidad de acción y los obligaba, como a tantos jefes y directores en las instituciones en las que trabajamos, a pedir constantemente instrucciones adicionales, siempre temerosos de exceder los límites de su precaria autoridad, los cuales dependían de la transitoria y en declive posición política de Cisneros. Sometidos a la constante presión de los poderes locales, acosados por las denuncias de Las

20 Serrano Sanz, con cuya inquina contra Las Casas siempre se puede contar, afirma que este “pretendió ir en el mismo navío que los padres [jerónimos], alegando la conveniencia de hablarles despacio y largo en el negocio de los indios; pero aquéllos, que ya conocían bien el *carácter despótico, avasallador e intransigente* de Las Casas, dispusieron que éste marchara en otra nave” (1:ccclx).

Casas y sin saber en qué dirección soplaba el viento en España, los jerónimos fungieron de convidados de piedra frente a los estertores de la vida indígena.

Encontramos un ejemplo paradigmático de las contradicciones de la misión de los jerónimos en el detalle poco comentado de que los frailes se embarcaron hacia las Indias llevando catorce o quince esclavos negros, como por cierto quería Las Casas. Cisneros se enteró y trató de impedirlo mediante una cédula del 10 de noviembre, pero cuando esta llegó a Sevilla, los barcos habían partido con su carga de buenas intenciones y negros para las Indias.²¹

Al llegar los jerónimos a La Española el 20 de diciembre de 1516, la realidad los estaba esperando y, aunque ni la reconocieron ni la enfrentaron inmediatamente pese a tenerla enfrente de sus narices, en una carta al rey de enero de 1518, los comisarios informaron:

E porque Vuestra Alteza [...] ha de saber que *al tiempo que los castellanos entraron en esta Isla, había muchos millares é aun cientos de miles de indios en ella, é por nuestros pecados dióse en ellos tanta prisa que al tiempo que llegamos aquí [diciembre 20 de 1516], que há poco más de un año, los [indios] que hallamos eran tan pocos, quanto es el redrojo que queda en los árboles después de cogida la fruta.* E estos estaban tan derramados por toda la Isla, é tan pocos en cada asiento, por estar todos divididos por las minas é estancias de los castellanos, é por otras sus grangerías, que en ninguna manera hallamos que estaban en disposición para ser buenos cristianos [...]; ni menos para poder multiplicar en generación, por la falta que en unas partes había de hembras, siendo los más hombres, y en otras por lo contrario. (CDI 1:300)

En las Antillas, la explotación vastativa del trabajo mediante los repartimientos había agotado la vida y su recuperación era

21 “El Regente Cisneros inició su mandato prohibiendo el envío de esclavos a Indias, no se sabe si por escrúpulos de conciencia o porque no aumentara peligrosamente su número” (Lucena Salmoral, *Leyes para esclavos* 139). Cisneros trató de suspender la partida de los barcos mediante una cédula del 10 de noviembre, pero estos salieron antes de que el correo llegara a Sevilla. El cardenal había derogado el 23 de septiembre de 1516 una cédula de Fernando que autorizaba el paso de esclavos a las Indias y al enterarse de que los jerónimos llevaban esclavos, les extendió esa prohibición por cédula del mismo 10 de noviembre; pero los jerónimos partieron el 11 sin recibir la orden de Cisneros (Pérez Fernández, *Fray Bartolomé* 38; Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:255-56; Serrano Sanz 1:ccccxviii).

irrealizable (Córdoba 23-49; Vilar 87-90). La hecatombe indígena influyó significativamente en la estabilidad y la población de los establecimientos coloniales. Las dieciséis villas de La Española eran pueblos de encomenderos; al desaparecer la mano de obra comenzó una suerte de descolonización forzada por la extinción de la vida colonizada o, lo que es lo mismo, la “despoblación completa de seis de ellas y la decadencia de las demás” (Otte, “La despoblación” 241), al punto que al finalizar la primera década del siglo XVI un “frenesí colectivo por escapar de La Española parecía haberse apoderado de todos aquellos [españoles] que creían no poder sobrevivir en las nuevas condiciones” (Moya Pons, *La Española* 173). Ese éxodo forzó a las autoridades a restringir la salida de la isla (Mira Caballos, “La resistencia” 17); entretanto, la agricultura había colapsado y había una gravísima crisis de abastos en productos básicos como el vino, la harina, el vinagre, el aceite de oliva, las pasas, los garbanzos, el arroz, las lentejas y las judías (Gerandas 224). La crisis y el éxodo de españoles se agudiza, especialmente a partir del repartimiento de Albuquerque (1514-1515), que encomendó los indios a una oligarquía, dejando sin mano de obra a la mayoría de los colonos (Deive, *La Española* 134). Además, como dijimos, la remesa de oro empezó a disminuir a partir 1513 y para 1516, los jerónimos se encontraron con que, prácticamente, la minería había llegado a su fin. Todas las sesudamente caviladas reformas y remedios de las minas resultaron diseños en el aire. Había concluido el *ciclo del oro* y comenzaba “la economía azucarera, que demandaba no solo mano de obra compulsiva indígena, sino negra esclava” (en Lucena Salmoral, “Instrucciones” 262-63; véase también Deive, *La Española* 134 y D’Esposito y Jacobs, “El auge” §32-36). Por otra parte, La Española dejaba de ser el centro de las posesiones españolas en las Indias: las acciones de conquista se habían estado expandiendo a Cuba y Tierra Firme desde finales de la primera década (Darién, Paria, Las Perlas, etc.) y los jerónimos llegaron en la víspera de una nueva expansión hacia el oeste de Cuba, que resultaría en la “fiebre de conquista” de México (Otte, “La despoblación” 242). Los frailes jerónimos, claro, no tenían ni la disposición ni la voluntad para desafiar la realidad; no estaban hechos para el mundo, sino para separarse de él tras los cómodos muros de un claustro y dejar que el mundo en

esos confines americanos siguiera su curso de violencia y explotación.

A comienzos de 1517, Cisneros le reportó a Carlos I, quien aún estaba en Flandes, las denuncias de Las Casas y Montesinos, le explicó la comisión y poderes dados a los jerónimos y le envió el primer reporte de los frailes sobre la situación:

Vuestra Alteza enbió a mandar se le enbiase rrelaçión de lo de las Yndias y de lo de los Religiosos que allá [h]auían ydo, y lo que en esto pasa es que luego que murió el Rey Católico [...], yo supe por muchas ynformaçiones que dello me embiaron, de las quales embío aquí una a Vuestra Alteza por donde paresçe cómo todo aquello *estaua perdido asy en lo espiritual como en lo temporal*, y que la cabsa desto auya sydo que los que hasta aquí se [h]auían enbiado para entender en proueer las cosas de aquellas Yndias, se [h]auyan corronpido con ynterese, acordé de embiar çiertos Religiosos y priores [...] de la orden de San Gerónimo destos Reynos, personas de letras y rrelaçión, y confiança, los quales *lo aceptaron con muy grand dificultad* [...] a los quales se les dio ciertos poderes y ynstrucción de lo que [h]auían de hazer, y después que llegaron han enbiado vna ynformaçión de lo que les pareçe que conviene proueerse, la qual enbió a Vuestra Alteza, y sacada della vna rrelaçión de las cosas más sustançiales. (en Cedillo 2:557-59)²²

Los jerónimos, según Mira Caballos, encontraron la isla al borde de la insurrección y no tuvieron, alega, otra opción que ordenar que los indios volvieran al trabajo en las minas y haciendas para apaciguar los ánimos y “equilibrar primero la situación y administración de las Indias para ir mientras tanto informándose de la naturaleza de la tierra y de los indios” (*El indio antillano* 133-34; véase también “La primera utopía, 13). El 20 de enero de 1517 reportaron a Cisneros los resultados de sus gestiones de dos meses mediante una “ynformación” o reporte que el cardenal trasladó a Carlos I en marzo. Esa información, efectivamente, habla del descontento o “alguna alteración” de los pobladores frente a lo que entendían era la amenaza de la pérdida de sus derechos (*CDI*: 1:267);

22 La carta de Cisneros a Carlos I está contenida en un traslado del 18 de marzo de 1517, pero obviamente es anterior. Cisneros se refiere a las Indias y a otros asuntos como las guerras en África y el Mediterráneo y pide al rey que solicite al papa una bula para una cruzada contra los turcos.

pero contradiciendo la alarma insurreccional,²³ también relata que los frailes fueron recibidos bien y con alegría en Puerto Rico y Santo Domingo y que informaron a los vecinos de la naturaleza de las instrucciones y que estos expresaron “cómo las obedecían é estaban aparejados para cumplir lo que en ellas era mandado cada que fuesen requeridos” (267). Toda esta alegría después del descontento y alteración indica, como señala Giménez Fernández, que los oficiales y encomenderos de esas islas sabían de la simpatía de los jerónimos por la causa encomendera o que los jerónimos les dieron garantías de que no iban a hacer cumplir lo instruido. Uno de esos gestos de buena voluntad de los comisarios fue que hicieron la vista gorda en Puerto Rico frente a la trata de esclavos indígenas vendidos en la plaza pública por el traficante Juan Bonó de Quejo, denunciada por Las Casas a los frailes. Por otra parte, el buen recibimiento de los frailes contrasta con la antipatía prodigada a Las Casas y al juez Alonso de Zuazo, entonces aparentemente lascasista (*HI* 3:329-32; Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:301-03, 2:427; Deive, *La Española* 133).

El informe de los jerónimos a Cisneros del 20 de enero refiere y trata de justificar el incumplimiento de las instrucciones y su insólita orden de volver al trabajo a los indios:

Hízose esto [no implementar la reforma] por pacificar la tierra, que tenían sospecha é se decía públicamente que se los queríamos quitar [los indios], é porque viendo que se los dejábamos sacar a trabajar, creyesen que lo que habían oído no era verdad; e porque veamos cómo los tratan é el trabajo que tienen en las minas é estancias, é cómo son instruidos en la fe, [y] así conozcamos por vista si es verdadero lo que allá se ha dicho, porque según lo que hasta ahora hemos alcanzado, mucha diferencia hay de ver esta tierra, o de oír hablar della. (*CDI* 1:271)

Además de excusar el cumplimiento de la instrucción de procurar la libertad de los indios, la carta “ynformación” de los jerónimos a

23 Mira Caballos indica que “los tres religiosos debieron hacer grandes esfuerzos para evitar una revuelta que parecía inevitable y que hubiera podido acarrear insospechadas consecuencias” (“La primera utopía” 13). El reporte de los jerónimos a Cisneros del 20 de enero de 1517 parece sugerir la potencial rebeldía de los colonos al mencionar “alguna alteración” (*CDI*: 1:267), pero también habla del “contento” de los vecinos con su llegada.

Cisneros contenía varias recomendaciones como la del fomento “de la tierra que estaba inculta por ser pocos los vecinos españoles”, la necesidad de “incrementar su población”, la institución de mineros a sueldo, la “suspensión en el cumplimiento de las RR. CC. para guardar sus privilegios económicos al Almirante”, la de que “el juicio de residencia de jueces y oficiales se extendiera a las demás islas y Tierra Firme”, y otras “cuestiones relacionadas con la evangelización de la Costa de las Perlas” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:305).

Las únicas dos cosas que cumplieron los comisarios a cabalidad fue viajar a las Indias y quitar los indios a los señores absentistas, lo cual había sido ordenado por la Corona. No es posible alegar que los jerónimos no supieran del maltrato indígena. Tuvieron múltiples encuentros con esa realidad: Las Casas cuenta por ejemplo que en San Juan “[o]tro día sácanlos [indios] a vender con pregonero por la plaza, y delante de los padres jerónimos, por esclavos, a quién da más [...] y los frailes jerónimos disimulando” (*HI* 3:380-81). Los frailes se dieron cuenta de la miseria indígena, la explotación, los maltratos y la despoblación, pero el escándalo que decidieron evitar fue el de las protestas de los criminales encomenderos y oficiales corruptos de la isla, cuya eventual insurrección —si es que ese peligro fue cierto— hubiera obligado a la Corona a colgarlos de los árboles que quedaban en la isla, salvando de paso a algunos indios.

Mira Caballos, siguiendo una tradición en la que podemos contar a Serrano Sanz y otros historiadores, alega que los jerónimos implementaron las leyes de protección de los indios en las encomiendas y que actuaron conforme a justicia y ley: “por primera vez se hicieron valer todos los principios de protección hacia el indio, subsanándose [...] muchos de los abusos que las encomiendas habían conllevado”; Mira Caballos alega que “lo primero que hicieron [los frailes] fue quitar los indios tanto a los cortesanos y a los ausentes como al propio Rey” y que los 12.700 pesos de utilidades que se sacaron del trabajo de los indios de los repartimientos disueltos en 1517 sirvieron para “pagar tanto los alimentos y vestuarios de los indios como a los mayordomos visitadores, curas y maestros de los hijos de los caciques”. Añade que se prohibió a los visitadores tener indios y que se publicaron las Leyes de Burgos, lo que indicaría según él, una voluntad de hacerlas cumplir; además, Mira Caballos señala que “se consiguió que al menos una parte de los indios

estuviesen debidamente vestidos y que durmiesen en hamacas” (*El indio antillano* 134-39). Es difícil decidirse sobre qué contradecir al ilustre historiador, así que acaso lo mejor sea dejar que una frase suya, que sigue a su observación sobre indios vestidos, nos diga el límite que los comisarios nunca quisieron cruzar: el “trabajo en las minas no pudo ser evitado por los reformadores” (137). Nosotros diríamos que tampoco evitaron la opresión y la explotación, ni la corrupción de los oficiales, ni los crímenes de los encomenderos, ni la falta de libertad. Creemos que la gestión de los jerónimos es un monumento al prevaricato, la indolencia y el cinismo. Ciertamente dieron fin a los repartimientos de los absentistas por órdenes directas de la Corona, pero procedieron a un nuevo reparto por el que los indios simplemente cambiaron de opresor.²⁴ La “reversión” de utilidades de la opresión nos parece dudosa y en el mejor de los casos apenas una expresión floja del colonialismo remedial lascaiano, del cual —digámoslo, así sea obvio— no somos apologistas. Los jerónimos se plegaron al sistema; no tocaron los repartimientos de Albuquerque que habían beneficiado a oficiales y regidores y ordenaron que los indígenas que estaban descansando en virtud de varias cédulas del cardenal Cisneros “saliesen inmediatamente a trabajar”. Tampoco cumplieron con la orden del cardenal de quitarle los sueldos a los funcionarios hasta que rindieran cuentas ante el juez Alonso de Zuazo (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:302). En su reporte a Cisneros trataron sí de justificar esto diciendo que no se les podía quitar a los funcionarios los sueldos y los indios encomendados y que debían subirse sus salarios. Asimismo, alegaron simultánea y contradictoriamente la deslealtad de estos funcionarios y su lealtad frente al rey:

A los jueces é oficiales de Sus Altezas, no se ha quitado los indios, porque hemos sabido que en parte de su salario se los dieron, é privarles dellos, sin darles más crescidos partidos, no nos pareció que se debía hacer hasta consultar á Vuestra Reverendísima sobre ello. Si se provyere que se les quiten los indios, debe Vuestra Reverendísima Señoría acrescenlarles los salarios, [...] porque sospechamos [que] si en otra ma-

24 Antes de volverse, los jerónimos quitaron los indios repartidos a los absentistas y los volvieron a repartir entre los encomenderos de la isla (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:252).

nera se hiciese, *nos dejarían los oficios en las manos, é no los querrían servir*. Según lo que hasta ahora dellos conoscemos, *son hombres sabios é discretos é buenos servidores de Sus Altezas*, muy aparejados para servir en lo que Vuestra Reverendísima Señoría les mandare. (CDI 1:271)

Uno de los aspectos más elocuentes de la carta-reporte de los jerónimos a Cisneros es que reconocen sin vergüenza que dilataron la prohibición absoluta que habían solicitado los dominicos “de ir a hacer esclavos en la costa de Las Perlas, aceptando como buena la excusa de los tratantes, de que ellos solo compraban a otros indios los esclavos que en sus tierras habían hecho” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:305). A fines de 1517 se decidieron a prohibir el rampante tráfico de esclavos indios y aclararon la condición de los ya capturados diciendo que se trataba de *naborías*; pero esa precisión terminológica hacía poca mella en la servidumbre real sufrida por miles de indígena raptados. Finalmente, en la primavera de 1519, bajo la presión de los empresarios antillanos y antes de irse, “convocaron una junta pública en la que reconocieron la conveniencia del rescate de vidas humanas” de indios de las islas comarcanas y Las Perlas, y prometieron informar “en este sentido al monarca. Pero, ‘por ser caso en que podía haber efusión de sangre’, se negaron a autorizarlo de una manera oficial” (Otte, *Las perlas* 145). Libre de los jerónimos, Zuazo, que inicialmente había limitado algunas operaciones de rescate, daría autorizaciones y licencias ilegales en marzo de 1519. Así las cosas, el gesto más valiente de los comisarios respecto a las armadas de esclavistas fue abstenerse de decidir sobre el asunto. En medio de un sistema que funcionaba sobre la base de la extracción de la vida y del trabajo forzado de los indios, los frailes decidieron no decidir, pensando que así salvaban responsabilidad, conciencia y alma, sin recordar la sentencia del Apocalipsis contra la tibieza (3:14-15).

Conforme a la doctrina jurídica incorporada en las “Instrucciones” a los comisarios, la cuestión de la libertad y autonomía de los indios estaba condicionada por su capacidad. Pero los jerónimos, que tenían que indagar esta cuestión y decidirla, reportaron a Cisneros: “Lo que sentimos de la capacidad de los indios, é si será para ponerlos en pueblos, ó lo que dellos se deba hacer, no lo escribimos al presente *hasta que con mas madura información conozcamos las cosas dellos é de los vecinos de España que acá están*” (CDI 1:269).

En una simple frase, los frailes difirieron —y en la práctica sabotearon— el cumplimiento de su obligación de verificar la capacidad de los indios y liberar a los pocos supervivientes de la opresión de las encomiendas. En cambio, supeditaron esa decisión a un interrogatorio que ellos harían a los mismos españoles que explotaban los indios cuya libertad estaba en juego. Esta probanza que Deive ha llamado una “información amañada” se inició en abril de 1517 (*La Española* 135).²⁵

Los jerónimos también solicitaron pareceres sobre el asunto de la encomienda y la libertad de los indios a las Órdenes de Santo Domingo y San Francisco, así como a varios jueces y oficiales del rey. La orden dominica respondió a la solicitud de los jerónimos mediante un memorial redactado en latín por fray Bernardo de Santo Domingo y presentado ante los comisarios jerónimos el 18 de abril de 1517 (Las Casas, *HI* 3:339-40; Rodríguez Demorizi, *Los dominicos* 350-54; Raymundo González 90-91). El documento —recuperado, traducido del latín y resumido por Las Casas en su *Historia* (3:340-44)— representa la postura más radical contra la encomienda.²⁶ Fray Bernardo, siguiendo el “Memorial” de Las Casas de 1516, señaló el incumplimiento de las obligaciones biopolíticas y pneumopolíticas del soberano²⁷ y la consecuente he-

25 El “Interrogatorio de los Jerónimos” de 1517 se puede consultar en el libro de Rodríguez Demorizi *Los dominicos* (273-354).

26 Según el sabio historiador Raymundo González, fray Bernardo —compañero de Pedro de Córdoba y Antón Montesinos en el convento de Santo Tomás de Ávila— fue uno de los primeros cuatro dominicos que arribaron a La Española en agosto de 1510 y como “Defensor de la libertad de los indios, abogó por la extirpación de los repartimientos” (“Un tratado” 91). En 1517, el prior de los dominicos Tomás de Berlanga y el viceprovincial fray Pedro de Córdoba le pidieron a fray Bernardo la redacción del “Parecer”, dado que el fraile era considerado, según Vicente Rubio O.P., el más sabio de los frailes dominicos que habían llegado a la Isla (Rubio, “Fecha” 11-54). Para González y Rubio, fray Bernardo representaba el pensamiento más radical de los dominicos en la línea de Córdoba, adoptada por Las Casas (*Indigenismo* 56).

27 Fray Bernardo elaboró una lista con nueve obligaciones biopolíticas y una pneumopolítica para los indios, en consonancia con las Leyes de Burgos, que los encomenderos habían reiteradamente incumplido. Estas incluían alimentar bien a los indios, proveerles viviendas adecuadas, camas, vestido y calzado; cuidarlos en su enfermedad, permitirles descanso y moderar la carga de trabajo; excluir a mujeres, niños y ancianos del trabajo minero; y, por supuesto, garantizar el adoctrinamiento religioso (*HI* 3:342).

catombe demográfica en La Española: la reducción de la población de 1 millón 100.000 indios en 1492, a 46.000 en 1510, y a 10.000 en 1517. Con un pesimismo apocalíptico que contrasta con el optimismo de Las Casas, fray Bernardo acusa de la horrenda situación de los indios no solo a los encomenderos, mineros y estancieros, sino también a los gobernadores. Para él, el gobierno mediante la encomienda es ilícito y un pecado mortal que “disminuye y consume y destruye los gobernados” (*i.e.*, es una tiranía necropolítica) (*HI* 3:343). Ni las Leyes de Burgos, ni “las que se pudiesen hacer, por justas que fuesen”, podrían, según el fraile, impedir la muerte de los indios mientras durara la “codicia del todo insaciable” y la tiranía impuesta por el sistema encomendero (Fray Bernardo de Santo Domingo en Las Casas, *HI* 3: 344).

Los jerónimos interrogaron a catorce vecinos respecto de la capacidad indígena sobre la que pendía el asunto de la libertad. Mira Caballos ha tratado de explicar el procedimiento de la información y el interrogatorio de vecinos como regular y justificar esa gestión de los jerónimos como “limpia, con el único fin de averiguar toda la verdad”, alegando que “llevaron a cabo el Interrogatorio con toda la imparcialidad que en el momento se podía conseguir” (*El indio antillano* 135). La idea de inquirir la opinión de los explotadores sobre la capacidad de los explotados para definir la condición de su libertad no resiste la cercanía de la palabra *imparcialidad*. Mira Caballos, serio lector del archivo, dice que los interrogados se escogieron al azar entre los colonos más antiguos, que entre los preguntados se incluyó al dominico fray Bernardo de Santo Domingo y que el muestreo fue representativo, como si el supuesto procedimiento aleatorio de selección de informantes y los años de morar en las Indias fueran garantías de la probidad de los testigos y olvidando hacerse las preguntas: ¿muestreo “representativo” de qué? ¿De las ideas, prejuicios y mala fe de doce vecinos que comían del sudor y la muerte de otros? ¿“Representativo” de las voces aisladas y minoritarias en favor de la libertad, como la del fray Bernardo de Santo Domingo? Por supuesto que —pese a que las “Instrucciones” establecieron la novedad de que los indios podían ser oídos como testigos “y creídos en la cabsa según el albedrío del juez” (*IJ* 2:349)—, a nadie se le ocurrió ir a hablar con los indios y, más importante aún, hasta donde sabemos, los indios no fueron infor-

mados mediante traductores respecto del tenor de las instrucciones de Cisneros.²⁸ En cambio, se entrevistaron a conocidos esclavistas como Lucas Vázquez de Ayllón (quien tenía el privilegio del tráfico humano de las “islas inútiles”), al corrupto Juan Martínez de Ampíes, beneficiario de más de 200 indios en el reparto de Alburquerque, y a otros encomenderos. Como si fuera poco, los frailes no hicieron las visitas obligatorias a las encomiendas y designaron para ello a visitadores generales aliados de los encomenderos (*HI* 3:332), alegando que “como esta tierra es larga y nosotros flacos caminantes no se puede hacer de otra manera” (Mira Caballos, *El indio antillano* 139). Esta delegación de las visitas significó una intermediación más entre los indios y los jerónimos, que impedía el cumplimiento de la instrucción de informarse directamente del cautiverio y las capacidades de los indios.

Las preguntas del interrogatorio sobre si los indios eran capaces de vivir en libertad como agricultores castellanos, si debían o no encomendarse y a quién, y si debían dejarse en sus moradas o trasladarse cerca de los españoles le parecen a Mira Caballos adecuadas para informarse del objeto de la indagación. No lo son, por dos razones: primero, porque suponen que *capacidad* es capacidad de ser vasallos organizados políticamente como españoles y de trabajar dentro de un sistema colonial impuesto por la violencia, por lo que la pregunta sobre la capacidad está viciada; y segundo, el interrogatorio no puede responder imparcialmente a la pregunta ya viciada, precisamente por estar los testigos comprometidos, como el mismo Mira Caballos se encarga de mostrar con su cuidadoso rastreo y lectura del interrogatorio. Ciertamente, él reconoce que los testigos expresan sus intereses particulares y que, por ejemplo, un grupo de encomenderos afectos a Diego Colón (Gómez de Ocampo, Jerónimo de Agüero, Pedro Romero y Marcos de Aguilar) defendió, como era de esperarse, la encomienda y los intereses colombinos. Y el grupo de encomenderos fernandistas opuestos a Colón sostuvo la incapacidad de los indios y la conveniencia de mantener sin modificaciones la encomienda (Antón de Villasante, Mosquera,

28 Según Giménez Fernández, los comisarios aplazaron “toda determinación sobre la libertad de los indios, hasta practicar una información, y dejaron de comunicarles que iban precisamente a deponer los posibles culpables” (*Bar-tolomé* 1:304).

Alvarado, el licenciado Serrano, Miguel de Pasamonte, Andrés de Montamarta, Juan de Ampíes y Lucas Vázquez de Ayllón) (Mira Caballos, *El indio antillano* 133-45). El consenso entre los colonos entrevistados fue previsiblemente negativo y lo representa bien Antonio de Villasante, vecino de La Española desde 1493, quien testificó estar “más familiarizado que ningún otro cristiano con las costumbres y lenguas indígenas en La Española, y afirmó rotundamente que ni hombres ni mujeres sabían cómo gobernarse ellos mismos ni siquiera como los españoles más toscos” y que si se les permitía ser libres “los indios volverían a sus antiguos hábitos de ociosidad, andar desnudos, embriaguez, [...] glotonería, y bailes, y acudirían a los brujos, y comerían arañas y culebras” (Hanke, *La lucha* 135-36). El dominico Bernardo de Santo Domingo ofreció una importante, audaz y excepcional respuesta al interrogatorio jerónimo: afirmó la libertad de los indios y la necesidad de terminar con el repartimiento, y propuso pueblos indígenas temporales (instrumento de antropomorfosis cultural), tutelados por españoles probos y casados, con escuelas, y en donde pudieran vivir libremente bajo el cuidado pastoral de los dominicos y aprehender a vivir “en policía”. Para subsanar la falta de mano de obra indígena, propuso la inmigración de labradores y el otorgamiento de licencias para traer “cierta cantidad de negros” y caribes como esclavos (Rodríguez Demorizi, “Los dominicos” 350-54; Hanke, *La lucha* 135; Deive, *La Española* 135; Mira Caballos, *El indio antillano* 111, 135). Varios testigos declararon que a los indios no les interesaba el dinero ni el comercio y que en libertad abandonaban el trabajo y se dedicaban a bailar o al ocio. Este interrogatorio sirvió para clausurar la única oportunidad dentro del sistema que tenían los naturales de librarse del abyecto yugo encomendero.

Mira Caballos alega que “de los tres frailes jerónimos, solamente fray Bernardino de Manzanedo tenía una opinión favorable de la encomienda” y que Luis de Figueroa y fray Alonso de Santo Domingo eran “ambos decididos defensores del proyecto lascasista de pueblos tutelados” que trataron de llevar a cabo en dos etapas: la primera, “entre 1517 y principios de 1518 con los indios arrebatados a los cortesanos [absentistas], mientras que la segunda se gestó y ejecutó desde febrero de 1518 hasta la marcha a Castilla de los dos jerónimos en 1519, extendiéndose la experiencia a prácti-

camente todos los aborígenes de la isla” (“La primera utopía” 13, 14, 16). En la primera etapa, cerca de novecientos indios quitados a los absentistas continuaron con su trabajo en las minas y haciendas regidos por las Leyes de Burgos, bajo la administración de Juan de Ampíes y de mayordomos asalariados, posiblemente los mismos mayordomos de los absentistas: “Los jerónimos debieron optar por no alterar la situación en las haciendas, pese al traspaso de la propiedad” (17-21). Notemos que a pesar del traspaso de tierras que fueron expropiadas a los absentistas, el manejo y administración de las haciendas siguió bajo el control de la misma gente, supuestamente moderado por las Leyes de Burgos. Según Mira Caballos, gran parte de los réditos fueron gastados en el resarcimiento por la expropiación de las haciendas de los cortesanos, los salarios de los españoles que trabajaban con los indios, el pago de la estructura religiosa (salarios de clérigos, construcción de capillas, etc.) y el abastecimiento de comida y ropa para los indios, rubro en el que se invirtió la tercera parte del oro cogido (21-26).

En la segunda etapa, que va de 1518 a la partida de los jerónimos en 1519, los frailes *planearon* la construcción de doce pueblos que recogerían cerca de seis mil indios de la mayoría de las encomiendas y que estarían administrados por frailes y mayordomos (al estilo de los mandados en sus “Instrucciones”). Llegaron a escoger locaciones; sin embargo, el oro disminuía y no hubo fondos para llevar a cabo el proyecto (Mira Caballos, “La primera utopía” 27-29). Frente a esa “utopía” irrealizada hay que decir que los planes y las cavilaciones son la parte más inocua y menos riesgosa de un proyecto.

Manzanedo viajó a España con un reporte de los jerónimos al rey fechado el 18 de enero de 1518, que decía que conforme

á lo que ahora entendemos para proveer este daño [el de la despoblación], *pues vimos que ya era tiempo* [enero de 1518], acordamos que toda esta gente, caciques é otros indios *se redujese é pusiese en pueblos que fuesen de hasta cuatrocientas ó quinientas personas* cada uno, contando viejos é niños, é que allí se hiciesen sus haciendas é tuviesen algunos ganados. E [...] mandamos en nombre de Vuestra Real Alteza que en cada villa de las desta isla, se juntasen todos los dichos caciques é indios [...] encomendados, é así juntos se pusiesen en los dichos pueblos; é elegimos personas que en cada villa tuviesen cargo de hacer la obra; las cuales hablaron primero con todos los dichos caciques, é ca-

pitanes para les rogar de parte de Vuestra Alteza que tuviesen por bien de dejar sus asientos é naturalezas, é se pasar á los dichos pueblos que se habían de hacer, é que Vuestra Majestad les mandaría hacer muchas mercedes, mandándoles dar algunas libertades é ganados. (*CDI* 1:301)

En otras palabras, los jerónimos tuvieron una idea tardía de cumplir un aspecto de las “Instrucciones”. Sospechamos que el proyecto gaseoso que reportan al rey en 1518 (*CDI* 1:298-304) no correspondía a la voluntad política del remedio de los indios, sino a una excusa por la complacencia de los comisarios con el *statu quo* colonial; una excusa que trataba de salirle al paso a las quejas de Las Casas. Este, por consejo de fray Pedro de Córdoba, se había ido a España a denunciar la ineffectividad de los comisarios, quienes mandaron a fray Bernardino de Manzanedo a la corte a contradecir al fraile (*HI* 3:347).

En el segundo semestre de 1517, los jerónimos habían enviado una petición al rey para que los dejaran regresar a España, pero la Corona les exigió que se quedaran en el cargo hasta “que llegara el nuevo Juez superior de las Indias que sustituiría a Zuazo en el cargo”, esto es, Rodrigo de Figueroa (Gerendas 230; véase también Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:28-29 y Moya Pons, *La Española* 239). Los jerónimos, al final de su gestión, insistimos, “convocaron una junta pública en la cual reconocieron la conveniencia de este rescate de vidas humanas”, es decir, las expediciones esclavistas en el Caribe y Tierra Firme (Otte, *Las perlas* 145). Llegado el juez y gobernador Rodrigo de Figueroa a La Española el 10 de agosto de 1519, los jerónimos dejaron la isla y regresaron sin haber liberado a los indios ni puesto freno a la despoblación ni a la corrupción.

Las Casas declaró que la reforma cisneriana había llegado treinta años tarde y que para cuando los “infructuosos” jerónimos arribaron a las Indias la devastación era completa y su voluntad política nula (*HI* 3:321). Sin ser “historiadores lascasistas” (la expresión es de Mira Caballos) coincidimos con Giménez Fernández en su apreciación sobre los jerónimos:

se dejaron seducir [...] por el deseo de volver a la cómoda vida de sus suntuosos conventos, lejos de las dificultades, intrigas y luchas de la vida colonial. [...] Mejor hubiera sido renunciar el encargo, y quedarse tranquilos en sus cómodos conventos metropolitanos. Y, con razón

puede decirse que la ejecución de la Reforma cisneriana fue radicalmente viciada por la pusilanimidad de sus capitales ejecutores. (*Bartolomé* 1:252, 298)

Como dijimos antes, una de las figuras claves de la reforma cisneriana era la del juez visitador extraordinario, que tenía la responsabilidad de hacer cumplir las leyes, supervisar a oficiales y oidores y apoyar la labor de la comisión de los jerónimos, a quienes en principio estaba subordinado. Cisneros nombró en ese cargo a Alonso de Zuazo, legista alineado con la ideología política de Palacios Rubios.²⁹ Aunque inicialmente Zuazo estaba del lado de Bartolomé de las Casas y Palacios Rubios, terminó como antagonista del clérigo.

Zuazo llegó el 6 de abril de 1517 a La Española —tarde para el interrogatorio a los vecinos sobre el régimen de los indios iniciado en el primer trimestre de 1517 (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:320)— y se puso a órdenes de los jerónimos, quienes no habían hecho juicios de residencia ni actuado contra los jueces de apelación y oficiales reales y otros funcionarios en la administración de la hacienda y de rentas reales en La Española y Tierra Firme (Gerendas 224-26). Estos jueces tenían acumulados “cuatrocientos pleitos” y ellos y otros oficiales reales estaban acusados de crímenes como “latrocinios, sobornos, abusos de autoridad, violación de menores, juego de azar, estafa y parcialidad con particulares para enriquecerse” (Moya Pons, *La Española* 224).

Alonso de Zuazo compartía con Las Casas y con otros funcionarios una honda preocupación por la despoblación, como puede leerse en su carta a Xevres del 22 de enero de 1518. Allí, Zuazo, alarmado, lascasiano, biopolítico y en vísperas de una epidemia de viruela, aseveraba “que sin los indios no había Indias” ni rentas del rey:

el bien de todos estos reinos tan anchos é espaciosos está en que estén poblados de indios, é faltando estos, falta todo; faltan las rentas de Su Alteza que no habrá quien saque oro; falta la población destas partes é grangerías dellas, é finalmente de tierras tan abundosas é fertilísimas

29 Giménez Fernández caracteriza a Zuazo como “un alter ego doctrinal de Palacios Rubios” y un defensor del “paternalismo cisneriano”, quien no estaba dispuesto a renunciar al dinero por ideas como las de Las Casas (*Bartolomé* 1:250; sobre su nombramiento ver 1:168-70).

convertirse han en aposento de animales brutos, é quedarán desamparadas é yermas sin ninguna utilidad ni fruto, que sería de más grande cargo de conciencia é otra lamentación más larga que la del profeta Jeremías sobre Jerusalem. (*CDI* 1:304-05)

Sabemos, y Zuazo sabía, que sonaba una alarma extemporánea. Para enero de 1518 ya la suerte de los indios de La Española estaba echada; o, en términos de Zuazo, faltaban los indios, y faltando ellos, faltaba todo. El declive de la población indígena, como el de la producción del oro, había pasado el punto de no retorno; los indios, que como esclavos se habían traído y se seguían trayendo de otras islas, no daban abasto para cubrirle las espaldas a la muerte. Ese año vendría la viruela a hacer aún más mengua.

Zuazo, que comprendía la relación entre explotación y despoblación, que tenía el poder judicial y las herramientas legales para incidir en la realidad, como los jerónimos, tampoco lo hizo. El juez “siguió el ejemplo de sus antecesores convirtiéndose en uno de los empresarios más destacados de La Española [...] trabó amistad con [...] grandes empresarios de La Isla [...] compró una hacienda en Salvaleón de Higüey [...] consiguió [...] para sí una encomienda de 200 indios [...] construyó un ingenio de azúcar” y se entusiasmó con el negocio de las perlas, que enviaba junto con papagayos venezolanos al rey Carlos para granjearse su simpatía (Otte, *Las perlas* 139-41). De hecho, Zuazo frecuentemente hacía la vista gorda ante la injusticia, y su postura sobre el tráfico humano en el Caribe, según Otte, era conocida públicamente a comienzos de 1518: “la esclavitud de ‘los caribes de tierra firme que comen carne humana’ era necesaria”. Esta postura incrementó su popularidad entre los encomenderos (143), por lo menos hasta que entró en conflicto con varios grupos de ellos. Como se desprende de sus actuaciones y de dos cartas del 22 de enero de 1518, dirigidas a monseñor de Xevres y al rey Carlos, Zuazo era partidario de la estabilidad en los nombramientos de gobernadores, la repoblación con labradores españoles de las islas vacías, la libertad de comercio, las expediciones contra los caribes, la explotación indígena moderada y su reemplazo con mano de obra esclava africana. El juez recomendaba dar una “licencia general para traer de África cuantos negros esclavos se necesiten” (Arranz Márquez, “Alonso de Zuazo” 877-79; Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:321).

Zuazo procesó a ciertas cabezas visibles del poder encomendero como Ortiz de Matienzo, Marcelo de Villalobos y Lucas Vázquez de Ayllón. Pero, una vez instalado el rey Carlos I, y muerto Le Sauvage el 7 de junio de 1518, el grupo fonsequista recuperaría su influencia en la corte y correspondería las atenciones judiciales de Zuazo con un encausamiento y un juicio de residencia en su contra a cargo de Rodrigo de Figueroa:

Durante los primeros meses de 1518, los [...] vecinos de la isla decidieron elegir a un procurador que pudiera acudir a rendir pleitea al nuevo Rey en representación de sus vecinos. Ese hecho desató un enfrentamiento entre Zuazo y los partidarios de Diego Colón, por una parte, y, por otra, los que se alinearon en torno a Pasamonte y los oidores. El procurador elegido fue uno de los más atacados por Zuazo: el oidor Lucas Vázquez de Ayllón, el cual escribió pronto a la Corte denunciando lo sucedido. El resultado fue inmediato: el 16 de agosto de 1518, el licenciado Zuazo quedaba suspendido de su oficio, cargo y sueldo, ordenándosele no salir de la Isla hasta que no rindiera su residencia. (Arranz Márquez, "Alonso de Zuazo" 878-79)

En resumen, pese a que Zuazo cumplió su labor de juez contra ciertos oficiales de La Española, no llevó a cabo la reforma cisneriana para la protección y recuperación de la vida indígena y, en cambio, se hizo cómplice de la explotación encomendera y de las expediciones esclavistas y aprovechó su cargo para enriquecerse. En el camino, hizo suficientes enemigos como para perder su cargo en 1518.

La reforma cisnerolascasiana se había basado sobre tres pilares endebles: unos comisarios negligentes y cómplices, un juez oportunista y un procurador cuyos únicos instrumentos eran la queja y la denuncia. Desde su llegada a San Juan, cuando presencié la venta de esclavos indios y la indiferencia de los jerónimos, Las Casas anticipó el desastre de la reforma y, aunque trató de mover la conciencia de los frailes comisarios, pronto desesperó y regresó a España el 3 de junio de 1517 para denunciar a los jerónimos, quienes por su parte estaban deseosos de retornar a sus conventos (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:333). No lo harían sino hacia agosto de 1519, después de estar esperando la llegada del juez de residencia y gobernador Rodrigo de Figueroa por ocho meses (Moya Pons, *La Española* 240). En el entretanto, el 3 de julio de 1517, los jerónimos enviaron a fray Bernardino de Manzanedo a España para

contrarrestar a Las Casas, dar reporte a Cisneros y pedir permiso para regresar a sus conventos: “Luego que desta isla el clérigo salió, acordaron los padres jerónimos de enviar tras él uno de sí mismos [...]. Este fue aquel que dijimos llamarse fray Bernardino de Manzanedo” (*HI* 3:347). Los comisarios trataron inútilmente que Zuazo detuviera a Las Casas, pero este alegó su poder como procurador de los indios delegado por Cisneros (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:338, 2:427).

Las Casas llegó a España en julio de 1517 con dos cartas, una de Bernardo de Santo Domingo (en latín) y otra de fray Pedro de Córdoba (fechadas el 27 y 28 de mayo de 1517), dirigidas al cardenal y al rey respectivamente, “denunciando la inacción de los comisarios jerónimos y recomendando a Bartolomé de las Casas” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:335, 607). Fray Pedro de Córdoba advertía al rey sobre la corrupción de jueces y funcionarios y la mortandad y el cese de la reproducción de los indios provocadas por los abusos y el trabajo forzado, que los jerónimos no habían detenido. Por eso, le pedía que escuchara al clérigo Las Casas, “persona de virtud ó verdad”.³⁰ En la carta de fray Bernardo, firmada conjuntamente por fray Pedro y varios franciscanos reformados, los frailes

ponderan la despoblación de las Indias por la muerte de la mayoría de los débiles, mansos y sumisos pobladores indígenas de La Española en las durísimas tareas de la extracción de oro, que los han reducido a diez o doce mil entre hombres y mujeres, por las crueldades con ellos cometidas, peores que las de Faraón con los hebreos, que han privado al Rey de sus súbditos y a la tierra de sus cultivadores [...]. *Para remediarlo proponen que se les deje descansar en los pueblos donde habitan solos o con los cristianos, para que recuperando fuerzas puedan naturalmente reproducirse; y si se confirman los peligros de traerlos a vivir con los cristianos se les deje en sus yucayenques* [o aldeas...] y se les deje libremente con el cultivo de sus tierras vivir de sus frutos. (Giménez Fernández, *Bartolomé* 1:335)

Las Casas encontró a Cisneros distante, enfermo y disminuido políticamente y se instaló en el convento dominico de Valladolid

30 “Carta al Rey, del padre fray Pedro de Córdoba, Vice Provincial de la Orden de Santo Domingo, fecha en Santo Domingo de la isla Española, en 28 de mayo” (*CDI* 11:216-24).

“donde se dedicó a analizar los problemas jurídicos relacionados con los indios” (Gerendas 228) y procedió a escribir una serie de memoriales para reformar la reforma. Manzanedo, por su parte, entregó sus papeles a Lope de Conchillos, quien estaba conspirando contra el cardenal regente y se fue a su convento desentendiéndose del —para él— molesto asunto del remedio de las Indias.

3. Debate de la reforma. Vericuetos de una biopolítica reaccionaria

Recién llegados los ministros de Carlos I, se encuentran con una serie de problemas y cuestiones relacionadas con el gobierno de las Indias, de cuya crisis sabían gracias a los informes de Cisneros y otros oficiales. Conocían, por ejemplo, el “Memorial de remedios” de 1516 y el reporte de los jerónimos de 1517 (o resúmenes de estos documentos) y estaban al tanto de la disminución de la remesa y la alarmante despoblación de La Española.

Al llegar a España en febrero de 1517, Las Casas quiere reunirse con Cisneros para visitar la fallida reforma jerónima de 1516, pero entiende la debilidad política y física de Cisneros, quien a fines del verano de 1517 será destituido por Carlos I. Las Casas empieza entonces su acercamiento a Flandes y particularmente al canciller Jean Le Sauvage,³¹ a quien le presentó varios memoriales en el contexto de un importante debate con los encomenderos sobre la capacidad de los indios, su libertad, tratamiento y gobierno. En su estructura y oposición, este debate, que llamaremos el *debate de la reforma* (1517-1518), anticipa el que se dio luego en Valladolid en 1550-1551 entre Las Casas y Sepúlveda. Aclaremos que por *debate* queremos referirnos a una serie de intervenciones en su mayoría escritas ante el canciller, el Consejo de Indias y otras

31 A finales del 1517, Las Casas entiende que los asuntos de las Indias deben negociarse con el gran Canciller de Carlos, Jean Le Sauvage (Giménez Fernández, *Bartolomé 2*: 54-57). Las Casas informó a Le Sauvage sobre lo que ocurría en las islas y Tierra Firme, utilizando cartas en latín firmadas por franciscanos picardos con los que había coincidido en La Española antes de regresar a España. El canciller conocía bien a estos compatriotas suyos, lo que lo inclinó en favor de Las Casas (Lavalley 79).

instancias reales. Del *debate de la reforma*, examinaremos la queja lascasiana contra la comisión jerónima (11 de diciembre de 1517), la respuesta de los vecinos de La Española y del contador Gil González Dávila (diciembre de 1517), la réplica de Las Casas a los vecinos (enero de 1518), los pareceres burocráticos (febrero de 1518) y la intervención del jerónimo Bernardino de Manzanedo (10 de febrero de 1518).

La primera intervención en el *debate* corrió por cuenta de Las Casas y Reginaldo Montesinos como una suerte de impugnación a la labor de los jerónimos. Las Casas y Montesinos propusieron una *reforma de la reforma* cisneriana fundada en la formación de pueblos-comunidades mixtos organizados mediante la agrupación de familias indígenas bajo padres de familia españoles e indígenas. Estos pueblos serían regidos por una diarquía hispano-indígena de dos alcaldes electos y estarían supervisados por visitadores. Este gobierno desarrollaría tres tipos de gestiones: la biopolítica (remedio demográfico y producción de alimentos), la pneumopolítica (evangelización y castellanización) y la anatomopolítica (control y vigilancia).

La posición de Las Casas y Montesinos está contenida en un documento anónimo conocido como “Memorial acerca del gobierno de los indios presentado en el Consejo de Indias a once de diciembre de 1517” (en adelante, “Memorial acerca del gobierno” o MGI), leído en castellano por Reginaldo Montesinos y escrito en colaboración con Las Casas.³² El memorial trataba de contrarrestar la fugaz influencia del *partido de la muerte*, representado por Juan Rodríguez de Fonseca y Lope de Conchillos, quienes buscaban recuperar su influencia luego de la muerte de Cisneros. Además, el “Memorial” planteaba nuevos remedios en oposición a la falta de políticas efectivas de los jerónimos para el gobierno de los indios. Basado en la bula de Alejandro VI y en el testamento y codicilo de

32 Giménez Fernández afirma que el memorial de 1517 fue fruto de la colaboración entre Reginaldo Montesinos y Las Casas (*Bartolomé* 2: 397-406), con lo cual coincidimos. Sin embargo, Isacio Pérez Fernández sostiene que Las Casas no fue el autor de este memorial y que acaso fue redactado por Antón Montesinos y leído por su hermano Reginaldo ante el Consejo de Indias (*Inventario* 72-76). Citamos el “Memorial acerca del gobierno” de Las Casas y Montesinos de su transcripción en Serrano Sanz (*Orígenes* 1: dlxi-dlxvii).

Isabel la Católica, este memorial partía del principio de que los indios eran libres, de lo que se derivaba la injusticia de su desposesión y agravios y la necesidad de la restitución en su favor (MGI dlxii).³³ Anticipando la imposibilidad de la *restitución* (recordemos que casi no quedaban indios a quienes restituir), proponía la *composición* de lo arrebatado a estos para financiar su salvación, recuperación y multiplicación:

[D]evría Su Alteza mandar hazer vna verdadera relación al Pontífice, del daño y grandes enormidades que en aquellas partes se han fecho, y mandar traer vna bula para que todos aquellos a quien toca el caso de las dichas Yndias se compongan con las personas que para esto Su Alteza pusiese, *los dineros de la qual compusición se empleasen en remediar los que quedan de los yndios e poblar aquellas partes de cristianos.* (dlxii)

En otras palabras, la propuesta ideal e imposible de la restitución (imposible porque no puede restituirse la vida quitada ni los bienes de los muertos) es desplazada por la posible: conseguir fondos mediante la *composición* o legalización de fortunas mal habidas para remediar “a los que quedan”; y como quedan pocos, la composición sería complementada con la repoblación de la tierra mediante la emigración de cristianos a las Indias, es decir, el parcial reemplazo de los indios muertos por labradores españoles y la multiplicación de los indios “que quedan”. La *composición* era “una figura jurídica por la cual, mediante el pago de una cantidad que fijaban los oficiales regios, una situación de hecho se convertía en una situación de derecho. En ese sentido, el historiador José M. Ots Capdequí sintetizaba —en un hábil juego de palabras— que la finalidad de toda composición era componer lo descompuesto” (en Carolina Jurado 19-20). En el caso de la *composición* pedida para legalizar lo habido mediante el despojo y explotación injusta de los indios, se requería una bula papal, pues implicaba la violación del séptimo mandamiento y era necesaria una dispensa

33 Según Giménez Fernández, este memorial tiene tres ejes discursivos: 1) el encuadramiento escolástico y la influencia de Tomás Moro, que provienen de Montesinos, 2) las peticiones de los dominicos en el Nuevo Mundo, y 3) las ideas de Las Casas respecto de la organización política y económica de familias mixtas, administración y gobierno (*Bartolomé* 2:406-07).

justificada de la obligación de la restitución de lo mal habido.³⁴ Entretanto, se recaudaría los fondos para los remedios tomándolos prestados de los conquistadores que tenían “muchas cantidad de oro ganado con el demasiado trabajo de los yndios”, el cual se pagaría “después de hecha la dicha conpuziçión” (MGI dlxii); una suerte de “empréstito forzoso a largo plazo basado en la composición” (Giménez Fernández, *Bartolomé 2:404*). Debe notarse que en noviembre de 1518, “al recuperar mediante su compra a Xevres el gobierno ordinario de las Indias, Juan Rodríguez de Fonseca” hizo dos notas en el margen izquierdo del memorial de Las Casas y Montesinos, una “negando en redondo la obligación de restituir (III) y [otra,] descartando de plano la posibilidad de la composición (IV), con lo que el plan resultó impracticable por falta de base financiera” (2:407).³⁵

Como dijimos, ya casi no quedaban indios por lo que Las Casas y otros empezaron a hacer énfasis en el proyecto propiamente colonial de reclutar labradores, preferiblemente casados, con los cuales se esperaba activar una economía de producción agrícola y ganadera y fomentar de manera paternalista la prosperidad del rebaño indígena. Su enganche sería endulzado con la promesa de manteni-

34 “La Bula de composición [...] sirve para que el que ha hurtado, o tiene en su poder alguna cosa ilícitamente, si, después de hechas las diligencias debidas, *no parece el dueño*, pueda *componerse*, y quedar en conciencia *libre de la restitución* [...]. La concesión de esta Bula supone dos cosas: la primera, que por el séptimo precepto de la Ley de Dios, *el que posee lo que no es suyo, debe restituirlo a su dueño*; la segunda, que no pareciendo este, *se debe dar a los pobres, o emplearlo en alguna obra piadosa*. Acerca de lo primero no cabe dispensación ni composición, porque las cosas en todo caso claman por su dueño. La composición [...] es para [...] los casos en que por la regla dada se debe hacer la restitución a los pobres, o a la Iglesia. Su Santidad pues, a quien pertenece de derecho la disposición de los bienes que deben destinarse a obras piadosas, con el benigno designio *de exonerar la conciencia de los fieles del gravamen de la restitución*, concede, que, tomando esta bula, [...] sea libre de ella el que, habiendo hecho las debidas diligencias de saber el dueño de la cosa que había de restituir, no le hallare, o no pudiere, moralmente ponerla en su poder; y en fin, en cualquiera de los casos en que la restitución hubiese de hacerse a los pobres, u obras pías [...]. Primeramente, puede cualquiera componerse *sobre lo mal ganado o habido; sobre lo mal llevado y adquirido*, logrado a usuras, o de otro cualquier modo” (González, *Nueva Suma Moral 239-40*).

35 Fonseca escribió al margen: “Composición no ha lugar porque ya tienen la Cruzada que basta” (MGI dlxii).

mientos y ganado, 20.000 maravedís y el repartimiento de algunos indios: “le mandará dar allá yndios casados que le sirvan y ganados con que labren y críen, y tierras en que labren, y mantenimientos que coman hasta que cosgan de los frutos de la tierra” (MGI dlxii). Frente a la reducción de la población indígena solo quedan dos caminos: el del cultivo de la vida (multiplicación en pueblos) y otro adicional, mencionado de paso hacia el final del memorial: la importación de indios de otras islas (algo que Las Casas había proscrito en 1516). Ahora el memorial propone que cualquier vecino de La Española, Cuba, San Juan y Jamaica que “quisiere traer yndios de otras partes a las dichas yslas, los pueda traer con esta condición: que dentro de seis meses los haga casar a ley y bendición y en cada seys casas ponga un padre de familia, y se sirva dellos segund que dicho es de los otros padres de familia e caçiques” (dlxv).

El memorial contempla el cargo de visitadores generales, encargados de hacer cumplir la nueva reforma y de organizar las colonias. Estos funcionarios, como los gobernadores, alguaciles y capitanes, no tendrían a su cargo indios, aunque sí esclavos, para eliminar el interés que Las Casas y otros reformadores veían en el origen de la corrupción y el perjuicio de los indios. Para dar inicio a la reforma y fundación de las nuevas colonias, los visitadores entregarían a los colonos labriegos bastimentos mientras comenzaba la producción.³⁶ La *reforma de la reforma* hace evidente la preocupación por la devastación económica del sistema de producción de alimentos y supone que los cultivos indígenas se pueden reactivar enviando “a todos los yndios a sus pueblos” a que atiendan sus “conucos” o cultivos y “coman dellos y los adereçen (cuiden)”. En otras palabras, la solución es que *coman los indios* su propia comida por ellos cultivada en las tierras que les habían sido expropiadas, y de las cuales habían sido separados por el repartimiento y el trabajo colonial (es decir, por la acumulación originaria): que se “*les dexe comer* todo lo que quisieren *en sus heredades*”; el remedio consistía entonces en “*dejarlos comer*” de los frutos de su propio trabajo y medios de producción (MGI dlxiii).

36 Los colonos recibirían “dos hanegas de harina [...] e dos arrobas de vino” (MGI dlxii), esto es, aproximadamente 23 kilos y 23 litros respectivamente. Las Casas pide también que el rey pague el pasaje de los labradores que vayan a las Indias (otro incentivo para la colonización) (MGI dlxvi).

En principio la propuesta de Las Casas y Montesinos reemplaza las encomiendas con comunidades paternalistas, pero conserva algunos vestigios del repartimiento, por ejemplo: deben darse dos familias al servicio de cada iglesia (*i.e.*, doce indios) y a cada obispo presente en su diócesis, siete familias indígenas “que son cuarenta y dos yndios” (MGI dlxv). Y si algún encomendero quiere conservar o continuar con indios encomendados, puede pedirlo a los visitadores y estos permitirlo, siempre que el encomendero ofrezca fianzas y garantías de conservar la vida de los indios y de que en caso de que se le muera alguno, lo reemplace con un esclavo.³⁷ Nótese que el remedio frente a la muerte indígena es la obligación de aportar un esclavo; no se puede perder la vida-trabajo indígena y si se pierde debe reemplazarse con vida-trabajo esclavo.

En el centro de esta *reforma de la reforma* estarían los pueblos mixtos bajo administración paternalista hispánica, anticipados en el “Memorial de remedios” de 1516. Los visitadores deberían formar pueblos de al menos diez padres de familia españoles y cristianos viejos, cada uno con seis indios casados a su cargo; además, el pueblo contaría con un número no determinado de caciques, considerados también padres de familia, que tendrían, como los españoles, seis indios y a sus familias (MGI dlxiii).³⁸ La idea era que los líderes indígenas tuvieran el mismo estatuto que los labradores y la misma comunidad de intereses de clase (seis indígenas casados a su servicio). Una vez a la semana, el padre de familia (español o cacique) tendría derecho a llevar a una familia indígena a servir en su casa, en labores distribuidas por géneros: los “hombres en oficios de hombres como, arar y cavar y semejantes cosas, y las mugeres, en oficios de mugeres, hilar, texer, criar gallinas, hazer pan, limpiar sus casas e semejantes cosas” (dlxiv). Los pueblos serían mayormente indígenas en una proporción de al menos una familia española por seis familias indígenas. Esto quiere decir que aunque se poblaría la tierra con migrantes es-

37 Si algún encomendero “quiere tener los yndios [...] los visitadores disponen de ponellos segúnd la ynstrucción [...] que se los dexaran con tanto que den fianças [...] y sí] alguno se le muriere, será obligado a dar un esclavo por él” (MGI dlxiii).

38 Los caciques tendrían el estatus de padre de familia: “Den a cada caçique seys yndios casados, y llámenle también padre de familia, y los yndios los sirvan como a los otros labradores” (MGI dlxiii).

pañoles —y se contempla el mestizaje interétnico— el fin último del proyecto es, como en el “Memorial de remedios” de 1516, la multiplicación de la población indígena.

Estas unidades jerárquicas multifamiliares deberían funcionar como dispositivos políticos, productivos y disciplinarios y ordenar el vasallaje a la Corona, el trabajo de la tierra y las relaciones sexuales: los visitadores deberían hacer censo de casados y de aquellos que “estovieren por casar” para hacerlos “casar a ley y bendición” (MGI dlxiii), reducir los estorbos que se les ponían a los indios para casarse (dlxv) y reunir “a los padres con sus mugeres y hijos” (dlxiii). Se impondría una disciplina sacramental y un orden marital conjuntamente con una política de reproducción y cuidado de la familia en la que no se descuidarían los aspectos patrimoniales y jerárquicos: los recién casados recibirían ajuar y apero de sus familias —“casa [...] hamacas y montones de heredad y ganado” (dlxvi)— y se integrarían en la unidad familiar de la mujer si los contrayentes fueran indígenas; pero si “se casare algund yndio o india con cristiano o cristiana, esta tal casa será libre de toda familia e podrá ser padre de otra familia” (dlxv).³⁹ El matrimonio mixto produciría la independencia familiar. Resaltemos que, a diferencia del “Memorial de remedios” de 1516, donde claramente el mestizaje es entre españoles hombres e indias mujeres, aquí en cambio Las Casas y Montesinos proponen un mestizaje eventual y sin asimetría de género. El remedio es biopolítico y disciplinario, pues impone la monogamia para la reproducción legítima y el mantenimiento de las unidades familiares.

Cada padre de familia tendría la responsabilidad del cuidado de las familias a su cargo y de la hacienda (animales), así como de hacer cumplir la reglamentación de la vida diaria en sus aspectos espirituales y culturales conforme a las Leyes de Burgos: llevar a la familia a misa todas las mañanas, rezar “en romance”, no permitir la vagancia y hacer “comer a mesa y otras buenas costumbres y limpieza” (MGI dlxiv). El padre de familia “negligente en les aver

39 En otra parte, Las Casas y Montesinos contemplan el matrimonio de esclavos con indios, el cual liberaría al esclavo o esclava contrayente. La pareja mixta se uniría a la casa familiar indígena. Sin embargo, estos matrimonios mixtos requerirían el visto bueno del dueño del esclavo para su validez, lo que haría prácticamente imposible la legalidad de estas uniones y la manumisión matrimonial (MGI dlxv).

enseñado o hecho enseñar [a los indios] las cosas de nuestra fee [...] los visitadores se los puedan quitar y darlos a otros o penarles” (dlxv). Las Casas y Montesinos quieren que la Iglesia se encargue del adoctrinamiento de los indios mediante frailes y clérigos, pero que los padres de familia se ocupen de la disciplina.⁴⁰ La pneumo y la biopolítica —correspondientes a las políticas generales de adoctrinamiento e higiene contenidas en la reforma— se llevarían a cabo mediante el control disciplinario o anatomopolítico, cuyo primer agente sería el padre de familia y cuya supervisión estaría a cargo de varios visitadores.

El texto de Las Casas y Montesinos preveía la división territorial en provincias con dos visitadores cada una y con un alguacil. Los visitadores debían dar a los padres de familia conucos de 3.000 montones de yuca, 2.000 de ajos, 100 pies de “axi” y 100 pies de algodón (MGI dlxiv). A cada indio casado, a su vez, se le daría “una res vacuna y una puerca para criar” y tres gallinas. Al labrador padre de familia, se le entregaría además de la vaca y la puerca, una yegua. Los visitadores llevarían un registro “en un libro [...] para que se sepa lo que cada vno tiene”; una suerte de registro de bienes muebles para evitar la enajenación del capital necesario para sostener la vida. En cada unidad macrofamiliar (que reúne seis familias subordinadas más la familia propia del padre)⁴¹ las utilidades provenientes de los animales y ganado se repartirían en tres partes: una para el padre de familia (español o cacique) y dos “para los seys vecinos yndios” (dlxiii). Además, los visitadores deberían realizar una visita anual, tomar cuentas a los alcaldes, vigilar a los padres de familia, censar la población y anotar en el libro del consejo los “yndios que se ovieren muerto y acreçentado y oro cogido y herramientas, etc.” (dlxvi).⁴² Antes que expresión de la manía reguladora lascasiana, esta función está directamente asociada a los

40 En la reforma solo se permitirían frailes reformados y no clero independiente: todo religioso que pasara a las Indias necesitaría licencia escrita de su provincial so pena de ir preso y ser entregado a sus superiores. Ningún fraile podría andar en las Indias sin licencia (MGI dlxvi).

41 El *pater familia* regiría sobre seis familias nucleares con las que no guardaría necesariamente vínculos de consanguinidad.

42 Estos visitadores tendrían un juicio de residencia cada dos años, durante el cual estarían suspensos en sus funciones.

efectos políticos y económicos de la preservación y multiplicación de hombres de la que hablan Foucault (“La política de la salud” 332) y Virno (271-73).

Los pueblos estarían regidos por dos alcaldes: uno electo entre cristianos viejos (“que éste vaya por elección”) y otro indígena seleccionado entre los caciques. Si hubiera más de un cacique se alternarían a elección de los cristianos viejos (MGI dlxv). El período de los alcaldes cristianos sería de un año no reelegible. Los alcaldes se encargarían de la supervisión del trabajo, las cuentas, autorización de matrimonios, la disciplina contra la vagancia,⁴³ la administración general de los pueblos y el gobierno de los grupos familiares que iban a integrar las comunidades. Los pueblos gobernados por diarquías hispano-indígenas y supervisados por visitadores, junto con los padres de familia y las familias indígenas a su cargo, serían los instrumentos para el gobierno, la reproducción y la prosperidad de la población.

Las ensoñaciones agrarias lascasianas se encuentran con la minería como se encuentran tarde o temprano todas las utopías coloniales en el Nuevo Mundo. Las Casas y Montesinos tienen la ilusión de controlar y regular el trabajo en los lavaderos de oro para *hacer vivir* a los indios y al mismo tiempo seguir extrayendo el metal. La idea era que el trabajo se rigiera por reglas precisas que aseguraran su reproducción. La primera regla biopolítica para el sostenimiento de la vida en las minas, cercana a la ley decimotercera de las Leyes de Burgos, amparaba a las mujeres en sus funciones relacionadas con la reproducción, la cría de niños, el suministro de comida y el cuidado de los animales domésticos: “ninguna muger preñada, ni la que cría, hasta que la criatura aya tres años, vaya a sacar oro” (MGI dlxiv). El sistema contemplaba, además, una licencia de maternidad de tres años para que las madres pudieran cuidar a sus hijos. Las demás mujeres solo irían a las minas voluntariamente, sin que ninguna pudiera “ser compelida [... y] la que quisiere yr a sacar oro, que le den su parte de lo que sacare, como a cada uno de los trabajadores” (dlxiv).

43 Contra la vagancia: “que no permitan los alcaldes de los pueblos que ningún vagabundo esté en el pueblo” y que ningún mercader itinerante se quede en el pueblo más de tres días (MGI dlxv).

Las Casas y Montesinos proponían que cada *pater familia* pudiera compeler solo a dos individuos de su propia familia para el trabajo minero y que el oro —sacado el quinto del rey— se repartiera entre los padres de familia, los mineros y quien proveía la comida en las minas.⁴⁴ En verdad, el memorial se refería a mujeres proveedoras y a mantenimientos provenientes de las “heredades de todos los [indios] que allá [en las minas] están” (MGI dlxiv). La cuenta del oro y el control de quién trabaja son fundamentales: “se escribirá en el libro del consejo los que van [...] y el oro que traen. E dadas sus partes a los padres de familia”, el resto del oro de los indios se entregaría a los alcaldes o al mayordomo del consejo para que se compren camisas y otras cosas de manera que “ninguno de seys años para arriba en pueblo [...] ande desnudo” (dlxiv). Parece, detrás de una sintaxis abigarrada, que incluso desanimó al sabio lascasista Manuel Giménez Fernández, que Las Casas está proponiendo que las famosas partes de oro de los mineros indígenas no sean recibidas por estos en metálico, sino sometidas a una serie de descuentos, sin que Las Casas diga claramente qué pasa con lo que queda después de estos. El primer descuento es para compra de camisas y otros implementos necesarios para los indios que el alcalde haría contra la parte del oro indígena. El segundo descuento sería un tributo de un peso por hombre casado y medio real por cacique: “[el alcalde o mayordomo] darán al Rey de cada casado un peso de oro” y de cada cacique medio real. El tercer descuento es para herramientas de minería, las cuales quedarían en manos del mayordomo. La comida no se descuenta porque la aportan los propios indios y, lo que queda del oro, se enreda mediante una disposición enigmática: “al escrivano de cada conçejo le sea situado un çertum

44 El metal extraído se repartiría así: un quinto para el rey y los cuatro quintos restantes se dividirían en “tantas [partes] como fueren los que lo ovieren trabajado en sacar y una más” (MGI dlxiv). Esto es cuatro quintos del metal extraído dividido el número de trabajadores (N), según la fórmula $(N) + 1$. Entre los trabajadores se contaría al acarreador de la comida (quien “acarrea los mantenimientos” de los pueblos a las minas), que en el reparto se trataría del mismo modo de quien saca el oro. Con esta fórmula, si cinco indios trabajan el oro y sacan 10 pesos, 2 pesos van para el rey, y 8 pesos se dividen en ocho partes: dos para el padre de familia, cinco para los indios mineros y una para la persona encargada de la comida. Si el padre de familia no va él mismo o sus hijos a las minas, le correspondería una sola parte y la otra a la iglesia.

quid para que tenga razón, y cuenta en su libro, así para los ganados que se venden como para los que van a las minas y los que allá murieron y los que vuelven, y el oro que traen, y cómo se reparte, y lo que se hace dello” (dlxiv, dlxv).

La reforma de la minería por supuesto enfrenta numerosos problemas que van de lo programático (Las Casas y Montesinos abogan por una economía agraria, aunque reconocen la centralidad colonial del metal) a lo material, como el agotamiento de los yacimientos explotables, la intensidad de la explotación laboral requerida en los lavaderos y la falta de mano de obra indígena. Este camino humanitario, agrarista y utópico solo puede llevar a la cuestión de la necesidad de vida-trabajo para la extracción de utilidades. Si no hay indios y los que quedan están bajo protección laboral, el proyecto debe decidir cuál es la vida gastable objeto de la explotación colonial que requiere la acumulación. Como en el “Memorial de remedios” de 1516, en el “Memorial acerca del gobierno” de 1517 el humanitarismo que retoza intelectualmente con una agricultura idílica y la producción comunitaria multifamiliar, llega a las minas y, finalmente, se topa con el asunto de la esclavitud. Nos parece que Las Casas y Montesinos se refieren a dos tipos de esclavos: los esclavos indígenas (caribes y otros rebeldes) y los esclavos africanos propuestos en 1516 por Las Casas para reemplazar la mano de obra. Probablemente refiriéndose a los esclavos africanos, dicen que debe ponerse una ley penal para los esclavos huidos y que a los esclavos les pongan una argolla en el pie “con otras dos o tres argollas que suenen, e que se vea que son esclavos” (MGI dlxv). El memorial acepta la esclavitud: “Si algund padre de familia quisiere llevar a las Yndias esclavos, Su Alteza dé licencia, pero *desta manera*: que si oviere de llevar vna cabeça, sea esclava, y si dos, sea hombre y muger, y por esta vía los demás” (dlxv). Esclavos en parejitas, para que se reproduzcan, con cascabeles para que se distingyan y penados en caso de tratar de escapar. ¿Y quién protege estas vidas, señaladas, explotadas y penadas? Las Casas y Montesinos responden: “De los esclavos *se sirvan los señores como quisieren, conforme a sus conçiencias*” (dlxiv). Aquí, en los límites mismos del humanitarismo, se produce la *vida nuda o denuddada*, abandonada por el Estado y únicamente amparada por la conciencia de su explotador.

La biopolítica, como la entendió Foucault, pese a lo que se alega a menudo, se ocupa del aspecto necropolítico del poder del Estado, pues el *hacer vivir* frecuentemente implica medidas proféticas de exclusión, explotación y exterminio en las que el cálculo de la multiplicación de la vida de unos implica la sustracción violenta de la vida de otros: “La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del inferior) es lo que hará la vida más sana y más pura” (“Del poder de soberanía” 206). El alcance de la protección biopolítica siempre está limitado por la desprotección de ciertas formas de vida cuyo gasto es necesario para el *hacer vivir* de la vida amparada. No solo los esclavos negros y caribes, sino también los hechiceros, están exceptuados de la protección biopolítica: el memorial ordena que los visitantes “defiendan a los yndios y las yndias que no sean hechizeros” (MGI dlx).

El memorial tiene un anexo titulado “En lo que toca a Tierra Firme al puerto de las Perlas, el parecer de los padres que allá están”, que, “contiene las peticiones de los dominicos que vivían en la Misión de Maracapana de varios años antes [...] a que se pusiera algún orden en los abusos anárquicos con que alteraban la paz de toda aquella comarca los pescadores de perlas y tratantes de esclavos acampados en la isla de Cubagua” (Giménez Fernández, *Bartolomé 2:402*). Las Casas y Montesinos quieren extender el proyectado orden insular a Tierra Firme, donde se anuncian a futuro los horrores que ya acontecieron en las islas. Para ello, piden que se nombre a un *fátor* (o representante del rey) en el puerto de Las Perlas que controle el tráfico y los abusos de los mercaderes. Este *fátor* debería impedir el comercio de esclavos entre indios y que los mercaderes dieran a los indios armas o vino en rescate. Además, contempla la posibilidad de que el *fátor* tome en nombre del rey el negocio del rescate de perlas (esto es, una estatización del tráfico). El “Memorial acerca del gobierno” finalmente se refiere a las noticias sobre el Darién, según “dizen los que de allá vienen”: que está despoblado, que ya no hay indios y “que los que allá están quieren dexar aquel asiento que tienen e yrse para otro”. Las Casas y Montesinos mencionan el notorio caso de la primera ciudad de Tierra Firme, Santa María la Antigua del Darién, que estaba al borde del colapso, precisamente por la despoblación de los indios (MGI dlxvii). Lo sucedido en La Española se repetía en Tierra Firme.

Aunque los memoriales del 1516 y del 1517 fueron neutralizados en la corte, tuvieron consecuencias legales y políticas importantes tales como la consagración legal de la libertad natural de los indios, la idea de enviar cristianos casados como agentes civilizatorios, el requisito de la residencia de obispos en las sedes indianas y la regulación (mayormente incumplida) de la emigración de clérigos y frailes al Nuevo Mundo y la fundación de una factoría fortaleza en la costa de Las Perlas (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:408). Además, esta intervención le ganó a Las Casas la confianza del canciller Le Sauvage para la formulación del primer plan carolino de gobierno de las Indias y generó una suerte de ostracismo moral para la causa de los encomenderos que marcó la retórica paternalista del Estado en las siguientes tres o cuatro décadas. Finalmente, sentó las bases de una fórmula biopolítica de colonialidad que articulaba un modelo economicista de explotación con una retórica humanitaria de protección de la vida.

4. La vecindad encomendera

El problema biopolítico de la despoblación de las Indias atañía tanto al Estado como a los encomenderos y autoridades de La Española y, sin lugar a dudas, le debió preocupar también a los indios (cap. V §6). En otras palabras, en el debate sobre la vida intervendrán diversas facciones, entre las que se cuentan los vecinos de las Indias y la figura preeminente de Gil González Dávila, contador de La Española entre 1511 y 1515, partidario de la esclavitud y una de las voces más lúcidas del pensamiento colonial economicista.

En diciembre de 1517, varios colonos como Pánfilo de Narváez y Gonzalo de Guzmán, bajo el liderazgo de Gil González Dávila, se dirigieron al canciller Le Sauvage con un memorial titulado “El parecer de los vecinos de las Indias que aquí están” (en adelante, “Parecer de los vecinos”).⁴⁵ Ese memorial señala y contradice a Las Casas: “han oído decir que [...] alguna persona indiscreta, y no de tanta prudencia [...] procura que vuestra alteza quite a todos los

45 Giménez Fernández piensa que el autor del “Parecer de los vecinos” fue en realidad Gil González Dávila. Citamos la transcripción y paráfrasis de Giménez Fernández (*Bartolomé* 2:410-15).

vecinos de las dichas yndias los yndios que tienen encomendados” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:410). Los vecinos alegan la incapacidad de los indios, se oponen a su reducción en pueblos y defienden la legalidad y conveniencia del repartimiento en encomienda conforme a lo ordenado por los Reyes Católicos y a las “hordenanças” o Leyes de Burgos. Según el “Parecer de los vecinos”, las reformas propuestas por Las Casas eran perniciosas e ilegales, darían lugar a la despoblación, desmotivarían las conquistas, desconocerían derechos adquiridos, su costo sería mayor que la utilidad, generarían inseguridad jurídica y económica y pagarían muy mal los servicios prestados por los españoles en las Indias.

El argumento inicial de los vecinos contra la propuesta lascasiana es en sí mismo biopolítico y legal. Los vecinos arguyen que de llevarse a cabo esta, “la tierra se despoblaría” y que el rey estaría violando los derechos adquiridos de los conquistadores y encomendados (dados por el rey católico a “perpetuidad”), por lo que tendría que indemnizarlos: “vuestra Alteza es obligado a pagar a los vecinos las haciendas” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:410). Por supuesto, las encomiendas no habían sido otorgadas en perpetuidad; ese argumento no encontraba respaldo en ninguna cédula: el repartimiento de Ovando de 1505 había durado hasta el de Colón de 1509, el cual a su vez fue deshecho por el de Alburquerque en 1514-1515. La encomienda había sido hasta entonces una merced temporal sujeta a la voluntad del soberano. Además, los vecinos alegaban que algunos españoles se habían casado con indias “con la confianza que tuvieron que los yndios les [h]avían de ser perpetuos y por perpetuarse los unos y los otros en la tierra” (esto es, reproducirse). Nótese que los vecinos retoman el argumento biopolítico y la propuesta de mestizaje de Las Casas en el marco de una biopolítica colonialista reaccionaria.

Sumadas a las razones anteriores, los vecinos sostienen que las reformas lascasianas serían contrarias a los intereses del rey, pues desanimarían otras conquistas y descubrimientos:

Si las yslas que oy están pobladas v[uestra] alteza permitiese que se despoblasen de los vezinos sería muy grand pérdida, porque por aventuras están otras yslas y tierras mucho más ricas e mejores que las descubiertas, por descubrir; y estando las yslas con los vecinos que oy están, ellos mismos a su costa las descubrirán como agora ha acaecido

desde la ysla de Cuba, que Diego Velázquez ha descubierto muchas yslas. (En Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:411)

El texto no se está refiriendo a la conquista de Cuba, sino a las “islas” que desde Cuba se están descubriendo, es decir, al avance hacia el oeste y, más específicamente, al descubrimiento de Yucatán por Francisco Hernández de Córdoba (8 de febrero-20 de abril de 1517). Esta es una de las referencias más tempranas que existen a esa expedición. En cualquier caso, el punto era que si les quitaban los indios a quienes habían extendido la soberanía de España en el Nuevo Mundo, se perdería el incentivo de hacerlo, pues los vecinos entenderían que “se los [h]avían de quitar” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:411). Como en Las Casas, el argumento es en última instancia económico: las reformas serían perniciosas para la economía del reino. Los vecinos certifican que la idea de “poner a los yndios de otra manera que agora están [...] sería más la costa que el provecho”: la reforma del repartimiento no justifica sus beneficios. A este perjuicio, se agregarían el daño para el comercio transatlántico (“cesaría la contratación”) y la incertidumbre y zozobra entre los colonos (411). Los vecinos finalmente despliegan un argumento plañidero: al afectar los repartimientos el rey haría

mal galardón a sus vasallos que tanto trabajaron en pacificar las yslas en andar descalços mucho tiempo por ellas, y gastando su vida aventurándola muchas veces así en esto como en yr y venir a Castilla por cosas necesarias para perpetuarse en ellas. Y que ahora a su vejez los más dellos vengán a pedir por Dios [pedir lisosoma], y sería quebrar las alas a los que tienen ganas de hacer servicio señalado. (411)

El “Parecer de los vecinos” termina haciendo un argumento fundado en la economía política y los intereses del Estado; un argumento biopolítico en favor de la continuidad del *status quo*. Como Las Casas, los vecinos propondrán la emigración de españoles a las Indias:

porque pueblen la tierra, y porque lo que está poblado se conserve y acrescenten los demás porque ay mucha necesidad dello; y desta manera avría muchos más yndios que se tornarán cripstianos, y aumentarse ha nuestra fee, y sus Rentas serían más acrescentadas y más ciertas que no de ninguna otra manera. (En Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:412)

Además de liderar el “Parecer de los vecinos”, González Dávila intervino por cuenta propia contra Las Casas y Montesinos, ante el canciller Le Sauvage, con un memorial conocido como “Relación de Gil González Dávila, contador del Rey, de la despoblación de la isla Española, de donde es vecino, proponiendo las causas que hubo para ella” (en adelante, “Relación de la despoblación”; *CDI* 12:109-12).⁴⁶ González Dávila, tan moderno como Las Casas, pero con el corazón y el bolsillo en otra parte, comienza citando la metáfora del rey médico y proponiendo la identificación e intervención de las causas del mal económico y político de la despoblación: “porque es cosa cierta que sabidas las causas de la enfermedad se conoce mejor el remedio della” (109). González Dávila hizo una lista sobre las causas de la despoblación y de los remedios necesarios para conjurarla, expresando la posición de muchos de los colonos y pobladores de las Indias. Las razones de la “disminución” de la población, según González Dávila, son: la inestabilidad política asociada al constante cambio de gobernadores y autoridades; los nuevos repartimientos y el permanente traslado de indios de una encomienda a otra o “el mudar de los indios de unos vecinos en otros”; los constantes litigios entre vecinos, cuyo efecto inmediato era el abandono de la encomienda y de los indios por ir a pleitear, “que por venir a entender los vecinos [...] en sus pleitos, hanse descuidado del buen tratamiento de sus indios y haciendas”; y el excesivo énfasis en el oro, sin inversiones en otros desarrollos económicos ni en el cuidado de la mano de obra, *i.e.*, sin “gastar cosa en la conservación ni acrecentamiento della, ni del descanso de los indios” (109-10).

46 Dirigida a Le Sauvage, la “Relación de la despoblación” de 1517 comienza: “Muy poderoso señor: porque al presente me parece” (*CDI* 12:109-12). Moya Pons lo llama “Memorial I” y supone que corresponde a la intervención de Gil González Dávila ante Cisneros en 1516 (*La Española* 180, 191), cuando en realidad corresponde al memorial presentado por Dávila ante Le Sauvage (1517). No debe confundirse el memorial de 1517 con el de 1516 ante Cisneros ni con una tercera relación de Dávila ante el Consejo de Indias de julio de 1519, publicada con el título “Otra [relación] del mismo [González Dávila] en la que propone los medios de poblarla”, en adelante “Relación de los medios” (*CDI* 12:112-14), que comienza “Ilustres y muy magníficos señores”. En esta relación, Dávila formula una oposición al plan lascasiano para la colonización pacífica de Cumaná. Véase sobre esta última relación el capítulo 12 de Giménez Fernández (*Bartolomé* 2:731 y ss.). Moya Pons llama a este texto “Memorial II” (*La Española* 180).

Para combatir las causas de la enfermedad política, González Dávila propone la estabilidad de los gobernadores en su cargo, la duración extendida de la encomienda “por el más tiempo que se pueda, porque desta incertidumbre nasce el bueno o mal tratamiento de los indios y ha nascido el no perpetuarse los vecinos allá”, reducir el número de abogados (“quitados de allá estos, [los letrados, abogados], poco a poco, los pleitos se acabarían”), y exigir menos oro de las Indias y que ese oro “se emplee en menos trabajo de los indios” (*CDI* 12:110-11). Nótese la sorprendente ecuación entre oro y trabajo: si el rey pide menos oro, se requerirá menos trabajo indígena. González Dávila coopta el argumento lascasiano del descanso y frente al hecho ineludible de que no se puede proteger la vida indígena sin otras fuentes de vida explotable, propone que el rey preste los fondos necesarios para “que se traigan [con armadas] a aquella isla todos los esclavos caribes que se pueda de las partes que están dados por esclavos”, y que estos se den a los vecinos al costo y a crédito pagadero en las fundiciones. Este remedio data, como sabemos, de la Cédula Real de 1503, que autorizó la guerra contra los caribes y su esclavitud. Los caribes no presentaron ningún memorial, pero sí batalla, defendiéndose y combatiendo la esclavitud en una guerra contracolonial que atemorizó a los colonos. En Dávila encontramos indicios de esta guerra y de la paranoia colonial al solicitar en su relación a Le Sauvage armas para defenderse de la “yerba con que los caribes pelean”, es decir, cotas y escudos y otras defensas contra las flechas emponzoñadas que desafiaban la supuesta superioridad militar y tecnológica europea. Finalmente, González Dávila insiste en un viejo proyecto suyo que propuso y llevó a cabo desde 1509: la importación de lucayos desde las Bahamas (“islas inútiles”) hasta las Antillas Mayores y la importación de negros desde Castilla. Esclavos caribes, lucayos desplazados y negros de Castilla suplirían la mano de obra perdida y la que por su protección legal sería menos rentable.

5. Reformar y poblar. Las excepciones al *hacer vivir*

La respuesta de Bartolomé de las Casas a los vecinos no se hizo esperar y en enero de 1518 el incansable clérigo entregó a Juan Rodríguez de Fonseca —de regreso al poder después de la muerte de Cisneros— un memorial que llamaremos la “Réplica

a los vecinos”. Tanto el “Memorial acerca del gobierno” de Las Casas y Montesinos (1517), como el “Parecer de los vecinos” de las Indias (1517) y la “Relación de la población” de Gil González Dávila (1517) están dirigidos al Canciller Jean Le Sauvage. Curiosamente, la “Réplica a los vecinos” de Las Casas está dirigida a un “muy reverendísimo señor”, que no puede ser Le Sauvage (que no era obispo), sino Rodríguez de Fonseca.⁴⁷ Allí, Las Casas, responde a la acusación de que su reforma causaría “mucho perjuicio de las rentas reales” y despoblación, diciendo que la realidad es la contraria: que con los remedios que proponía se aseguraría la vida de los indios y “las rentas de sus Altezas serían más acrecentadas de lo que agora están; y aún los españoles no dexarán de poblar la tierra mejor”. Las Casas propone la libertad de los indios, la derogación de la encomienda, la explotación directa del oro por parte de los indios y —de nuevo— la esclavitud.

Como el cautiverio, el trabajo excesivo, el maltrato, la falta de comida y la violación de sus mujeres matan a los indios, propone “quitárselos a los que los tienen [...] y que sirvan a sus altezas”, ponerlos en libertad y permitirles ser sujetos de derecho, incluso capaces de dar testimonio contra sus opresores, “lo que bastará para su conservación” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:415). Mientras que en el 1516 Las Casas quería un repartimiento reformado, en la “Réplica a los vecinos” la cuestión palpitante es la derogación de la encomienda que haría que los indios “se den a placer como solían porque multipliquen, y que las mugeres no echen las criaturas sino que las críen”. Acaso una de las más interesantes innovaciones de la réplica era la eliminación del intermediario en el negocio minero: “Y [...] quel oro que sacaban para los christianos, que lo saquen para ellos mismos con tanto quel tercio dello sea para sus altezas sin costa alguna, y los dos [tercios] queden para sus gastos, [...] mantenimientos y herramientas y bestias e vestidos” (416). La cuestión obvia, desde el punto de vista gubernativo y disciplinario de esta propuesta de libertad y minería es que los indios no estaban

47 Creemos que Las Casas se dirigió a Fonseca para responder a los vecinos y a Dávila, contando con el apoyo de Le Sauvage, con quien mantenía frecuentes conversaciones en latín y de quien se había vuelto confidente en asuntos de las Indias. Citamos la “Réplica a los vecinos” de la transcripción y paráfrasis de Giménez Fernández (*Bartolomé* 2: 414-19).

interesados en sacar oro, por lo que Las Casas proponía que se les exigiera la misma producción de oro que sacaban antes de la libertad (que “saquen otro tanto”), salvo si esa cantidad hubiera sido producto del maltrato, en cuyo caso, debía ajustarse y reducirse. Este remedio, por paradójico que nos parezca, estaba en sintonía con la propuesta de González Dávila de la reducción de la producción de oro, solo que el contador quería continuar con la encomienda y Las Casas abolirla. De hecho, Las Casas imagina que si se les da a los indios el incentivo de tres meses de descanso, la extracción que se hacía en seis meses se haría en tres. Pero ¿cómo podría acelerarse el ritmo y hacer en tres meses lo que se hacía en seis sin traer más gente a las minas o exigir el doble de horas de trabajo de cada minero? El meticuloso Las Casas no pensó en este “detalle”, en el cual se jugaba literalmente la vida y la muerte del indio.

Frente al alegato de los vecinos que dicen que los indios en libertad ni sacan oro ni reciben la fe, Las Casas responde asumiendo él mismo la doble tarea de motivarlos hacia la minería y Jesucristo: “que yo me obligaré a les hazer cumplir sin mucho apremio todo lo que les fuere mandado [por] que tienen capacidad para ello [...]”. “Y en cuanto al recibir nuestra fee” alega que si no la aceptan es porque odian y tienen miedo a los tiranos que están allí “porque los tratan no como a hombres sino como a perros” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:416-17). El remedio propuesto para ambas cosas —el desgano por el oro y el Evangelio— sería que “los mismos religiosos les amonestarán que cumplan con lo que es mandado, así en coger del oro como en todas las otras cosas” (417).

Respecto al argumento según el cual la reforma haría que los españoles se regresaran a Castilla, contesta que quienes no tienen repartimiento tienen esclavos negros y caribes y que si alguno no contara con ninguna mano de obra se les podría entregar algunos indios mientras se proveen mejores remedios. Para las islas con oro, a Las Casas se le ocurre, como a González Dávila, la esclavitud, pues recordemos que en biopolítica hay vidas y vidas, y no todas son iguales ni dignas de protección:

hazer armadas que trayan a las yslas donde hay oro, en cada un año *siete o ocho mill caribes*, los cuales sean repartidos por los vecinos que agora están; pagando por ellos la costa que se obiere hecho en los traer. Y así el rey será pagado y la ysla poblada mucho más de lo que agora está.

Y estos caribes se han de traer de la tierra firme los que se conocieren ser caribes, o de las otras islas questá probado cierto ser caribes: y para esto yo me obligaré de dar tal manera a las armadas que en pocos años se vea la pujança. (En Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:417)

Las Casas propone, ni más ni menos, que armadas, guerra contra los caribes y su esclavitud: la captura de ocho mil esclavos por año; y entrado en estas honduras, reitera el remedio decimoprimeros de su “Memorial” de 1516 y lo dicho en el “Memorial acerca del gobierno” de 1517 por él y Montesinos, donde pedía licencias para que los vecinos importaran esclavos en parejas para que “se sirvan los señores como quisieren, conforme a sus conçiencias” (MGI dlxv). En 1518, nuevamente, bío y necropolítica se dan la mano: “han de dar sus altezas largamente licencia para poder llevar esclavos negros, cada uno cuántos quisiere” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:417). Aquí el humanitarismo lascasiano y su cálculo biopolítico *hacen morir* a los negros y a los caribes para *hacer vivir* a los indios mansos. Recordemos que

Los PP. Jerónimos, que afrontaron la ruina de la minería y el desarrollo inicial de la industria azucarera [...] solicitaron la importación de gran número de negros en junio de 1517, con la condición de que fueran bozales; [...] cosa que ratificó fray Bernardino de Manzanedo un mes después en España: “con tanto que sean tantas hembras como varones o más, y que sean bozales y no criados en Castilla, ni en otras partes, porque estos salen muy bellacos”. El rey Carlos I había concedido en 1518 licencia a Lorenzo de Gouvenot para llevar a Indias [...] 4.000 esclavos y a Jorge de Portugal para llevar otros 400. Llegaron más esclavos y llegó también el peligro anunciado, como fue que muchos de ellos se unieran con los indígenas rebeldes, cuando el cacique Enriquillo inició su levantamiento en 1519. En cualquier caso, hacia este año estaba ya establecida la política real sobre los esclavos y en función de evitar levantamientos y huidas de los mismos, no se enviarían ladinos, sino bozales, y las licencias tendrían un cupo de hembras para que los esclavos se casasen con ellas y se sosegasen. (Lucena Salmoral, *Leyes para esclavos* 139)

Respecto a los derechos de los encomenderos ausentes,⁴⁸ dice Las Casas en su “Réplica a los vecinos” que estos no tienen de qué

48 Entre 1517 y principios de 1518, los comisarios jeronimos procedieron a disolver los repartimientos de los absentistas y reunieron dichos indios, aproxima-

quejarse, pues ya se han hecho ricos con el trabajo de los indios acabándolos y que “cada castellano que [sus mayordomos les] enbían cuesta un yndio”; y en todo caso, el rey puede indemnizarlos, dándoles lo que recibían de sus fadores o mayordomos (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:418). El fin de las encomiendas no implica ningún agravio. Las Casas repite, hacia el final de su memorial, que con estas medidas el rey salvaría no solo la vida de los indios, sino también las almas de los cristianos (418).

Las dos intervenciones de Las Casas le ganaron la confianza de Jean Le Sauvage, a quien le gustó la idea de aumentar de un quinto a un tercio la parte del oro del rey eliminando a los intermediarios del repartimiento minero (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:419). Para estar más informado sobre la situación general de las Indias, el canciller Le Sauvage solicitó informes a Juan López de Recalde, contador de la Casa de la Contratación de Sevilla, al obispo Rodríguez de Fonseca y a Lope de Conchillos.

López de Recalde —lascasiano, según Giménez Fernández, e informado por el interrogatorio de los jerónimos, los pareceres de fray Pedro Mexía y fray Bernardo de Santo Domingo y de Las Casas— supone que si los indios se mantienen en el repartimiento “ha de perecer toda la población” y “se desavendrán los cristianos españoles, e se perderán los unos y los otros”, por lo que aboga por la libertad.⁴⁹ Recalde está en contra del desplazamiento forzado de los indios a las minas y a los pueblos de cristianos (“tal mudança sería muy peligrosa”), salvo por razones evangélicas: “aquesta [obligación] sea solamente para lo que toca a la salvación de sus ánimas”. Se pronuncia contra el trabajo forzado en las minas, advirtiendo sobre la falacia del trabajo voluntario. Recalde también propone el envío de un comisario de indios con “plenísimo poder” para procurar su buen trato, sin necesidad de acudir a litigios ni autorizaciones o instrucciones adicionales, como había sido el caso de los comisarios jerónimos. El buen tratamiento y la libertad, dice, ayudarían a la repoblación junto con la migración de españoles montañeses,

damente novecientos, bajo la administración de Juan de Ampiés (Mira Caballos, “La primera utopía” 13, 14, 16). Evidentemente, en enero de 1518, Las Casas no estaba al tanto de esta medida tomada por los jerónimos, o pretendía no estarlo.

⁴⁹ Citamos los pareceres de Recalde, Fonseca y Conchillos de su transcripción en Giménez Fernández (*Bartolomé* 2:420-26).

recios, trabajadores y buenos para la guerra. Pide gente de Serena, Almadén (una región minera) y Alcudia (ciudad que se había ganado el favor de la corte de Carlos I por su lealtad y había recibido el título de “cibdad fidelísima al emperador”) (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:420-22).

So pretexto del cuidado de los indios, Rodríguez de Fonseca se opuso a su libertad, pues la cristianización requería según él la sujeción y la “comunicación” con los cristianos: “[... y] esta comunicación no la ternán estando en entera libertad, ni apartados por sí en pueblos” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:422).⁵⁰ Rodríguez de Fonseca estaba de acuerdo con la necesidad de nombrar un comisario y con la supresión de las encomiendas de los jueces (lo que los haría imparciales) y de los encomenderos absentistas, entre quienes cuenta al rey y a sí mismo, medida que ya había sido llevada a cabo por los jerónimos (423). Los jueces “todos juntos” e informados de los vecinos, obispos y religiosos, dictaminarían la conservación de los indios sin las “importunidades” y “diversas opiniones [...] de los vecinos como de los frayles”: “den [los jueces] la orden que les parecerá mejor como ayan de bivar los yndios para ser mejor tratados y conservados [...] y] la mande vuestra Alteza guardar y executar” (423).

Como González Dávila (su protegido), Rodríguez de Fonseca hipócritamente se hace eco del malestar frente al repartimiento de Rodrigo Alburquerque (1514-1515), “que él [mismo] mandó a llevar a cabo” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:426). Ese repartimiento, en verdad un re-repartimiento, fue una jugada política del rey Fernando para poner en cinto a Diego Colón, quitándole los indios a sus alcaldes mayores y a otros partidarios y dándoselos a “los encomenderos de La Española de acuerdo con su ‘dignidad y merescimientos’”, lo que en la práctica significó la entrega de 25.303 indios a 733 vecinos; el 46% fue repartido entre 82 de los encomenderos más ricos de la isla (cap. I §6). Los partidarios de Rodríguez de Fonseca se habían favorecido con este reparto en 1514 y querían conservarlo. Así que el obispo alega —*ahora*— que nuevos

50 Rodríguez de Fonseca reedita el viejo argumento de la reina Isabel en su cédula del 20 de diciembre de 1503 a Nicolás de Ovando, según el cual, la mucha libertad de los indios produce el apartamiento de estos del trabajo y que la falta de comunicación y trato con los cristianos impide la cristianización.

repartimientos vulnerarían los derechos adquiridos de los encomenderos en las Indias e implicarían desplazamientos de la población indígena.⁵¹ Prefiere la estabilidad y que no se afecten sino solo los repartimientos de aquellos que maltratan a los indios. La noción de *permanencia* se refiere en verdad no a la conservación de los indios, sino de los privilegios de la encomienda conforme al repartimiento de 1514-1515. Rodríguez de Fonseca defiende la permanencia de las encomiendas “por el más largo tiempo que ser pueda, o por vida, o por vida del padre e hijo, [...] porque es notorio que es lo mejor y más provechoso para los yndios”, siendo la razón según Rodríguez de Fonseca, que quien sabe que los indios seguirán en su poder los tratará de conservar, y quien crea que se los van a quitar los agotará hasta la muerte: “como los tienen por tiempo limitado y saben que no les han de durar, trabájanlos mucho más [...]; y sabiendo que les han de durar para sí y para su hijo [...] trátanlos como a hijos porque no se les mueran” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:424). El argumento humanitario de Fonseca no se lo cree ni Fonseca, pero discursivamente le sirve para entrar en el diálogo biopolítico lascaiano alegando que la vida indígena sería valiosa para los encomenderos si los derechos del repartimiento fueran estables y respetados y no barajados cada tanto tiempo por la administración real. Y, como todos los partícipes en el debate, Fonseca llega al asunto de la esclavitud: quiere que los comisarios definan a ciencia cierta cuáles son los lugares donde “habitan los caribes” que se pueden esclavizar para evitar polémicas y pleitos posteriores (como los ocurridos bajo los jerónimos y Zuazo) sobre la ilegalidad de la esclavitud de gente capturada como tal: “porque sepan claramente que los que truxeren de aquellas partes pueden ser esclavos y lo son” (424).⁵²

Uno de los más importantes pareceres en este debate fue el del comisario jerónimo fray Bernardino de Manzanedo del 10 de febrero de 1518 (en adelante, “Memorial de Fray Bernardino”). El

51 Respecto a los desplazamientos y su efecto pernicioso en la vida de los indios, véase Córdova (37).

52 Según Giménez Fernández, hay otros pareceres que conservan un tono neutral en la polémica, pero que en ciertos aspectos revelan su línea fonsequista, particularmente en la oposición a los nuevos repartimientos que afectan los derechos adquiridos de los encomenderos: “que de las novedades recibe aquella tierra muy grand perjuizio” (en Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:425).

fraile jerónimo había partido hacia España el 3 de julio de 1517 para pedir que lo relevarán a él y a sus compañeros de la ardua tarea de la reforma y para tratar de contrarrestar la acción de Las Casas, quien estaba allí denunciando la ineffectividad de la comisión de los jerónimos desde mediados de 1517. Manzanedo entregó sus papeles al secretario Conchillos en noviembre de 1517 y se marchó a su convento, de donde salió a regañadientes a principios de 1518 por órdenes reales para participar con su parecer en el debate de la reforma.⁵³ El jerónimo presentó al rey las opiniones del debate sin ser claro la mayoría de las veces respecto a su posición y expresó su irritación y deseo de que estas discusiones terminaran y que se conformaran “todas las personas que en las Indias residen” con la justicia del rey, “porque si cada uno ha de tener licencia para decir lo que le pareciere, de fuerça a de aver escándalos y turbaciones [...] como los ha ávido hasta aquí; [...] porque si así no se hace, cada dos meses estará V. A. en cuidado de remediar las Indias, como oy lo está” (Manzanedo, “Memorial de Fray Bernardino” dlxix-dlxx). Al final ruega que lo que decida el rey lo haga cumplir “porque cosas muy bien concertadas y provechosas para el bien de los indios ay hechas [*i.e.*, las Leyes de Burgos] que, por no ser bien guardadas, no han aprovechado” (dlxxiii).

Básicamente, Manzanedo se opone a la libertad de los indios, que considera incapaces; quiere, como Dávila y Fonseca, estabilidad en los derechos de la encomienda: que no se hagan nuevos repartimientos, pues estos propician el descuido de la vida mientras que la estabilidad hace que los encomenderos cuiden la vida de los indios (léase, cuiden sus intereses económicos). Y, en sintonía con los otros partícipes en el debate, recomienda la esclavitud de los negros. Su único aporte es el de proponer que no se dividan los cacicazgos porque piensa que juntos los indios se conservarían mejor.

53 Giménez Fernández se refiere a dos documentos presentados por Manzanedo que no se conocen de primera mano, sino por la relación de fray José de Sigüenza (1544-1606): la instrucción de los jerónimos a Manzanedo del primer semestre de 1517 y la petición para que se les permitiera regresar a sus conventos, del segundo semestre de 1517. La instrucción pedía a Manzanedo que rogara al rey que los relevaran de la comisión y, que si no, les aclararan los límites de su jurisdicción y autoridad en relación con “el negocio de los indios” y que una bula papal le garantizara la competencia (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:428-29).

En consonancia con la mayoría de los vecinos del interrogatorio de los jerónimos, a Manzanedo los indios no le parecen muy capaces, por lo que dice que conviene su sujeción, pues no tienen “amor ni voluntad a las cosas de nuestra santa fee, si no son a ellas constreñidos”, y que “si los dexasen vivir según su albedrío [...], se salvarían pocos y más temo que se tornarían a sus rictos y cirimonias antiguas”; de manera que “conviene que se encomienden [los indios] como al presente lo están, poniéndose más diligencia en que sean mejor tratados que lo que han sido hasta aquí” (Manzanedo, “Memorial de Fray Bernardino” dlxviii). Los encomenderos deberían ser casados, no residir en España sino en las Indias y no tener más de ochenta indios. Estos no deberían ser separados de su cacicazgo “porque estando juntos los indios que son de un asiento consérvanse mejor” (dlxx). Manzanedo opina que no deben tener indios repartidos los que no están en la isla, los oficiales reales, los “oficiales de mano” como sastres, barberos y mercaderes, y los obispos, clérigos y frailes (que sin embargo, pueden tener naborías) (dlxx-dlxxi). Manzanedo dice sí a la encomienda, pero con mejores encomenderos y siguiendo las Leyes de Burgos (dlxviii). La misma lógica aplica respecto a los obispos que deben residir en sus sedes y a los clérigos que deben ser “honestos y de buena vida”, prudentes, temerosos de dios y “muy libres de codicia” (dlxxii), y a los visitadores que no cumplían con su labor de supervigilancia o visitas, porque ellos mismos tenían indios repartidos como parte de su salario y ello les impedía “conocer de las causas de los dichos indios y no podían cumplir su oficio devidamente” (dlxxi). A ellos también los quiere de conciencia, discreción, conocimiento y experiencia, además de envueltos personalmente en su labor: “los quales han de andar continuamente discurriendo por las estancias e minas y otras partes donde oviere indios, haciendo que sean bien tratados en sus alimentos y trabajos, y que tengan mucho cuidado que sean instruidos en nuestra santa fee y manera de vivir” (dlxxi). El parecer es tautológico y soslaya la cuestión colonial: el problema de la explotación serían los explotadores, la dificultad de la evangelización, los evangelizadores, y la de la vigilancia, los vigilantes del cumplimiento de la ley. Desde un punto de vista contracolonial podríamos afirmar lo contrario: que la despoblación y miseria de las Indias no eran problemas de conciencia y probidad de los ex-

plotadores o doctrineros o agentes del rey, sino de la explotación y evangelización colonial y de la imposición de la soberanía del rey en el Nuevo Mundo.

Ante la recomendación de dejar que los caciques capaces rijan a su gente, Manzanedo no se decide, pero menciona algunos inconvenientes: “que como toda aquella tierra hera antiguamente de caciques, si a cada uno se diese el asiento e tierra de su antecesor, todas las islas serían de los tales, sin quedar a V. A. un palmo de tierra en ellas” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxix); en otras palabras, el respeto de la jurisdicción indígena haría que el rey se quedara sin tierras. Prefiere que se reduzcan a los indios “cerca de los pueblos de los españoles” (dlxix).

Con respecto a la alimentación de los indios, siguiendo las ideas de Las Casas, Manzanedo pide que “[c]ada día se de una libra de carne a los indios que están en las estancias, como se da a los indios que están en las minas” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxii). Estos momentos lascasianos no nos deben confundir respecto de la profunda antipatía de Manzanedo por Las Casas y los indios.

Como todos los fonsequistas, y con los mismos argumentos de la seguridad jurídica, la estabilidad de los derechos de los vecinos y el interés económico en la vida indígena, Manzanedo se opone a los nuevos repartimientos: “porque como ninguno tenía seguridad que le [h]avían de durar los indios que le encomendavan, usavan dellos como de cosas enprestadas y ajenas, y así han perecido y parecen muchos dellos” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxix). El jerónimo reitera este punto haciendo explícita la comparación entre el cuidado y valor de la vida del esclavo y la de los indios encomendados:

Determinado que los indios han de quedar en poder de españoles [*i.e.*, si eso decide el rey], me parece que se les deben dar con *toda la perpetuidad que con justicia se les pudiere dar*, guardando siempre su libertad, porque como dixes, las mudanças han hecho mucho daño en los indios, y también se vee que *los esclavos y yucaayos son mejor tratados que los indios*; y la razón es, porque en *los unos tienen perpetuidad y en los otros no*. (dlxxii)⁵⁴

⁵⁴ Manzanedo no está de acuerdo con nuevos repartimientos pero, para calmar los ánimos de los descontentos con el último, propone que se haga un ajuste en la distribución (Manzanedo, “Memorial de Fray Bernardino” dlxx).

Toda la perpetuidad “se les pudiere dar” quiere decir por un período extenso, no literalmente, a *perpetuidad*. El pedido central aquí es una variación del de los colonos desde la primera década del siglo XVI frente a la flaqueza del título (en verdad, merced) sobre el trabajo indígena. Incapaz de sentar inequívocamente su posición, Manzanedo cita los remedios lascasianos, hace una lista de sus inconvenientes y procede a dar un parecer tibio, aunque casi siempre inclinado hacia la injusticia: ante los que alegan que los indios no saquen oro “porque [...] es gente flaca e de pocas fuerças [...] y el oficio de andar en las minas es trabajoso” y mortal, afirma:

si lo dicho pareciere [...], a lo menos mande V. A. que el xamurar [des-haguar los yacimientos] y descopetar [extraer el mineral] *se haga por esclavos negros o por otros esclavos de fuerças*, y no por los indios, porque es muy trabajoso oficio para ellos; y que las bateas sean menores de lo que son, y se haga que se guarden las hordenanças, que dicen: los viejos y niños y las mugeres paridas y preñadas no trabajen sino con cierta moderación; porque no se cumplen, ni executan, y va mucho en esto para que los indios no mueran como mueren. (Manzanedo, “Memorial de Fray Bernardino” dlxix)

Dado que es necesario guardar las ordenanzas para *hacer vivir* a los indios, la ganancia proveniente de su trabajo se reduciría; Manzanedo no lo dice explícitamente, pero lo reconoce al hablar en el mismo párrafo de “esclavos negros” y “otros esclavos de fuerças”. Más adelante en el memorial, deja ver a qué se refiere por esclavos cuando recuerda que el rey Fernando y la reina Juana otorgaron licencias reales para traer a La Española indígenas de las “islas señaladas por ellos por inútiles” para servirse de ellos y su descendencia a perpetuidad como naborías. Según Manzanedo, a los vecinos no les podían “ser quitados” los naborías “por ninguna causa”. Si bien el jerónimo tiene dudas respecto a la sucesión de estos sirvientes por la muerte del derechohabiente, afirma que según la ley, estos no podían ser enajenados o vendidos, ley que no se cumplía en las islas y que los jerónimos no pudieron hacer cumplir: “Algunos vecinos de la isla Española han vendido y comprado por muchas veces las dichas naborías perpetuas, estando proyvido [...], pero por ser muchos no procedimos contra ellos, porque era poner toda la isla en confusión; pero hezimos pregonar que de allí adelante se

guardasen las dichas provisiones” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxiii-dlxxiv).

En resumidas cuentas, los jerónimos permiten la continuidad de la situación de hecho contra el derecho, y esa situación de hecho es la esclavitud de los naborías, que siendo legalmente personas (si bien incapaces y subordinados), son tratados como bienes muebles enajenables, que es lo que define la condición de esclavo. La “confusión” a la que se refiere Manzanedo en la cita es el posible desorden que el cumplimiento de la ley introduciría en el sistema de explotación del trabajo, que siempre es el cálculo final de todos los pareceres y reformas de las Indias. Esto puede comprobarse en las recomendaciones de Manzanedo respecto al uso de colonias penales de condenados a muerte para repoblar las islas caribes que estaban despobladas (dlxxiv) y a las licencias para la esclavitud.

Manzanedo pide que el rey dé las licencias para traer esclavos pedidas por los vecinos y alega que la importación de negros bozales (de África) acrecentaría las rentas reales y aliviaría el trabajo de los indios:

Todos los vecinos de La Española suplican a V. A. les mande dar licencia para poder llevar negros, porque dicen que los indios no es suficiente remedio para sustentarse en ella. Aquellos Padres e yo, con los oficiales de V. A. y jueces, con algunos regidores de Santo Domingo, hablamos sobre este artículo, y vista la necesidad de aquella isla, nos pareció a todos que era bien que se llevasen [los negros], con tanto que sean tantas hembras como barones [...] y que sean bozales y no criados en Castilla [...]; y esto aprovechará mucho para acrecentar las rentas de V. A., [...] y sobrellevar mucho el trabajo de los indios, si quedaren encomendados. (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxiv)

Además, dice Manzanedo, la esclavitud negra les daría seguridad a los vecinos de “tener cosa propia [...] que no se la pueden quitar” (dlxxiv). Aunque advierte del peligro de poblar con negros tierras que se encuentran despobladas de blancos, no ve otra solución que la importación de esclavos de regiones de África de “buenas costumbres” y no “de las otras, que comúnmente salen siniestros” (dlxxiv), y recomienda que las licencias se den a los residentes en las Indias y que se sigan las ordenanzas que los portugueses tienen para el tratamiento de esclavos (dlxxv).

La diferencia entre la propuesta economicista de Manzanedo, Fonseca y González Dávila y la de Las Casas-Montesinos es que, en estos últimos, el interés que mueve la protección de la vida es el del soberano (al soberano y a sus arcas les conviene el indio vivo), mientras que para Manzanedo, González Dávila y Fonseca el interés que podría proteger la vida es el derecho perpetuo de los encomenderos sobre los indios y su trabajo (sin “mudaņas”). En ambos lados del debate, el común denominador es la esclavitud de los negros y caribes. En cualquier caso, ninguna de estas variantes del interés biopolítico logró salvar la vida de la población indígena. Esto implicaría, al menos en principio, la existencia de dos tipos de biopolítica: una bajo el norte del interés público o “estatalización de lo biológico” y, otra, en la que actores privados expresan un interés directo asociado a la rentabilidad de la vida de los trabajadores.

Nótese, por ejemplo, que Manzanedo opina que no se le debe dar parte o porcentaje del oro a los mineros o cristianos a cargo de las minas, sino pagarles un sueldo, porque los porcentajes en la producción incentivan la sobreexplotación de los indios: “los trabajan en demasiada manera; antes se les debe dar soldada [a los mineros]” (Manzanedo, “Memorial de Fray Bernardino” dlxxii). De nuevo, todos estos proyectos de conservación y multiplicación de la población se encuentran con la ecuación entre vida, explotación de la vida y ganancia, suponiendo correctamente que la participación de un agente administrativo-disciplinario en las ganancias del trabajo impulsa la reduplicación de la explotación. El tipo de intervención biopolítica que tanto los economicistas como los humanistas proponen es la *regulación de la industria* mediante normas contra el trabajo forzado y en favor de la alimentación y el cuidado y protección de las mujeres y niños.

El Estado debe intervenir porque el cálculo privado no es suficientemente global para entender (no a tiempo) el valor de la vida como factor de la economía política. Parte del problema, sostienen los economicistas, es que el interés privado no ve retorno o rédito en el cuidado de la vida a causa de una serie de políticas de Estado que promueven la inseguridad respecto de las inversiones en la vida e incentivan la explotación extintiva de esta: si un encomendero no tiene seguridades respecto del futuro trabajo de

los niños o no puede contar con los cuerpos que cuida mediante la alimentación, por ejemplo, el cálculo racional de maximización de la ganancia será siempre vastativo, sacar el mayor provecho, en el menor tiempo posible con el menor gasto y de manera inmediatista. Alguien puede decir que esta es, ni más ni menos, la ecuación del capitalismo frente al trabajo; no es así: el capitalismo ciertamente requiere la acumulación violenta, pero también necesita la promesa y las inversiones necesarias para la reproducción perpetua del capital y, por lo tanto, toma interés en la vida. Esto ocurre primero como intervención biopolítica del Estado regulador, dado que este puede hacer inicialmente cálculos globales; pero finalmente, el interés privado hace suya esta conciencia del valor político y económico de la salud y la vida, y entonces acepta —o por lo menos negocia— gestiones de cultivo y recreación de la fuerza de trabajo (léase cultivo y recreación de la vida). Por supuesto, todo este asunto humanitario termina tarde o temprano enfrentado a las cuentas de la ganancia, mientras que de dientes para fuera se pontifica contra la codicia. Manzanedo dice que su experiencia en las Indias es exigua y que “sabe poco de poblar” pero que sabe que no queda mucho tiempo para resolver el asunto de la despoblación: “me parece que debería V. A. mandar poblar aquellas islas con tiempo, porque según, lo que allá ay, la isla Española y la de San Juan, en breve tiempo se acabarán”; y le recuerda al rey cuánto metálico está en juego mientras se debate esta cuestión: “más de dozientos mill pesos de oro entran cada año en Sevilla [...] vuestros y de vuestros vasallos” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxiii).

Para desafiar la crisis del oro debida a la falta de mano de obra, era necesario desarrollar la agricultura y estimular industrias alternativas a la minería, lo que requería una inversión pública y una política de inmigración. Manzanedo piensa que los indios del rey deben emplearse para hacer ingenios azucareros y otras obras públicas como “abrir caminos y hacer calçadas”; y que deben construirse ingenios de azúcar por cuenta del rey en Jáquimo y La Sabana (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxi). Para fomentar la repoblación y el crecimiento de las rentas, Manzanedo, como otros, incluyendo a Las Casas, quiere poblar la tierra con labradores, preferiblemente casados que traigan a sus mujeres, tengan

hijos y los críen en las Indias “porque dellos se podría poblar algo de la tierra y por razón dellos los padres se avecindarían” (dlxiv). Estos inmigrantes trabajarían en la agricultura: “El fundamento para poblar aquellas islas es, a mi parecer, que vayan muchos vecinos casados, así labradores [...] de trabajadores ay más necesidad; éstos han de entender principalmente en labrar y rasgar la tierra, sembrando trigo y poniendo viñas y algodonaes y otras cosas semejantes” (dlxxiv). El rey debe ofrecer a los inmigrantes la exención del almojarifazgo por bienes domésticos, herramientas y otros bienes, así como auxilios de “ganados, bueyes e trigo e cebada y otras simientes, sin que por ello paguen nada”, e incluso “ayudalles con algunos *esclavos fiados*, para que puedan començar a labrar la dicha tierra” (dlxxv). Además, Manzanedo cree que el rey debe dar licencias para la libre migración de pobladores de sus reinos (incluyendo desde Portugal y Canarias) y permitir el paso irrestricto de mercancías españolas a las Indias: “que de todos los puertos de Castilla puedan llevar mercaderías y otras provisiones sin ir a Sevilla”, lo que aumentaría las rentas provenientes del almojarifazgo (dlxxiv).⁵⁵

Según Giménez Fernández, en sus últimos años Las Casas recordaba cómo el gran canciller Le Sauvage le mandó un lacayo que le dijo en latín el mensaje del canciller “El rey Nuestro Señor manda que vos y yo pongamos remedio a los indios; haced vuestros memoriales”. En su *Historia de las Indias* dirá que la primera vez que puso Dios en sus manos “el remedio y libertad y salud de los indios” fue con la comisión de Cisneros de 1516 y, la segunda, en esta oportunidad; no obstante, “luego, por una vía o por otra, todo se desbarataba” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:437; Las Casas, *HI* 3:365). Las Casas entonces se dedicó a preparar su “Memorial de remedios para las Indias” (1518) y luego, su “Memorial de remedios para Tierra Firme” de 1519 (cap. VI §1-2).

55 Manzanedo quiere el libre paso de personas y mercancías a las Indias como remedio de la despoblación y la mengua en el tributo: “desta manera iría mucha más gente que va, y se poblaría la tierra, y las rentas del almozarifadgo serían más crecidas, y serían más proveídas y más barato las dichas Indias; pero lo que más hace al propósito es que V. A. envié a poblar las dichas Indias algún número de la mucha gente, demasiada, que ay en estos sus Reinos” (“Memorial de Fray Bernardino” dlxxiv).

6. El parecer de los indios

“dondequiera que falta justicia se la puede hacer a sí mismo el opreso y agraviado”.

(Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* 3:460)

“Ni en dioses, reyes, ni tribunales,
está el supremo salvador.
Nosotros mismos realicemos
el esfuerzo redentor”.

(“L’Internationale”)

En el debate que se da en la segunda década del siglo XVI sobre los repartimientos, despoblación y gobierno de los indios de La Española, Jamaica, San Juan y Cuba, no tenemos en papel y tinta un “parecer de los indios”. Ellos no fueron interrogados, ni consultados por los jerónimos sobre el remedio posible a su miseria y despoblación, y ni siquiera Las Casas los consultó o, si lo hizo, no dejó constancia de su parecer, sino solo del enorme sufrimiento y desolación a que fueron sometidos: “Y yo topé algunos muertos por los caminos, y otros debajo de los árboles boqueando, y otros con el dolor de la muerte dando gemidos, y como podían, diciendo: ¡Hambre!, ¡hambre!” (*HI* 2:61). Pareciera que la respuesta de la vida a la explotación de la vida fuera solo el llanto. Esa sería la inscripción de los oprimidos en la Historia con mayúsculas. Los indígenas de las Antillas no respondieron con papeles, ni participaron en debates y conferencias con cardenales y secretarios, pero si mediante una serie de actos de resistencia que incluían dejar de producir alimentos, huir a los montes o al interior para sustraerse a la conquista, mentir sobre la localización de yacimientos y riquezas, entregarse al ocio en ausencia de vigilancia (los españoles los llamaron perezosos), controlar la reproducción e incluso cometer suicidios e infanticidios de los que da cuenta no solo Las Casas en su *Brevísima* y su *Historia de las Indias*, sino también numerosos autores desde las primeras décadas del siglo XVI (cap. I §4).⁵⁶ Y en

⁵⁶ En carta al Rey del 28 de mayo de 1517, fray Pedro de Córdoba, Vice Provincial de la Orden de Santo Domingo en la Española, denunciaba: “Las

varias ocasiones los indios de las Antillas se levantaron contra sus opresores. Como bien señala Frantz Fanon, en *Les damnés de la terre* (1961), los condenados y oprimidos se hacen oír y escriben su historia contra la Historia con mayúsculas mediante la insurrección y la violencia (37). Efrén Córdova arguye que luego de la implantación de la encomienda en el Caribe, las insurrecciones indígenas se hicieron frecuentes, lo que “revela claramente que los abusos” eran “cada vez más insufribles” (42). Los conquistadores, vecinos y autoridades están constantemente asediados por este espectro. No pretendemos dar cuenta de la historia de la insurgencia indígena en el Caribe durante las primeras tres décadas después del “descubrimiento”, pero vale la pena mencionar algunos hitos de esa resistencia.

Según Las Casas, el 17 de enero de 1493, en una playa de La Española conocida como el cabo del Enamorado (también llamado cabo Cabrón), ocurrió “la primera pelea que hubo en todas las Indias, y donde hubo derramada sangre de indios”. Un grupo de cerca de cincuenta indígenas, con las caras pintadas y el pelo recogido, atacó una barca en la que viajaban siete españoles, quienes salieron ilesos. Cristóbal Colón responsabilizó a los caribes por el incidente (*HI* I: 312-14; véase también Gil y Varela, “La conquista” 263).

Recordemos que durante su primer viaje, Colón fundó el fuerte Navidad en territorios del cacique aliado Guacanagarí, señor de Marién, y dejó allí a treinta y nueve de sus hombres bajo el mando de Diego de Arana en una fortaleza construida con los restos de la

mugéres fatigadas de los trabajos han huido el concebir y el parir; porque siendo preñadas ó paridas, no toviesen trabajo sobre trabajo, en tanto que muchas, estando preñadas, han tomado cosas [...] é han movido las criaturas, é otras despues de paridas, con sus manos han muerto sus propios hijos, por no los [...] dejar debajo de tan dura servidumbre” (*CDI* 11:216-24). Ante el horror de la explotación más inmisericorde, los indios “se suicidaban y las madres utilizaban brebajes para no tener hijos [...]”. ‘Dábanse, en estas condiciones, casos de suicidio en masa de tribus enteras, como lo demuestra, no solo el testimonio del padre Las Casas, de quien tanto se recela, sino, incluso, entre otros, el de su rabioso enemigo, el historiador Oviedo y Valdés [...]. Los arahuacos de las Grandes Antillas y de las Bahamas se dieron la muerte en masa, llevados de su desesperación, ingiriendo zumo de yuca o ahorcándose” (Georg Friederici en *Chez Checo, Montesino* 53-54).

nao Santa María. Colón creía que ese era “el mejor lugar de la isla para hacer asiento, por ser más cercano a las minas del oro” y quería también infundir miedo en los caníbales (*HI* 3:296-97, 309). A su regreso, en el segundo viaje, Colón encontró el fuerte en ruinas y los cuerpos de sus hombres mutilados y muertos:

Entróse [el Almirante] luego, el jueves, 28 de noviembre, a la tarde, con toda su flota, dentro del puerto de la Navidad, acerca de donde había dejado hecha la fortaleza, la cual vio toda quemada, de donde recibió grandísimo pesar y tristeza [...] de la muerte de todos los treinta y nueve cristianos que en ella había dejado [...]. Hallaron por cerca de la fortaleza siete u ocho personas enterradas, y cerca de allí, por el campo, otros tres, y conocieron ser cristianos por estar vestidos, y parecía[n] haber sido muertos de un mes atrás o poco más. (*HI* 1:371-72)

Hay varias teorías sobre la destrucción del fuerte: una, reportada por el aliado cacique Guacanagarí, sugiere rencillas internas seguidas de un ataque de Caonabo (Colón, *Libro copiador* 455; *HI* 1:372-73); otra implica la traición de Guacanagarí, como sospechaba el propio Colón y el doctor Diego Álvarez Chanca (*HI* 1:297-78; en Varela y Gil, *Cartas de particulares* 168). Michele da Cuneo, por su parte, culpó a los caníbales (en Varela y Gil, *Cartas* 243). No es posible establecer a ciencia cierta los hechos que llevaron a la destrucción del fuerte, pero sí que este fue arrasado, que uno o varios grupos indígenas participaron en el ataque y que se trató de un acto de resistencia indígena a los invasores.⁵⁷

El “descubridor” Colón —quien había escrito a Luis de Santángel sobre los indígenas del Nuevo Mundo que “muestran tanto amor que darían los corazones” (*Textos* 142)— descubrió que algunos indios rechazaban la idea de ofrecer amorosamente sus entrañas

57 Las Casas parece aceptar informaciones según las cuales los españoles mismos habrían sido la causa de su ruina: “comenzaron [...] a tener discordias entre sí, tomaban las mujeres a sus maridos e hijas a sus padres, iban a rescatar oro cada uno por sí. Juntáronse ciertos vizeaínos contra los otros, y así se dividieron por la tierra, donde los mataron por sus culpas y malas obras” (*HI* 1:373; véase también Colón, *Libro copiador* 456). Estas y otras hipótesis sobre la responsabilidad de la destrucción del fuerte Navidad pueden consultarse en Solodkow (“Múltiples versiones” 229-35).

y, en cambio, querían extraer las de los invasores para dejarlas dispersas entre la hierba bajo el sol.

Por su parte, varios hombres del Almirante pidieron el castigo de Guacanagarí pues sospechaban de él. Ciertamente, Colón encontró a Guacanagarí evasivo y los cuerpos de los españoles putrefactos y a la intemperie, lo que indica que, incluso aunque no fuera directamente responsable, pudo haber participado o coadyuvado en la destrucción del fuerte. Pero Colón decidió no actuar contra su aliado, sugiriendo —él o acaso Las Casas, que lo parafrasea— que los muertos, cuando estaban vivos, probablemente hicieron todo lo posible para dejar de estarlo y que necesitaba la alianza con Guacanagarí: “pues los cristianos eran muertos, [alegó] que la prisión del rey Guacanagarí ni los podía resucitar ni enviar al Paraíso, *si allá no estaban*” y que “quería primero poblar” (*HI* 1:374). La construcción del fuerte, la violación de mujeres, los rescates y la constante demanda de comida pudieron haber agotado la paciencia de Guacanagarí y definido el paso de la hospitalidad a la hostilidad. Este último punto es crucial, ya que desafía la lógica dicotómica colonial que permite a Colón distinguir entre indios buenos y caníbales. En cualquier caso, Colón optó por creer en la versión de los hechos del “aliado” Guacanagarí. Sin importar si fue este o Caonabo, o ambos confabulados, lo cierto es que estos primeros colonos invasores fueron borrados de la faz de la tierra. Según Gil y Varela,

El desastre de la Navidad supuso para los indígenas el descubrimiento de que los españoles no eran dioses y para los españoles el enfrentamiento con la dura realidad. Había que contener a los indígenas, que podían ser peligrosos. A este efecto el Almirante solicitó, en febrero de 1494, que se le enviasen 200 corazas, 100 ballestas y mucho almacén, “que es la cosa que más menester abemos”, petición a la que los Reyes accedieron al punto. (“La conquista” 266)

Por supuesto, la antropología comparativa indica que es improbable que los indígenas pensaran —por más de un minuto en todo caso— que los españoles venían del cielo o que eran dioses. Ese es, como estableció Matthew Restall, un mito colonial de la supuesta superioridad europea y la simplicidad indígena (107-10), o, escuetamente, una tontería que aún sigue haciendo carrera en



Ilustración 15. Ataque al fuerte de Navidad, en Antonio Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, vol. I, 1601. Detalle de la portada. Cortesía de la University of Notre Dame, Rare Books and Special Collections.

lectores tan finos como Gil y Varela. En todo caso, lo importante del evento de la Navidad no es el supuesto descubrimiento de la humanidad de los invasores por parte de unos incautos, sino el descubrimiento español de la resistencia indígena a la invasión. Navidad es el nombre de la vida sublevada, de la inscripción de la resistencia indígena y el miedo en la psique del conquistador y en la historiografía imperial.

Enrique Dussel resume elocuentemente ese “parecer de los indios”: Caonabo, cacique de Cibao, “resistió al robo de las mujeres de su pueblo perpetrado por los españoles dejados por Colón en el fuerte de Navidad. Estos robaban, violaban, mataban indios. El cacique se dirigió al fuerte y ajustició a los invasores. *Fue el comienzo de la resistencia en el continente*” (133): la borradura contracolonia del primer establecimiento de los españoles. Las Casas comentaba sobre el fuerte de Navidad que pocos años después, en ese mismo lugar, solo quedaba el nombre para la bahía, ya que no había “memoria que allí hubiese habido fortaleza ni edificio alguno, porque están tantos y tan grandes árboles allí nacidos (y yo los he visto), como si hubieran pasado quinientos años” (*HI* 1:297-98). Sin embargo, la memoria de esta resistencia sí perduró, manifestándose con una enorme fuerza simbólica que el historiador imperial Antonio de Herrera destaca al incluir una ilustración del evento en la portada del primer volumen de su *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme y del mar océano* (1601) (Ilustración 15).

Colón estableció la villa de La Isabela en sustitución de Navidad, ubicándola cerca del río Bajabonico (Puerto Plata), en la costa nororiental de la isla, en una región que identificó como próxima a las zonas auríferas (*HI* 1:377-80). La Isabela colapsaría tres años más tarde debido al hambre, la administración caótica y la rebelión liderada por Francisco Roldán contra Bartolomé Colón en 1497, resultando en el completo abandono de la villa hacia 1498 (Gil y Varela, “La conquista” 261-62). Poco después de fundar La Isabela, Colón se adentró en Cibao en busca de oro y fundó los fuertes de Santo Tomás a orillas del río Járico, y La Magdalena, en las inmediaciones del río Yaque. El establecimiento de fortalezas indicaba un claro designio de permanencia que hostigó a los caciques locales. Guatiguaná, por ejemplo, mató a

diez cristianos y quemó un asentamiento cerca del fuerte de La Magdalena, seguido por otros caciques levantiscos (*HI* 1:419 y ss.); Caonabo también empezó a atacar los fuertes, lo que ponía en peligro la villa de La Isabela y el establecimiento colonial. Colón ordenó a Alonso de Hojeda reforzar Santo Tomás y luego, contrarrestar la amenaza insurreccional. En 1495, en Maguana, Hojeda capturó a Caonabo, quien sería luego enviado a España por Colón, pereciendo durante la travesía en 1496 (*HI* 1:425-28; Pané 42-43; Gil y Varela, “La conquista” 264-67). La campaña de contrainsurgencia colombina terminó “con la muerte de un número elevado de [insurrectos] y con la esclavitud de unos 550 indígenas que fueron enviados a Castilla” (Mira Caballos “La insurrección” 11).

Ante la captura de su señor, “y consideradas las obras que los cristianos en todas las partes donde entraban o estaban hacían”, los hermanos de Caonabo “juntaron cuanta gente pudieron y determinaron de hacer a los cristianos guerra”; entonces, los cacicazgos de Maguana, Maguá-Cayabo, Higüey y Xaraguá decidieron unirse y atacar la recién fundada villa de La Isabela con el propósito no solo de sacar a los españoles de la isla, sino también y “por la muerte sacarlos del mundo”, como escribió Las Casas con innegable humor (*HI* 1:419, 428). Según relata fray Ramón Pané, Guarionex —uno de los caciques insurrectos— poco antes del levantamiento ordenó la profanación de unas imágenes sagradas cristianas que fueron robadas, enterradas y orinadas en un conuco. El gesto pudo estar relacionado con un rito de fertilidad agrícola, como piensa José J. Arrom (entierro de una representación de la deidad Yucahu Bagua Maorocoti), ser un acto de iconoclastia sacrílega, conforme a Pané, o representar una forma de insurgencia contra-colonial como sugiere Carlos Esteban Deive (Pané 46-47; Arrom en Pané 46; Deive, “Fray Ramón” 144-45). Cristóbal Colón, en alianza con Guacanagarí, se adelantó a los caciques confederados y los derrotó en la batalla de Jáquimo, librada en la Vega Real, cerca de Concepción, el 27 de marzo de 1495. Esta batalla también ilustró la portada de la *Historia general* de Herrera mencionada antes: Guarionex, cacique de Maguá-Cayabo, adornado con un penacho y seguido por sus huestes, apunta con su arco y flecha al Almirante (Ilustración 16).

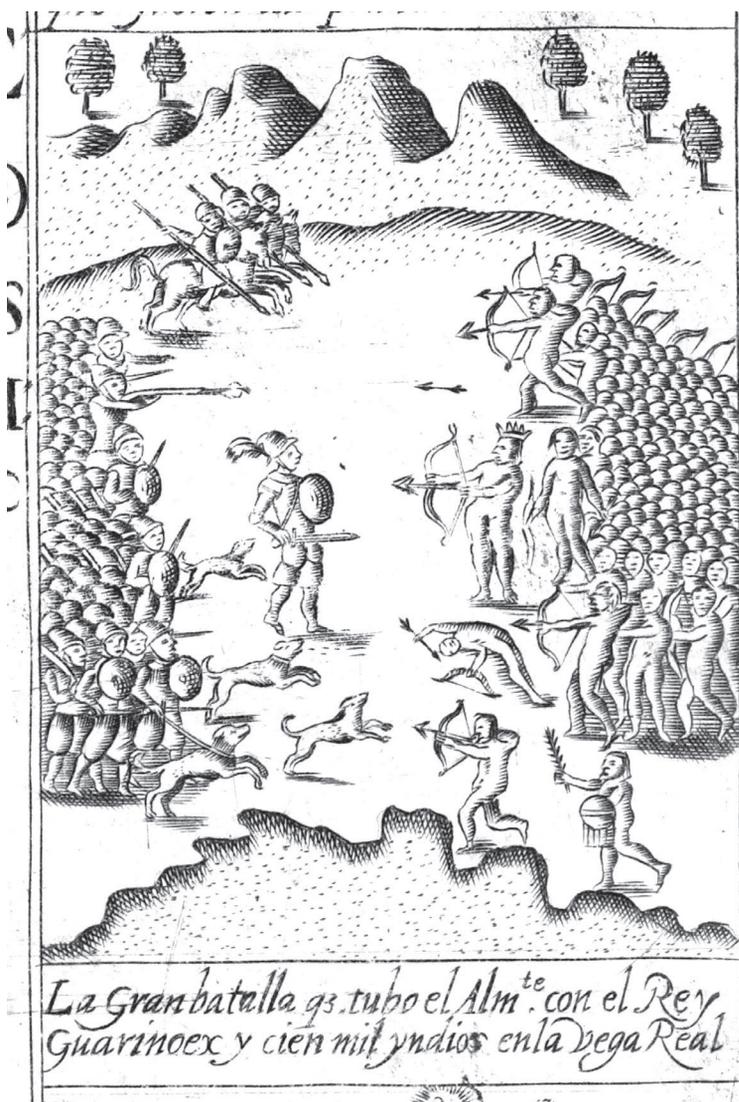


Ilustración 16. Batalla de Jáquimo (1495) entre las fuerzas de Guarionex y del Almirante, en Antonio Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, vol. I, 1601.

Detalle de la portada. Cortesía de la University of Notre Dame, Rare Books and Special Collections.

Según Las Casas, después de la derrota, Guarionex aceptó la *pax colombina* y fue “devoto a los reyes de Castilla”, pero un español (probablemente Francisco Roldán) violó a su esposa, ocasionando una nueva rebelión: “El pago que dieron a este rey y señor tan bueno y tan grande fue deshonrallo por la mujer, violándosela un capitán mal cristiano” (*Brevísima* 25). Las Casas dice que entonces Guarionex se refugió donde los ciguayos bajo la protección de Mayobanex. Antes que una cuestión de honor, el repliegue de Guarionex tiene que ver con la presión tributaria impuesta por Bartolomé Colón, sumada a los ultrajes del rebelde Roldán. Al fin, Guarionex fue capturado en las montañas y enviado a España en 1502 en una flota que lo llevó a él, a Bobadilla y a Roldán a la muerte.

Idos los Colón, al gobernador Nicolás de Ovando le dieron la bienvenida una serie de insurrecciones en Higüey en el sudeste de la isla (1502), Xaraguá en el suroeste (1503) y la isla de la Saona en el extremo suroriental (1503), regiones fundamentales en los suministros de casabe y algodón. El gobernador procedió a una violenta “pacificación”. Por ejemplo, el levantamiento del cacicazgo de Xaraguá en 1503, liderado por Anacaona (esposa del insurrecto cacique Caonabo, muerto en 1496), acabó en una masacre donde fueron quemados ochenta y dos señores indígenas que Ovando pensaba que estaban confederados contra él.⁵⁸ Entre 1503 y 1504, los indios de Higüey se levantaron por segunda vez, quemando un pequeño fuerte y matando a un grupo de nueve soldados españoles. También lo hicieron los naturales de Guahaba (La Gonave, Haití) y Aniguayagua (junto al Baoruco), lo que dio lugar a una nueva represión y captura de esclavos (Mira Caballos, “La insurrección” 11-13; Chez Checo, *Montesino* 54-58; Fernández de Oviedo 1:89-90; *HI* 2:39-45). La guerra proveía a los españoles no solo de dolores de cabeza, sino también de mano de obra esclava. Según la Cédula Real de 1503, a los indígenas insurrectos, como a los hostiles caribes, se les podía hacer la guerra justa y hacerlos esclavos. En La Española no cesó la resistencia hasta que no se agotó la vida.⁵⁹

58 Lavallé supone que Las Casas “participó en la cruel incursión de Xaraguá, sin duda como soldado”, por lo que recibió un cautivo como recompensa (28).

59 Hay numerosas noticias de la constante resistencia indígena en el Caribe: una carta de los dominicos a Xevres del 4 de junio de 1516 cuenta “que [los indios]

La insurgencia contracolonial no era un fenómeno aislado en La Española, también se extendía a lo largo de las Antillas en San Juan, las otras islas y Tierra Firme, donde los pueblos indígenas resistían el yugo español y la instrumentalización de sus vidas. Por ejemplo, en la isla de San Juan, cuya conquista se inició en 1508, se registran desde 1510 varios actos de resistencia contra la imposición de la encomienda y la explotación aurífera. A mediados de ese año, el cacique Aymaco o Aymanio organizó un batey, ofreciendo como premio al ganador la ejecución de un español:

Un caçique que se decía del Aymanio tomó á un mançebo chrips-tiano, hijo de un Pero Xuárez de la Cámara, natural de Medina del Campo, é atólo, é mandó que su gente lo jugasen al batey (que es el juego de la pelota de los indios), é que jugado, los vençedores lo matasen. (Fernández de Oviedo, *Historia general* 1:471)

Xuárez aparentemente escapó con la ayuda de otro español. Oviedo aprovecha el potencial de este episodio para organizar una *historia colorata*, pero el evento narrado, en todo caso, evidencia la agitación de los indígenas en San Juan y la consiguiente alarma entre los colonos españoles. Hacia finales de 1510, el cacique Urayoán de Yagüeza ordenó ahogar al español Diego Salcedo en un río, supuestamente para comprobar la mortalidad de los invasores (Fernández de Oviedo, *Historia general* 1:479). La historiografía imperial y la nacional, luego, elaboraron la teoría del ahogamiento-experimento que minusvalora el gesto propiamente contracolonial y perpetúa la idea absurda de que los indígenas imaginaron que los conquistadores eran dioses.

Francisco Moscoso nos cuenta otra noticia de esta agitación insurreccional en San Juan. El cacique Hucuyoa atacó a Diego de Cuellar, quien intentaba reducirlo a él y a otros a servidumbre: “enbiándome el dicho D. Cristoval [de Sotomayor] a recoger ciertos caciques para los pacificar e traer a servidumbre un cacique que se decía Hucuyoa [...] se puso en defensa e me quebró el ojo izquierdo” (Cuellar en Moscoso, “La conquista” 12). De nuevo, estos incidentes relatados en clave anecdótica no nos hablan de

para echarlos de la isla destruyeron sus cultivos, muriendo ellos mismos de hambre” (Mira Caballos, “La resistencia” 14).

indios insolentes aquí y allá, sino de signos de rebeldía y desafío al control colonial.

El 3 de enero de 1511, cerca del actual río Yauco, en el suroeste de San Juan, se desató el levantamiento general taíno, conocido como el Grito de Coayuco, liderado por Agüeybaná el Bravo (también conocido como Agüeybaná II), señor del área de El Cayabo, entre lo que hoy es Yauco y Salinas. Este alzamiento fue en realidad una guerra contracolonial llevada a cabo por una confederación de cacicazgos en la que participaron Urayoán, cacique de Yagüeza, Mabodomaca, cacique de Culebrinas (Quebradillas); y Guarionex, cacique del Otoao (quien no debe confundirse con su homónimo, el cacique de Cibao en La Española, muerto en 1502). Los alzados tomaron por sorpresa a un pequeño grupo de españoles al mando de Cristóbal de Sotomayor, mientras el cacique Guarionex atacaba la villa de Sotomayor, donde murieron la mayoría de sus habitantes. Las Casas recordaba este conflicto como una guerra defensiva frente al exterminio en las minas y otras labores; una guerra legítima contra el consumo vastativo de la vida indígena:

viendo las gentes de la isla de San Juan que llevaban el camino para ser consumidos [...], acordaron de se defender, según que podían, y concertaron que cada señor con su gente para cierto tiempo tuviese cargo de matar los españoles que pudiese haber por sus comarcas, en las minas o en las otras sus granjerías, que andaban ya todos derramados y en ellas bien ocupados. Mataron por esta manera ochenta hombres, y luego van tres o cuatro mil indios sobre dicho pueblo, llamado Sotomayor, y, sin que fuesen sentidos, pusieronle fuego, que era todo de casas de paja, y juntamente mataron algunos de los vecinos como estaban descuidados. (*HI* 2:202)

Ponce de León se ocupó de la represión de la revuelta y se enfrentó a Agüeybaná y los rebeldes en la *guaçabara* de Yagüeza. La historiografía tradicional puertorriqueña, basada en una invención de Antonio de Herrera, sostiene que en la batalla un arcabucero llamado Juan de León mató a Agüeybaná poniendo a los rebeldes en desbandada y que poco después ocurrió la “pacificación” y sumisión de varios caciques insurrectos. En realidad, como relata Oviedo, los indígenas pusieron en retirada a Ponce de León, quien aprovechó la noche para escapar con sus tropas (Moscoso, “El

mito” 51). Como bien ha señalado el erudito Francisco Moscoso, la lucha continuó por años:

La realidad es que lo que sucedió con Agüeybaná el Bravo es desconocido. No se han encontrado documentos donde se testimonie su muerte y cuándo ocurrió. La guerra se prolongó varios años y tuvo escenarios regionales de acciones bélicas, con referencias a “indios alzados” de ese tiempo hasta por el 1517. (“El mito” 52)

A la resistencia local se sumaron los caribes que atacaron los establecimientos españoles en San Juan en 1513. Los vecinos, amenazados, se refugiaron en el pueblo de San Germán y hasta el teniente de gobernador, Rodrigo de Moscoso, se confinó allí, sin atreverse a salir. Varios españoles que intentaban reclutar indios para trabajar en las estancias y minas del rey fueron asesinados, lo mismo que seis marineros enviados en un bergantín para cargar sal en la región de Yarey. Los indios, bajo encomienda, abandonaron las labranzas y se rebelaron, convirtiéndose en cimarrones. Este estado de inseguridad culminó con un ataque de mil caribes entre junio y julio de 1513, aliados con la mayoría de los caciques de la isla, quienes incendiaron el poblado de Puerto Rico y mataron a dieciséis vecinos y dos mujeres. La situación era tan alarmante que Diego Colón tuvo que trasladarse a Puerto Rico para socorrer a los sitiados, expulsar a los caribes y sofocar el levantamiento (Deive, *La Española* 101-02, 217). Pese a la represión y la violencia, la vida indígena se levantaba incesantemente contra la mortal opresión colonial.

Sabemos por el parecer que Bernardino de Manzanedo presentó al rey en 1518 (cap. V §5), que siete años después de “sofocada” la insurrección Borinquén y a cinco de la invasión de los caribes, los indios de San Juan continuaban “alzados en armas y en signos” (la expresión es de Maureen Ahern):

según supe yo y por muchas vezes estando en las Indias, quando [los indios] han visto dispusición y tiempo se han levantado y querido levantar contra los españoles que allá están; y agora, el día de Navidad pasado [1517], recibí una carta del prior de San Juan de Ortega, nuestro compañero que allá está, en la qual me escribe cómo un regidor de la isla de San Juan, que se llama Mogollón, le certificó que *en la dicha isla andavan los indios tan alborotados, que huyan a los montes, y que*

estaban alçados la tercia parte dellos, y que [h]avían muerto ciertos españoles; y si alguna naboría se iva a los alçados, lo mataban e comían.
 (“Memorial de Fray Bernardino” dlxx)

Volviendo al caso de La Española, desde las “Instrucciones a los jerónimos”, encontramos indicios de resistencia en la repetidas solicitudes de oficiales y vecinos para la prohibición a los indios del porte de armas y, un poco más explícitamente, en la “Relación de la despoblación” de Gil González Dávila a Le Sauvage de 1517, donde aquel solicita armamento para protegerse de las tácticas de combate utilizadas por los caribes, es decir, escudos, cotas y otros medios de defensa contra las flechas envenenadas: “Y porque en la guerra de los caribes lo que más daño hace y más miedo pone á la gente, tanto que se halla poca para esta guerra, es la yerba con que los caribes pelean, yo digo que ha[ga] hacer armas con que la gente esté segura de las flechas, y que no cuesten mucho” (CDI 12:111-12).

La brutal represión de los españoles encabezada por el gobernador Ovando en 1502 y 1503 sobre los pueblos indígenas de Xaraguá e Higüey tuvo efectos tardíos insospechados que resultaron en una rebelión de catorce años liderada por Enriquillo de la que nos hablan Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo y Antonio de Herrera y Tordesillas, entre otros historiadores. Enriquillo era hijo del cacique Magiocatex —uno de los quemados en la masacre de Xaraguá— y sobrino de la renombrada cacica Anacaona (Barral 53). Después de la masacre de sus familiares, fue educado por los franciscanos en el convento de Jaragua y se volvió “ladino”. El joven Enriquillo fue encomendado en el repartimiento de Alburquerque a Francisco de Valenzuela en San Juan de la Maguana. Cuando este murió, Enriquillo quedó bajo el mando de su hijo Andrés de Valenzuela, quien, a diferencia de su padre, lo trató muy mal “por lo que tras sufrir diversos atropellos y arbitrariedades [...] se decidió el cacique a pedir [sin éxito] justicia a las autoridades de la villa representadas [por] Pedro de Vadillo” (Barral 54).

Enriquillo huyó con algunos indios a las cercanías de Xaraguá, al suroeste de la isla, donde comenzó en la segunda mitad de 1519 la famosa sublevación del Batoruco, durante la epidemia de la viruela. Valenzuela organizó un grupo de soldados para buscar a Enriquillo y traerlo de vuelta. El cacique y “su grupo, no solo le hicieron fren-

te y le derrotaron sino que, de acuerdo con el relato que de estos hechos nos proporciona el padre Bartolomé de las Casas, perdonó la vida al español” (Barral 54). Más tarde, luego de esta primera derrota de Valenzuela, se organizó otra expedición “con setenta u ochenta hombres al frente de[...] teniente Vadillo” (55), quien también fue derrotado por Enriquillo. Al enterarse de la noticia del triunfo ante los españoles, se sumaron al cacique algunos indios de la sierra y los esclavos negros fugados de los trapiches “atraídos por la esperanza de conseguir su libertad” (55). De ahí en adelante, se hicieron numerosos intentos de acabar con su rebelión y se organizaron varias expediciones punitivas a cargo de “los capitanes Ortiz de Matienzo en 1523, Pedro de Vadillo e Iñigo Ortiz en 1525 y Hernando de San Miguel en 1526” (58). Para 1528, Enriquillo seguía en pie de guerra con otros caciques, atormentando a los españoles. Según reportaba la Audiencia de Santo Domingo al emperador en 1529:

Es guerra con indios industriados y criados entre nosotros, y que saben nuestras fuerzas y costumbres, y usan de nuestras armas y están proveídos de espadas y lanzas, y puestos en una sierra que llaman Bahoruco, que tiene de largura más que toda el Andalucía, que es más áspera que las sierras de Granada: [...] y cuando son seguidos, dejan la tierra llana, y súbense a las sierras, donde tienen hechas sus defensas y fuerzas y no pueden los españoles ir a ellos. (en Mira Caballos, *El indio antillano* 320)

En 1532 se comisionó al capitán Francisco de Barrionuevo para pacificar la revuelta, dándole el título de capitán general de la guerra del Bahoruco. Para finales de julio o principios de agosto de 1533, Barrionuevo logró negociar con Enriquillo y otro líder llamado Tamayo un tratado de paz que apaciguó al cacique y logró su colaboración para la pacificación de otros indígenas alzados. En este proceso, la figura de Bartolomé de las Casas, por entonces ya fraile dominico tras un extenso retiro iniciado después de su fallido proyecto colonizador en Cumaná (cap. VI §4-5), fue determinante:

Al tener conocimiento del acuerdo entre Enriquillo y Barrionuevo, Bartolomé de las Casas [...] visitó a los indios en el Bahoruco celebrándoles misas y bautizando a Tamayo y a otros indígenas. Las Casas [...] animó a Enriquillo a mantener la amistad con los cristianos asegurán-

doles que el pacto firmado con el rey de España sería sumamente beneficioso para el cacique y para todo su pueblo. (Arranz, “Enriquillo”).

Cassá indica también que Las Casas fue instrumental en la pacificación y que consideraba su intervención en favor de la paz como “un servicio a la libertad de los indios”. Sin embargo, añade el historiador, “en todo momento Las Casas operó desde una óptica que, pese a los reclamos de humanidad y soberanía intrínseca de los indígenas, no se apartaba de los marcos del Estado castellano” (“La rebelión” 42).

Mira Caballos ha señalado que el motivo de la insurrección fue el honor mancillado por la violación de Mencía, la esposa de Enriquillo, pues este, por su educación y crianza, se identificaba con los valores de hidalguía hispana (“La resistencia” 29-30). Aunque esta conjetura puede indicar las aparentes causas personales de Enriquillo (tal y como las vieron historiadores como Oviedo, Las Casas y Herrera), sin embargo, no explica la motivación de los miles que lucharon a su lado por casi catorce años, ni las costosas armadas que se enviaron para punirlo. Nos parece más probable que la guerra fuera resultado directo del colonialismo y no de una violación impune; y que a los miles que se alzaron los moviera el rencor político acumulado de años de humillación y el entendimiento por parte de ellos, que “llevaban el camino para ser consumidos” y por lo tanto, “acordaron de se defender”, como dice Las Casas al hablar de la insurrección Borinquén. La insurrección retaba la dominación colonial, en medio de una crisis sanitaria y económica y ante la ineficiencia de la “justicia española”. No puede buscarse la causa de una guerra contracolonial río arriba entre el honor y otros motivos propios de una comedia del Siglo de Oro.

* * *

La riqueza colonial y la prosperidad del reino dependían del trabajo ajeno y de la violencia; de la vida arrebatada a los otros. Agotada la mano de obra antillana, la vida de decenas de cientos de miles de seres humanos en México y África (y luego en el Perú y el resto de América) sería objeto de la “vendimia” de la muerte de la que se dolía Las Casas, excluyendo de su empatía —claro— a los

esclavos negros y a los caribes dejados a la intemperie de la violenta acumulación colonial. La voluntad política de *hacer vivir* se fundaba en la exclusión de otras vidas: de esclavos, caribes, negros e insurrectos. Porque sin vida sometida a la explotación no podían existir el reino ultramarino ni la prosperidad colonial. Sin vida explotable, hasta la vida española se agotaba. Los insurrectos y las vidas nudas —o denudadas— desde dos lugares diversos, develan los puntos ciegos del humanitarismo, los límites de la “defensa de los indios” y los proyectos de amparo... pero apenas marcan el comienzo del cálculo necropolítico que informa toda biopolítica colonial.

Capítulo VI

La pacificación “pacífica”.

Tierra firme, colonización y desastre

“A new life awaits you in the off-world colonies. The chance to *begin again in a golden land of opportunity* and adventure”.

(Pregón publicitario para atraer colonos. Ridley Scott, *Blade Runner*, 1984)

¿Qué sucede cuando la biopolítica colonial tiene una oportunidad en la historia, cuando una utopía humanitarista deviene praxis colonial de salvar a un mismo tiempo vidas precarias y rentas públicas? Este capítulo final trata de responder a esa pregunta examinando el epílogo trágico del proyecto lascasiano. Hasta aquí, algunos lectores habrán encontrado en estas páginas cierta dureza crítica con el clérigo y acaso confundido nuestro desdén por el humanismo y el humanitarismo con un desprecio imposible por la labor de Las Casas. En primer lugar, querríamos aclarar, nuevamente, que cuando decimos “Las Casas” en este libro casi siempre nos referimos al Las Casas anterior a enero o febrero de 1522, es decir, a un pensador previo al colapso de su sueño biopolítico. No al Las Casas del *De unico vocationis modo*, ni al de Valladolid o al de los *Tratados* de 1552, sino a un Las Casas en cuyos escritos a veces es difícil distinguir lo suyo de lo ajeno: las ideas propias de las de sus mentores, como fray Pedro de Córdoba, sus colaboradores, como Montesinos o Palacios Rubios, o sus interlocutores, como Cisneros y Le Sauvage. El discurso lascasiano está fatalmente atravesado por la razón colonial. Quien dialoga con el diablo habla una lengua infernal. Nuestro gran colega, el sabio Raymundo González, se debía

un poco de nuestra severidad con quien no tenía otro lenguaje ni otra alternativa que hablar la lengua de sus contemporáneos, incluyendo la de sus enemigos y la de los enemigos de la vida indígena. Creemos que Las Casas sí tuvo otras alternativas, pero como casi todos nosotros al dialogar con las instituciones y con nuestro tiempo, comprometemos esas alternativas; propiamente, *contemporizamos* con el mal tratando de evitar el advenimiento de lo peor. Nuestra crítica a Las Casas es, en cierto sentido, hecha no a un hombre y una obra que no podríamos acometer nosotros mismos, sino a nuestras propias luchas y fracasos en el mundo.

Como vimos en el capítulo V, después de obtener el apoyo del cardenal Cisneros y el nombramiento de la comisión de jerónimos, Las Casas viajó a La Española, donde llegó el 2 de enero de 1517. Allí se enfrascó en varias tareas relacionadas con hacer cumplir la reforma y tratar de liberar a los indios, lo cual le generó una serie de enfrentamientos con los encomenderos, las autoridades locales y los frailes comisarios, e incluso atentados contra su vida. Harto de la inacción de los jerónimos, el 3 de junio de 1517 regresó a España a denunciarlos y, junto con Reginaldo Montesinos, presentó su “Memorial acerca del gobierno” ante el Consejo de Indias (11 de diciembre de 1517) (cap. V §2-5). Al final de ese memorial, un anexo expresaba las quejas y preocupaciones de los dominicos que vivían en la misión de Maracapana en la costa de Las Perlas. En efecto, desde mediados de la segunda década del siglo XVI, los dominicos se encontraban establecidos en Santa Fe de Chichiriviche, en la margen derecha del río Cumaná, y los franciscanos, en la izquierda. Esta conexión venezolana moverá el pensamiento y activismo de Las Casas hacia Tierra Firme.

Después del fracaso de la reforma cisnerolascasiana en La Española (cap. V §1-3) Las Casas escribió dos importantes memoriales que señalan varios cambios en su posición respecto del *hacer vivir* y de la repoblación de las Indias y un nuevo modelo de colonialismo para Tierra Firme. Nos referimos al “Memorial de remedios para las Indias” (1518), en el que trata de la Tierra Firme y las Antillas Mayores; y al “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519), que se ocupa exclusivamente de la costa de Venezuela y Colombia. Mientras que el “Memorial de remedios” de 1516 trata de la despoblación indígena, estos proponen el fomento de la colonización española.

Debido a la crisis de la despoblación, las fronteras del mundo colonial se extendieron a partir de 1509 hacia el sur de las Antillas, a la zona de Parias (Venezuela), conocida desde comienzos del siglo *xvi*, y a Veragua y Darién (frontera colombo-panameña). Tierra Firme reveló a traficantes y conquistadores recursos auríferos, perlas y pueblos numerosos de donde podían sacarse por igual riquezas y mano de obra; pero en Tierra Firme los españoles también encontraron flechas emponzoñadas y resistencia al proceso de acumulación originaria colonial. Para 1518, los asentamientos y misiones en el Darién, Veragua y Paria seguían siendo rancherías de maleantes y factorías de traficantes antes que ciudades y villas, como alguien podría pensar leyendo nombres pomposos como Santa María la Antigua del Darién o Nueva Toledo. Esas pseudofundaciones eran inestables y estaban afectadas por el hambre, indios inhóspitos y las rencillas entre los mismos conquistadores. Los españoles no colonizaban la Tierra Firme, sino que se dedicaban a robar y a hacer entradas en busca de oro. La Corona declaraba su soberanía y nombraba adelantados y gobernadores, pero todo en la costa norte de Tierra Firme era acumulación, pillaje y violencia.

En abril de 1518, Las Casas empieza a redactar su segundo “Memorial de remedios para las Indias”, que Le Sauvage le había pedido un poco antes, al finalizar el debate de la gestión de los jerónimos (1517-1518) (cap. V §5). En ese texto —que comentaremos más adelante— Las Casas propuso un proyecto de reforma para Tierra Firme y las Antillas Mayores que incluía la repoblación de estas con cerca de tres mil labriegos españoles. En algún momento, a finales de ese año, esos planes fueron abandonados. Las Casas había conseguido el 10 de septiembre de 1518 una cédula sobre “Mercedes y libertades concedidas a los labradores que pasasen a las Indias” y otra serie de órdenes reales para el reclutamiento de los labriegos, que él mismo acometió. Pero la propuesta de recolonización de La Española por labriegos fracasó. Los grandes de España se opusieron, pues no querían la despoblación del campo (Lavallé 88-90). Solo un grupo de cincuenta familias —independiente de Las Casas— salió para La Española el 15 de abril de 1520, a encontrarse con la enfermedad y la ruina (Hanke, *La lucha* 165-69).

Aunque el obispo Juan Rodríguez de Fonseca estaba interesado en la colonización, no quería que la Corona la financiara. La Casa

de Contratación rechazó el pedido de Las Casas para que la Corona mantuviera a los labradores por un año y el obispo le dijo al clérigo que el rey no iba a gastar en labradores lo que valía “una armada de veinte mil hombres” (*HI* 3:476; Castro 81; Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:613; Hanke, *La lucha* 164-65; Lavallé 89). Las Casas se negó entonces a reclutar a los labradores y les escribió diciéndoles que estaban engañados y que sin los mantenimientos irían a la muerte. El 9 de diciembre de 1518, el obispo Fonseca nombró a Rodrigo de Figueroa como gobernador de La Española, lo que acabó con cualquier esperanza de reforma.¹ Este fue el último intento lascasiano de remedio de las islas.

El colapso de este plan llevó a Las Casas a plantearle al rey Carlos (en verdad, al canciller Mercurino Arborio di Gattinara, que reemplazó a Le Sauvage en octubre de 1518) uno nuevo para Paria que discutiremos al hablar del “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519). Lo cierto es que, perdidas las esperanzas para remediar las islas, Las Casas redirigió su atención a los esfuerzos de los dominicos y franciscanos en Tierra Firme, reviviendo un proyecto que fray Pedro de Córdoba le había planteado en una carta de julio de 1518.² Córdoba, quien, con otros frailes trataba de organizar las misiones en la costa de Las Perlas,³ le había pedido a Las Casas que consiguiera del rey cien leguas en Tierra Firme (incluyendo Chichiriviche y Cumaná), o al menos diez; y si no, al menos unos islotes llamados Alonso, donde no pudieran vivir españoles. Allí quería

1 Las Casas “abandonó su prístino propósito de reformatión de las Islas por el más ambicioso papel de Colonizador pacífico de la Tierra Firme, en colaboración con la Corona ansiosa de riqueza” (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:686, 688).

2 “Libre ya del cuidado de la población destas islas el clérigo [...] comenzó a proseguir la vía que le pareció convenir por entonces, para que los religiosos de Santo Domingo y de San Francisco también, fuesen a predicar en la Tierra Firme de Paria, sin que las tiranías de los españoles los pudiesen impedir” (*HI* 3:477).

3 Ya desde finales del 1516, Cisneros entretenía la idea de la creación de misiones en Tierra Firme en lugares donde no vivieran españoles, para intentar una evangelización siguiendo el modelo pacífico lascasiano; y había conseguido que los franciscanos enviaran religiosos a la zona (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:683-84). Dominicos y franciscanos coinciden en “la conveniencia de trasladar sus esfuerzos misioneros lejos de los cristianos en la provincia de Cumaná donde pensaban enviar seis religiosos al mismo tiempo que otros seis dominicos según resulta de un Memorial que Las Casas conoció [...] en la Secretaría de Indias” (2:686).

ensayar la colonización pacífica y refugiar a los indios víctimas de las expediciones de conquista.⁴ El sitio señalado para las misiones era, como veremos, un lugar atravesado por el tráfico de perlas y de seres humanos (cap. VI §3 y §5).

1. La prosperidad de papel (1518)

El “Memorial de remedios para las Indias” (1518), escrito a pedido de la Corona,⁵ es una propuesta para colonizar Tierra Firme y repoblar las islas. Las Casas reconoce la enormidad de su propósito,⁶ pero llama la atención del rey sobre la cantidad de oro, rentas y perlas que este podría obtener de Tierra Firme, un área que estaba siendo destruida como ya había ocurrido con “las yslas” (MRII 49). En las Antillas Mayores, se harían pueblos mixtos con labriegos y los pocos indios que quedaban, similares a las comunidades agrarias que Las Casas ya había propuesto en 1516. Para Tierra Firme, el memorial proponía pacificar a los indios y colonizar la costa con labriegos españoles en pueblos-fortaleza, que se ubicarían unos cada cien leguas en la línea costera de mil leguas (5.500 kilómetros) de la Tierra Firme, y otros en tierra adentro:

que vuestra alteza mande hazer diez fortalezas de çiento en çiento leguas, con un pueblo de cristianos en cada una, que serán muy fáçiles de hazer, y que no costará cada una çient ducados y que enllas estén çient vezinos cristianos en cada pueblo, con su fortaleza, y éstos sean de los de las yslas y de los que están en Tierra Firme. (MRII 50)

4 Dice Las Casas: “suplicaba [el clérigo al rey que] señalasen e interdijesen las 100 leguas de tierra que el padre fray Pedro pedía, que no entrasen españoles que les estorbasen, de donde procederían grandes bienes y se impedirían muchos males y el Rey y ellos cumplirían con la obligación que tenían de procurar que aquellas gentes se convirtiesen y salvarasen” (HI 3:381-82). Véase Castro (80), Giménez Fernández (*Bartolomé* 2:686-87) y Hanke (*La lucha* 163-64).

5 “[...] como de parte de vuestra alteza me fuese mandado que diese algunos medios si sabía para que aquella tierra se remediase” (MRII 49).

6 Las Casas sostiene que “si para justiciar un erexe se lee todo un proçeso, aunque sea muy alto, cuánto más se devría leer para cosa tan grande y que tanto va a Dios y a vuestra alteza, y por esto no me he atrevido a dar lo que tengo escrito de çiertos remedios, que creo que serán buenos, que todo es hasta dos pliegos de papel, hasta que vuestra alteza, de hecho, mande entender en este negoçio” (MRII 49).

La propuesta para Tierra Firme de 1518 no se centraba en la recuperación de la vida de los indios, sino en su pacificación “pacífica” (*i.e.*, sin violencias, ni entradas, ni esclavitud) y en la colonización del área con los españoles que ya estaban en las islas o en Tierra Firme. La pacificación era necesaria porque los indios resistían la presencia española; estaban “escandalizados”, es decir, alzados (escandalizar es causar daño y ruina por las ofensas recibidas, *alicuius improbitate offensus*). Las causas de la insurgencia, según el clérigo, eran las entradas violentas de los españoles, acompañadas de violaciones y robos de comida y oro. Propone “que [se] apaziguen los yndios” con un requerimiento reformado que, como en un acto de contrición, iba a reconocer que los indios habían sido agraviados, decir que el rey no aprobaba las entradas de los españoles y que de ahora en adelante, como vasallos, serían protegidos, cuidados y evangelizados:

y an les dizir como es venido a España un rey y señor, [...] que [s]a sabido los grandes agravios que [h]an resçibido, y que se duele dellos, y que le [h]a pesado mucho, y que les quiere hacer merçedes en servirse dellos como de vasallos, y que no quiere permitir que les tomen sus mugeres ni hijos como hasta aquí, ni su oro ni sus perlas ni hazienda, [...] y, sobre todo, [que] Vuestra Alteza les quiere hacer merçed, de tornallos cristianos, y que *biban en sus pueblos y casas*, y dárseles ha para *halagallos algunos resgates, así como cuentas berdes y cascabeles y otras cosas que cuestan bien poco y ellos tienen en mucho*. (MR II 50)

La idea era pacificar a los indios mediante un nuevo requerimiento de vasallaje a cambio de paz, autonomía, prosperidad, cristianismo y baratijas. Como gesto de buena voluntad, y para asegurarse de que los indígenas creyeran en el nuevo requerimiento, el rey debía liberar a los indios de Tierra Firme que habían sido secuestrados y retornarlos a sus casas: “llebar todos los yndios e yndias que de aquella tierra se an traydo a las yslas y a Castilla por esclavos contra justiçia, no lo meresçiendo ser” (MR II 50). Este resarcimiento haría que los indios perdieran el temor y recuperaran la confianza en los españoles, lo que permitiría, a su vez, el intercambio de oro y perlas por fruslerías: Y, “ya questén algo seguros, decírzeles [h]a que vengan a resgatar y traygan oro y perlas y otras joyas, y que se les darán de los resgates [...] lo que arriba está dicho,

de poco valor lo cual ellos harán de muy buena voluntad, porque son muy cobdiciosos de las cosas de Castilla” (50).

Con una inversión inicial de 500 ducados en cascabeles y otras vituallas, el rey obtendría 30.000 castellanos brutos o, lo que es lo mismo, una inversión de 1.858 gramos de oro resultarían en 138 kilos del metal, con una ganancia neta del 7.102,5%.⁷ Los vecinos de los pueblos-fortaleza también podrían “contratar y resgatar” directamente con los indios, lo que sería un incentivo para la inmigración de españoles.⁸ Estos negocios imaginarios nos permiten dimensionar la transformación del proyecto biopolítico lascasiano de 1516, en el cual el oro proviene de un negocio de minería y es extraído por comunidades indígenas bajo la administración española (cap. II §4). En este otro diseño de 1518, el oro se obtendría del *rescate* o comercio con los indios pacificados, aprovechando el alto valor de cambio de las baratijas (frente a su bajo costo para los españoles) y con la enorme ventaja, desde el punto de vista colonial, de que el rescate no requiere inversión en infraestructura, no da los dolores de cabeza del gobierno directo y no implica administración del proceso productivo del metal, ni la vigilancia de los trabajadores. Se trata de una suerte de retorno al primer modelo del rescate en La Española, antes de los placeres, pero sin robos ni violencias; un tipo de colonialismo fundado no en la extracción, sino en el pacífico negocio leonino: cambio de baratijas españolas que los indios supuestamente codiciaban, por oro. Los indios extraerían el metal de los yacimientos para usarlo en el rescate de manera que “casi todo el oro que se regatare y se cojiere de las minas venga justamente para vuestra alteza” (MR II 51).

Uno de los más sorprendentes remedios de Las Casas en 1518 tiene que ver, de nuevo, con su preocupación por la salud económica del reino. Mientras que en el memorial de 1516, Las Casas sostiene la necesidad de preservar la salud de los indios para contar

7 El ducado equivale a 375 maravedís. El peso de oro de mina vale 450 maravedís (Otte, *Las perlas* 553). 500 ducados corresponden a 187.500 maravedís o 416,6 pesos de mina, o lo que es lo mismo, 1.916 gramos de oro. 30.000 castellanos equivalen a 138 kilos de oro. El castellano valía 4,6 gramos de oro o 464 maravedís en Sevilla y 4,5 gramos en las Indias.

8 “[P]orque se animen y quieran yr allá y bibir en la tierra [...] sin que le cueste un maravedí” al rey (MR II 50).

con su trabajo, que genera riqueza y rentas, en el de 1518, propone pacificación de los indios para convertirlos en contribuyentes y beneficiar así las arcas del Estado:

De que ya estén bien seguros los yndios, y que vean las buenas obras que les hazen, y que es verdad lo que les han dicho, dezírseles ha de parte de vuestra alteza que *son obligados a servirle con tributo*, o ynponérseles ha a cada onbre casado çierta cantidad de oro que puedan pagar, y como son muchos los yndios, terná vuestra alteza maravillosas rentas. (MRII 51)

No podemos dejar de insistir en que Las Casas reedita en una matriz pacifista los primeros sistemas de drenaje del oro en La Española antes de la organización mortífera de la minería (cap. I §1). Otra variación —en este caso pneumopolítica— en relación al memorial de 1516 es la función de la Iglesia en el proyecto colonial: mientras que en el “Memorial de remedios” de 1516, Las Casas no menciona ni una sola vez a obispos ni diócesis, en 1518 el proyecto de pacificación y organización territorial depende de las diócesis y la acción de los obispos, que se nombrarían para cada cien o ciento cincuenta leguas “o de fortaleza en fortaleza”.⁹ Estos prelados serían franciscanos o dominicos y en verdad agentes pacificadores, pues ayudarían a “apaziguar los yndios y tenellos en pueblos”; de manera que, “seguros y estando quietos [...los indios] podr[í]an muy bien pagar su tributo y lo demás” (MRII 51). Igualmente, sugiere que se envíen muchos frailes dominicos y franciscanos, pues “más suele allá asegurar un frayle que dozientos onbres de armas” (51). Un fraile es tan efectivo como doscientos soldados, pero más barato. Su hipótesis explícita es que la pneumopolítica resultaría siendo mucho más efectiva que la anatomopolítica y la guerra.

Los costos de la pacificación y organización colonial no vendrían de los ingresos regulares del rey, sino de un quinto extraordinario (o adicional) sobre el oro y las perlas “ynjustamente avido” (diferente del quinto real ordinario o parte del rey), que se usaría “para la restauración” de la Tierra Firme. Ahora bien, si el quinto

9 Señala el memorial: “que luego vuestra alteza presente y haga obispos, tantos quantos fueren menester para toda aquella tierra, señalando por dióçesis y términos de obispado çiento o çiento çinquenta leguas, o de fortaleza a fortaleza” (52).

no fuera suficiente, se debería imponer el tercio; pues incluso quitándoles la tercera parte, los conquistadores debían darse por bien servidos, pues esa riqueza gravada había sido injustamente obtenida y, desde el punto de vista legal, debía restituirse toda. Las Casas anticipa la impopularidad de su reforma tributaria y le ofrece al rey una alternativa: que les pida “benignamente [...] prestado” a los colonos el dinero necesario, teniendo la seguridad de poder pagarles de vuelta “con los frutos de la tierra” (MRII 51).

El costo total de la pacificación y remedios sería de 15.000 ducados, equivalentes a 5.625.000 maravedís, o 12.122,84 castellanos (55,7 kilos de oro). Esa inversión pública le daría a la Corona beneficios brutos de 20.000 castellanos o 92 kilos de oro, con una ganancia neta de 36,3 kilos de oro (65,17%). Nuevamente, la política económica del Estado se define por inversión y rendimientos que, en este caso, serían de dos tipos: políticos (paz, vasallaje, control, evangelización) y económicos (aumento de las arcas): réditos pneumo y biopolíticos.

En la mitad de este memorial, Las Casas deja momentáneamente el proyecto de Tierra Firme y vuelve a los remedios para La Española, Cuba, San Juan y Jamaica (como en el memorial de 1516). Refiriéndose a la catástrofe demográfica de La Española, y aún sin conocer los estragos de la epidemia de viruela de 1518-1519, afirma que “los yndios” están “muy destruydos y muy flacos, y muy pocos”; de un millón cien mil indios que vivían en la isla solo quedan ocho o nueve mil (MRII 51-52). El remedio para los indios isleños es, como en 1516, que “los dexen holgar y recrearse [recuperarse] de los trabajos ynçoportables, y tomar algunas fuerças y después de esto, poco a poco, ynduzillos con buenas palabras, como los de Tierra Firme”, haciéndoles el nuevo requerimiento en nombre de un rey amoroso que les haría merced convirtiéndolos en vasallos y cristianos (52). El remedio implica el fin del repartimiento en encomienda y la organización de reducciones indígenas, como en los dos primeros remedios de las “Instrucciones a los jerónimos” de 1516 (cap. V §2). La fórmula biopolítica regresa: un indio vivo tributaría un peso, mientras que uno muerto dejaría de ser contribuyente:

Y ellos así ya quietos en pueblos, allí sirvan a vuestra alteza como vasallos, y *cada onbre casado le puede servir con un castellano, y el*

tiempo andando quizá con más, [...] y no deve dudar vuestra alteza que desta manera no serán muertos de los cristianos como hasta aquí, no llevando vuestra alteza casi nada dello, y multiplicarse [h]an muchos y tornarse ha a henchir la ysla, si no les estorvan la generación como hasta [a]quí. Finalmente, aquellos salgan del poder de los cristianos, porque de otra manera [h]anlos de matar como hasta aquí y acabar de destruyr la tierra a vuestra alteza, aunque les pongan muchas leyes y penas [...], y en muy breve tiempo quedarán las yslas todas despobladas si muy presto no se sacan los yndios del poder de los cristianos. (MRII 52)

Las Casas imagina a la población recuperada y asentada en pueblos, multiplicándose y tributando. Hay algo en este Las Casas de 1518 que lo hace reiterar su propuesta biopolítica de salvación de los indios insulares y, al mismo tiempo, avistar el fracaso de ese remedio: “que vuestra alteza pueble aquellas tierras [islas] de muchos cristianos de los de acá [España], y ansimismo quenllas tenga muy grandes rentas, allende de mucho oro [... y] otras muchas cosas preçiosas” (MRII 52). En La Española no hay necesidad de pacificar a nadie, pues los indios ya están sujetos al dominio español y casi extintos. Las Casas propone entonces la repoblación de las Antillas con colonos españoles. Para ello, quiere que se hagan pregones en España —como los de *Blade Runner*—, ofreciendo tierras y el pago del pasaje; un alivio tributario consistente en reducir el quinto real del oro al décimo, a fin de promover la minería;¹⁰ permisos a los españoles insulares para “que puedan tener cada uno dos esclavos negros y dos negras”; y enviar labradores asalariados, con una soldada [sueldo] de enganche de 10.000 o 12.000 maravedís anuales (52). El 1518, los pregones prometerían un nuevo comienzo en una tierra dorada y llena de oportunidades.

El memorial propone un cambio de la economía aurífera a la agraria mediante varios premios al desarrollo de ciertos cultivos rentables como la seda y la cañafístola (un laxante suave): 40.000 o 50.000 maravedís para quien primero produzca en cada pueblo de Tierra Firme o las islas una cierta cantidad de “libras de seda” o de “arobas de cañafístola” (MRII 52-53) (Ilustración 17). Asimismo, concibe un premio de 1.000 maravedís a quien primero produzca

10 Dice Las Casas: “que todos quantos fueren a cojer oro a qualesquier minas, que den a vuestra alteza no más de la diezma parte” (MRII 52).

especies como pimienta, clavo, jengibre y otros productos como el trigo, la uva y el vino (53).¹¹

En sintonía con el cambio de la economía del oro a la del azúcar, le pide al rey subvenciones para la construcción de ingenios azucareros y permisos de llevar veinte esclavos negros de ambos sexos por ingenio para trabajar junto con unos treinta cristianos, lo que aseguraría para el rey "maravillosas rentas, y antes de tres años". Notemos que en estas propuestas para Tierra Firme, propiamente coloniales, ya podemos atisbar el futuro esclavista y azucarero que le esperaba al Caribe insular.

Con todos estos incentivos y beneficios económicos, dice el clérigo, "se poblarán las tierras de vuestra alteza y no se destruirán como hasta aquí" (MR II 53). Asegura que de seguir sus consejos, el rey obtendría el doble de renta de las Indias que de España: "más rentas de las Yndias que dos veces despaña" (53).

En el memorial de 1516 los indios están acabándose; en el de 1518, están fugados y rebeldes en Tierra Firme y casi extintos en las islas. En ambos casos, sin indios no hay rentas. En 1516, Las Casas quiere multiplicar a los indios y ponerlos a producir alimentos y sacar oro para incrementar el tesoro del rey; en 1518 quiere pacificarlos, obtener oro de rescate y luego gravarlos con tributos, mientras desarrolla pueblos prósperos y seguros de españoles. Tanto para las islas como para Tierra Firme, propone un plan de fomento agrícola rentable (seda, azúcar, laxantes). El fundamento de cualquier gobierno moderno es, en última instancia, económico; así sea bajo el lenguaje de la salvación de la vida de la población (1516) o de su pacificación y enganche en intercambios comerciales y tributación colonial (1518).

11 Las Casas obtuvo el 10 de septiembre de 1518 gran parte de lo que había pedido en su proyecto, incluyendo el reclutamiento de labradores ("Mercedes y libertades concedidas a los labradores que pasasen a las Indias"). El rey ofreció a estos numerosas ventajas como "pasaje gratis desde sus casas en España al Nuevo Mundo, cuidados médicos y medicinas gratis, tierras, animales y semillas gratis, así como todo lo demás necesario para su subsistencia hasta que hubiesen madurado sus cosechas, exención de impuestos durante veinte años, salvo el diezmo para la Iglesia, asistencia de los indios para construir sus nuevas casas, y premios a los labradores que produjeran la primera docena de libras de seda, clavo, jengibre, canela u otras especies, las primeras quince libras de hierba pastel, el primer quintal de arroz o el primer quintal de aceite de oliva" (Hanke, *La lucha* 166).



CASSIA FISTULA:—LINN.—Blanco.—DC.

J. B. Carlsberg 1880-83

Ilustración 17. *Cassia Fistula*, en Francisco Manuel Blanco, *Flora de Filipinas* [...], Lámina 120, 1880-83.

2. Olvidar las islas y empezar de nuevo (1519)

Las Casas, que se encontraba en España desde mediados de 1517, se entrevistó con Rodríguez de Fonseca a fines de 1518 y le propuso el plan para la colonización evangélica de Cumaná; pero el obispo le respondió como “un contador muy celoso de la hacienda del rey” preguntándole por el beneficio que le reportaría a la Corona dar cientos de leguas a unos frailes (*HI* 3:382, 477). En marzo de 1519, abandonada ya cualquier esperanza de remediar La Española y las otras islas —gracias a la negativa del obispo Rodríguez de Fonseca a financiar los sostenimientos de los labradores españoles por un año y al nombramiento de Rodrigo de Figueroa como gobernador (9 de diciembre de 1518)— Las Casas escribió un memorial centrado en Tierra Firme, dirigido a Mercurino Arborio di Gattinara, quien había sucedido al finado Le Sauvage en el cargo de gran canciller el 10 de octubre de 1518.

Las Casas cambia de tema: de salvar la vida indígena (1516) a ahorrarle impuestos y molestias a los conquistadores y estabilizar las colonias de Tierra Firme (1519). El “Memorial de remedios para Tierra Firme” (MTF) comienza con un argumento económico sobre el valor y beneficio de la explotación de una tierra que está llena de oro, perlas y otras riquezas, y cuyo tributo sería superior al de toda España y haría al rey el más rico del orbe:

Porque de todo lo que vuestra alteza tiene en las Indias, lo más y mejor y de más calidad y cantidad es la Tierra Firme, con la cual, si en ella se pone remedio, es vuestra alteza el mayor señor y más poderoso y más rico, aunque otro reino no tuviese, que hay en el mundo, porques *la más rica tierra de oro y perlas y otras cosas preçiosas* que hay en todo él; por ende, si vuestra alteza quiere gozar y ser servido de todas aquellas tierras y riquezas y que las gentes della vengan a su servicio, por donde *tenga más cresçidas rentas de sola ella que de toda España*, mande Vuestra Alteza proveer en ella estos remedios. (MTF 55)

En 1519 Las Casas denuncia la violenta acumulación originaria que ocurría en Tierra Firme: seiscientos o setecientos españoles, dice, no han hecho otra cosa que “entradas” para saquear, robar oro, esclavizar y matar indios a quienes queman vivos y destrozan con perros. También merman el quinto real mediante gastos y salarios innecesarios, por lo que todas esas muertes no benefician al rey.

La denuncia humanitaria, aunque anticipa en su tono el discurso de “protección del indio” con el que habitualmente identificamos a Las Casas, está supeditada a una instrumentalidad tributaria y económica. La vida es valiosa porque produce ingresos en las arcas reales: “Vuestra Alteza pierde [...] los vasallos [...] que le pudieran servir, con grandes rentas” (MTF 55).¹² La biopolítica lascasiana del *hacer vivir* de los indios se sostiene del frágil hilo tributario.

Las Casas repite varias ideas y hasta frases del memorial anterior sobre, por ejemplo, los pueblos-fortaleza de españoles. Le parece conveniente que se pueblen con cristianos ya emigrados a las Indias porque “están hechos a la tierra” (aclimatados). Estos vecinos irían con sus mujeres y con sus mozos y cada pueblo tendría un capitán nombrado por el rey con sueldo real. A los vecinos de las islas que quisieran pagar el costo de las fortalezas se les podría dar la capitania.¹³ Estos pueblos se fundarían cada cien leguas, con cien hombres, a un costo de cien ducados, sobre la línea costera de mil leguas conocidas de la Tierra Firme y tierra adentro, organizados en triángulo; los pueblos del interior formarían una suerte de retaguardia para la protección de los pueblos costeros.

Los colonos harían a los indios el nuevo requerimiento lascasiano que, a diferencia del de Palacios Rubios, no iba a amenazar, sino a ofrecer protección a los indios, diciéndoles “que es venido a España un rey y señor suyo nuevo, [...] que ha sabido los grandes agravios y daños que han resçibido, y que se duele dellos” y les quiere hacer la merçed de “servirse dellos como de vasallos” y “convertillos a nuestra

12 “[S]epa Vuestra Alteza que los cristianos españoles que agora allá están, que serán hasta seisçientos o seteçientos, [...] otra cosa en ella no hacen de provecho, sino hacer entradas contra los indios, y en ellas, contra toda justicia, los matan y queman vivos y echan a perros bravos y otras muchas crueldades; y los que toman a vida *véndenlos por esclavos, siendo libres y no meresçiendo ser cautivos*, y tomándoles todo el oro, contra justicia y conçiençia, y dello dan a Vuestra Alteza la quinta parte, y ninguna cosa della viene acá [España], porque todo se da y gasta en salarios que se pueden excusar; de manera que Vuestra Alteza pierde toda aquella tierra y los vasallos tantos y tan innumerables como le han muerto, que le pudieran servir, con grandes rentas y, sobre todo, aquellas ánimas no se perdieran; y de todo ello Vuestra Alteza no tiene ningún serviçio ni interés” (MTF 55).

13 Es notable en lo gubernativo que Las Casas en el “Memorial de remedios para Tierra Firme” cambie los alcaldes democráticos que había propuesto en su memorial con Reginaldo Montesinos (1517) por estos capitanes militares nombrados por el rey.

fe y que sean cristianos y *que vivan en sus pueblos*” (MTF 56). Nótese que el clérigo propone dos repúblicas —la de los cristianos en villas-fortalezas y la de los indios en sus pueblos, no en encomienda.

El proyecto —alternativa al viejo modelo de rapiña y terror en las Antillas— vuelve sobre el asunto de las armadas esclavistas exigiendo que devuelvan a los indios secuestrados y esclavizados “injustamente y contra Dios” a sus tierras como muestra de buena fe, y menciona que eso hicieron los Reyes Católicos: “Desta manera mandaron los reyes antepasados, [...] abuelos de Vuestra Alteza, llevar todos los indios que se habían traído a Castilla de la isla Española, y los llevaron, sino que después, por coger oro, murieron” (MTF 56).

Como en el “Memorial de remedios para las Indias” de 1518, Las Casas propone en 1519 que después de la pacificación venga el rescate leonino de oro y perlas por baratijas que, según él, los indios codician: “dígasales que trayan oro y otras cosas, y perlas y otras joyas a rescatar, [...] y esto hacerlo han luego, porque son *codiciosos de las cosas de Castilla, en tal que no les den armas ningunas*” (MTF 57). Las Casas está en comunicación con las misiones de Cumaná y en 1519 ya manifiesta su preocupación por la situación de orden público y por la peligrosa práctica de la entrega de armas a los indios en los rescates, lo que nos permite suponer que la “codicia” indígena por las cosas españolas incluía el armamento, y que en el proyecto pacífico se anticipa la resistencia indígena y la realidad conflictiva y bélica de la Tierra Firme.

El plan de colonización de 1519 —como el de 1518— incita al Estado, con la promesa de grandes réditos, a actuar como lo haría un inversionista en una empresa colonial realizada mediante agentes. El rey de estos memoriales no es un soberano biopolítico ni la cabeza de un gobierno, sino un inversor mayoritario y privilegiado en una empresa mixta en la cual la soberanía es, en el mejor de los casos, un subproducto del colonialismo. El rey podía lucrarse del rescate aprovechando la diferencia favorable en el valor de cambio de las baratijas y el oro. Las Casas corrige las cuentas del intercambio leonino del memorial de 1518 para señalar que los 500 ducados invertidos en cascabeles y cuentas redituarian 15.000 castellanos en lugar de los 20.000 inicialmente anticipados. Los argumentos lascasianos viran: de la vida rentable a simplemente las rentas, y de la intervención directa del soberano a la promoción de actores pri-

vados para la colonización. Entre los incentivos menciona de nuevo la reducción de impuestos a la extracción de oro (del quinto a un quinceavo por veinte años) y al rescate (del quinto al décimo), así como la apertura de créditos de fomento para financiar a quienes no tuvieran con que comprar las baratijas del intercambio. El impuesto al rescate para los colonos-deudores del rey sería el de un sexto en lugar de un décimo. Si un español tuviera ganancias de 10.000 maravedís, pagaría 1.000 si se autofinanciara; y 1.666,66 si fuera beneficiario de un crédito de fomento. Notemos que desde el punto de vista práctico, el rey se estaría lucrando del préstamo, lo cual se aproxima a la usura (salvo por la ausencia de plazo). Las Casas disimula los réditos del préstamo bajo el expediente tributario.¹⁴

La preocupación central del “Memorial de remedios para Tierra Firme” es la de motivar a labriegos españoles para que se conviertan en colonos, como en el pregón que promete una nueva vida en un dorado de oportunidades en las *off-world colonies* de *Blade Runner* (1984). Además de los préstamos y bajos impuestos por el rescate y la extracción de oro, Las Casas contempla ofrecimientos de tierra a los cristianos que fueran a “labrar y sembrar” (MTF 57). Por último, solicita que se honre a los colonos con la orden de la Espuela de Oro y “que Vuestra Alteza les haga merçed de [...] haver una bulla del papa, para aquellos que murieren allá contritos y satisfechos, sean absueltos a culpa y a pena” (58).¹⁵ El asunto nobiliario, tan poco moderno, propuesto como estímulo para la colonización y el perdón por bula papal son síntomas del principio del colapso de la biopolítica colonial; representan una suerte de retracción o acaso el momento en el que la biopolítica colonial pone sus cartas sobre la mesa y se revela más colonial que biopolítica, más preocupada por

14 “que Vuestra Alteza les haga merçed de prestalles cinco mill maravedís de resgate [...] y que se lo paguen [...] del primero oro que hobieren, y de todo lo que con aquellos cinco mill maravedís de rescate rescataren, den a Vuestra Alteza de seis partes una, porque les hace merçed de se los pretar [...] y Vuestra Alteza tornará a cobrar lo que les da y demás gana la sexta parte del oro y perlas que aquellos ganaren” (MTF 57).

15 La Caballería de la Espuela Dorada es una institución caballeresca española que “no debe confundirse [...], con la Cruz de la Espuela Dorada o de la Espuela de Oro, condecoración pontificia conferida por Roma”; eran ordenados caballeros de la Espuela Dorada los hidalgos que prestaban servicios extraordinarios y distinguidos al rey y que contribuían a la propagación de la fe (Lira Montt 90-96).

la colonización que por *hacer vivir*. Alguna vez, un líder indígena en Quintana Roo nos dijo refiriéndose al turismo ecológico, que lo verdaderamente ecológico era no ir a perturbar los ecosistemas. Que si alguien quería salvar a las tortugas, lo que debía hacer era comprar una bonita foto, colgarla en su sala y quedarse en su casa. Todo en el proyecto de Las Casas —proyecto que viene de la hecatombe de las Antillas— parece voluntariamente ignorante de las implicaciones que el colonialismo tenía y estaba teniendo para la vida de las comunidades indígenas. Las Casas supone que el remedio a los males del colonialismo es más colonialismo: más colonos y rescate, fortalezas defensivas, más minería y hasta la creación de una alhóndiga o almacén de comercio del rey en cada villa para recoger de los colonos el oro y las ganancias coloniales (58). Finalmente, este colonialismo “benigno” llega al tema de la tributación indígena y de manera similar a lo dicho en el memorial de 1518, afirma que después de la pacificación vendría el impuesto en oro:

Después que ya estén seguros [los indios], así como dende un año y más, dígameles de parte de Vuestra Alteza cómo *son obligados a servirle con cierto tributo*. E imponérseles ha que den cada año, cada hombre casado dellos con su mujer e hijos, çierto oro o perlas o otras joyas, aunque sea poco, y el tiempo andando podrán dar más, hasta que lleguen a un castellano o dos, más o menos. (MTF 58)

El proyecto pneumopolítico también daría ganancias, solo que espirituales y antropomórficas. El rey crearía “obispados [de] cien leguas de tierra” o “de fortaleza a fortaleza”. Cada obispo tendría autoridad sobre el capitán del pueblo-fortaleza “en lo que tocara a los indios”. Los obispos deberían ser dominicos o franciscanos con vocación de servicio y no estar motivados por las rentas: “como los de la primitiva iglesia, que anden descalzos y a pie [...] y que cada día [...] se ofrezcan al martirio” por salvar “aquellas sus ovejas”. Los obispos se encargarían de mantener a la gente reducida para su conversión¹⁶ y así tendría “su Alteza segura sus rentas, [...] tantas

16 Pide que los generales de las Órdenes de San Francisco y Santo Domingo manden frailes a Tierra Firme, “porque ellos y los obispos son los que han de asegurar los indios y atraerlos al servicio de Dios y de vuestra Alteza”, a diferencia de los soldados, “que los matan y escandalizan” (MTF 59).

que sea admiración” (MTF 59). Uno siempre puede apostar sobre seguro que todo plan lascasiano termina tarde o temprano en las rentas: aquí los obispos salvarían almas y, mediante la reducción religiosa, asegurarían las rentas del rey, lo cual no es cosa menor, especialmente considerando que los obispos de Tierra Firme serían baratos: se les podría dar solamente sus ornamentos y “desde las islas proveelles cada año de algún cazabi y algunos tocinos, [...] hasta que en la tierra se descubra qué comer” (59).

Según Las Casas, nombrando a los frailes como obispos y a los capitanes de los pueblos-fortaleza, el rey se podría ahorrar millones en costes y sueldos. Pero como el proyecto aún implica un gasto (o mejor, una inversión pública), Las Casas piensa en un sistema de financiación y obtención de dineros para que el rey “al presente no los ponga”: que el rey pida prestado a los que “allá están” (una forma elíptica de decir conquistadores y traficantes de oro, perlas y seres humanos) para remediar la tierra, dado que ellos “han sido la causa” de su ruina y que a cambio, les de “algunas [...] exenciones y mercedes” y licencias de coger oro “más barato”, y que se les pague el préstamo de lo que “a Vuestra Alteza pertenesçiere” (MTF 59-60). El clérigo entiende bien que los negocios con traficantes e incluso con los encomenderos de La Española son legalmente marginales, así que sugiere que el rey pida una “compusición” del papa para legalizar lo mal habido con tal de que financien el remedio de la colonia lascasiana. Y para motivar más aún a los traficantes y encomenderos que desolaron La Española a ser prestamistas del Estado y financiar la colonización de Tierra Firme, Las Casas sugiere que el rey les dé licencias para “que puedan tener y llevar hasta quinze esclavos negros”. Con este incentivo, los de las islas —necesitados de mano de obra— estarían dispuestos a prestar al rey “mil y dos mil [quinientos] castellanos” (60). Las licencias de importación de esclavos otorgadas *quid pro quo* por préstamos al rey, financiarían la colonización “pacífica” de Tierra Firme. Leyendo a este Las Casas, uno ve cómo la realidad metamorfosea la utopía biopolítica y la enfrenta a su gramática colonial necropolítica, incluso aquí, al final del memorial, cuando al proponer por quinta vez en tres años la esclavitud de los negros, Las Casas de pronto recuerda a los indígenas esclavizados llevados a las islas desde Tierra Firme y conmina al rey a mandar dos carabelas para recogerlos y liberarlos.

El obispo Juan Rodríguez de Fonseca —quien se oponía a los proyectos de Las Casas— movilizó al Consejo de Indias y se opuso al plan del “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519). Las Casas intrigaba con los flamencos y cortejaba la buena disposición del Gran Canciller Gattinara, pero el asunto lascasiano no era prioritario para la Corona. Gracias a los tejemanejes de Fonseca, se rechazaron la mayoría y los más importantes remedios del plan de colonización. En el borde del documento, con grafía del secretario de Indias Francisco de Cobos (que identificó Giménez Fernández), aparecen una serie de anotaciones marginales con trazo enérgico, que representan lo resuelto en las deliberaciones secretas del Consejo (*Bartolomé* 2:699-702). Esas anotaciones consistieron básicamente en la palabra “No”, repetida en el margen de los remedios sobre la financiación, la organización de alhóndigas reales, los pueblos independientes de indios bajo el poder pastoral de los obispos, el poder protector de estos últimos, la mengua de las quitaciones o sueldos de los oficiales de Tierra Firme y la financiación de las villas a cambio de capitanías: No, No, No, No, No, No y ¡No!... Las Casas entendió el mensaje y concibió un nuevo plan de colonización en compañía de Diego Colón, que a mediados de 1519 trataba de reciclar los restos de su influencia y poder ante la corte flamenca (cap. V §5). Con esta asociación entre Las Casas y Colón, se juntaron el hambre y las ganas de comer.

3. Los riquísimos ostiales

“La isla de Cubagua [...] aunque es estéril y pequeña, sin recurso de río ni de fuente, sin árbol y sin rama para leña, sino cardos y espinas solamente, sus faltas enmendó naturaleza con una próspera riqueza. Pues sembró por placeres principales, que están a sus riberas adyacentes, gran copia de riquísimos ostiales de donde se sacan perlas excelentes”.

(Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, Elegía XIII, canto 1)

Las primeras perlas de la costa, que más tarde se llamaría “de Las Perlas” fueron obtenidas por Cristóbal Colón en su tercer viaje a la isla Trinidad y más tarde en el grupo insular margariteño. Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa, luego de su accidentado periplo por la costa norte de Tierra Firme desde Venezuela hasta el Darién, Jamaica y La Española, llevaron a España muestras importantes de perlas y otras riquezas que excitaron la codicia y otras expediciones. El éxito de Bastidas prometía un tesoro perlífero y también “un vivero inagotable de indígenas” para reemplazar a los muertos en La Española (Deive, *La Española* 111-12). El codicioso rey Fernando, interesado en Las Perlas desde 1500, quiso hacer allí una torre para asegurar el área y propuso un asentamiento en la isla de Cubagua, donde estaba uno de los más ricos bancos; pero esas ideas fueron rechazadas por inseguras. Cubagua o “Cuagua” (lugar de los cangrejos), como era conocida por los habitantes de las islas adyacentes,¹⁷ era una isla “estéril y pequeña / sin recurso de río ni de fuente, / sin árbol y sin rama para leña”, como escribió Juan de Castellanos (141). No era una isla habitable, pues, como dice el poeta, carecía de agua y otros recursos, por lo que no era apta para una fundación. El aislamiento insular, además, la exponía a ataques desde Tierra Firme y otras islas. En la época precolombina, Cubagua era visitada por grupos recolectores que aprovechaban la nutritiva carne de los moluscos y el valor ornamental de las perlas. Con la llegada de los conquistadores y mercaderes europeos, las madreperlas de Cubagua, Margarita y otras islas fueron vistas como un recurso apropiable mediante el comercio y la extracción. Aunque inicialmente las mejores perlas y pescadores provenían de la isla Margarita, durante la segunda década de siglo XVI los españoles moverían el centro de operaciones de recolección de perlas a Cubagua.

Las noticias iniciales de los bancos dieron lugar a cuatro expediciones antes de 1500 y, entre 1500 y 1501, a otras cinco particulares y una de la Corona, con resultados desiguales que convencieron a los mercaderes de Sevilla de que esta no era una

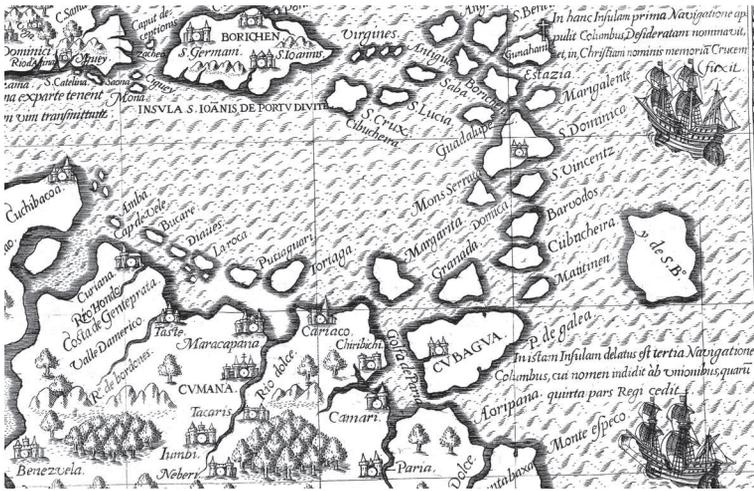
17 *Cubagua* o *Cuagua* (*kúawa*), vocablo caribe “Cumanagoto, Guaiqueri, Chaima (*Chotomaimu*) que se traduce por ‘Lugar de los Cangrejos’. Esta voz se deriva de ‘Cúa’: cangrejo; y ‘Guá’ o ‘Wa’: sitio, lugar” (Ayala Lafée 58).

empresa rentable.¹⁸ La política tributaria no ayudó a impulsar el negocio perlífero, porque el quinto establecido en 1498 fue subido al cuarto en 1503, haciendo demasiado oneroso el negocio para los armadores sevillanos (Otte, *Las perlas* 100-01).¹⁹ Para hacer más atractiva la operación se permitió en 1503 la captura de indios caribes, pero el tráfico de las perlas no prosperaría hasta la segunda década del siglo XVI. Como señala Enrique Otte, la abolición del sistema de mercaderismo estatal el 15 de febrero de 1504 convirtió a Santo Domingo en el centro de las operaciones económicas de las Indias y desestimuló la conquista de Las Perlas (*Las perlas* 96, 101). Ante el fracaso de la política de conquista de la Corona, la costa de Las Perlas “hubo de ser integrada mediante el método tradicional de la expansión del mundo Atlántico: el rescate” (98). La primera exploración sistemática de la costa se hizo entre 1505 y 1508 y fue llevada a cabo por Rodrigo de Bastidas (quien ya había reconocido la Costa de Las Perlas en 1501) y algunos empresarios de La Española por intermedio de Cristóbal Serrano, quien se dedicó al rescate sin pensar en fortalezas o en un establecimiento permanente. La operación dominicana incorporó la costa mediante el comercio y la captura de esclavos, pero fue solo a raíz de la crisis demográfica en las Antillas que se dio un definitivo impulso a las expediciones esclavistas de las “islas comarcanas inútiles”, avanzando de manera más intensa sobre las Bahamas para la captura de esclavos, e intensificando el rescate de perlas en el grupo insular margariteño y la costa norte venezolana (cap. I §2 y §4) (Mapa 5).

Esta costa e islas recibieron un trato preferencial y ciertas excepciones respecto del tráfico esclavista. El interés en el negocio perlífero hizo útiles estas islas distinguiéndolas de las “inútiles” al norte y, por lo menos por un tiempo, esa exclusión significó que el tráfico

18 La primera expedición fue la de Peralonso Niño y Cristóbal Guerra, organizada en nombre de la Corona y en la que rescataron perlas en Cumaná y capturaron “esclavos” (1501). La segunda fue la de Rodrigo de Bastidas. Ambas obtuvieron ganancias (Otte, *Las perlas* 100, 102).

19 En la breve reseña histórica que sigue citamos y nos hemos servido del trabajo imprescindible de Enrique Otte sobre Las Perlas y el tráfico (*Las perlas del Caribe* 158-91), acudiendo también a la *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas y a ciertas precisiones hechas por Deive (*La Española* 213-15).



Mapa 5. Detalle de la costa de Las Perlas, en Theodor de Bry, *Americae pars quarta*, 1594. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University.

humano estaba prohibido allí. Por supuesto que tratar de limitar un proceso de acumulación originaria colonial es como intentar organizar un saqueo. Entre 1512 y 1514 se realizan una serie de armadas desde Santo Domingo en asociación con armadores y oficiales en Sevilla, con el objetivo doble de capturar caribes y rescatar perlas, a lo cual acceden los oidores. En diciembre de 1512, el rey permite la pesca y rescate de perlas a todos los vecinos y pobladores de las islas y “se organiza la fiscalización administrativa mediante instrucciones, y económica, mediante [...] veedores de las armadas”. El oidor Lucas Vázquez de Ayllón —un oficial encomendero cuyo nombre aparece cada vez que leemos sobre una empresa horrible— fue uno de los mayores promotores e inversionistas en las empresas esclavistas del Caribe. No fue una excepción: todos participaban en el tráfico de vida: oidores y oficiales-encomenderos invertían en ese negocio entremezclando su condición de empresarios particulares y de agentes de la Corona. Las expediciones esclavistas se extendieron a las islas de los Gigantes (Curazao, Bonaire y Aruba), declaradas inútiles entre 1512 y 1514 (Otte, *Las perlas* 105-15, 117; véase también

Deive, *La Española* 98-100, 104). En agosto de 1514 se organizó la famosa armada de Gómez de Ribera, que fue a la “Provincia de Portugal” en Tierra Firme, donde rescataron perlas y cautivaron a varios indígenas, incluyendo al cacique guataio Alonso, lo que según Las Casas provocó una profunda animadversión contra los españoles y el desastre de la primera misión dominica allí (*HI* 3:128-31).

Desde 1513, los dominicos se habían comprometido con el rey Fernando al establecimiento de misiones en Tierra Firme, habían conseguido autorización para enviar misioneros evangelizadores y pedido al rey la prohibición de las armadas y entradas no autorizadas a Tierra Firme, a lo cual el rey accedió mediante cédulas del 2 y 10 de junio de 1513. Fray Pedro de Córdoba envió a dos frailes, Juan Garcés y Francisco de Córdoba, “que se convertirían en los primeros mártires del continente sudamericano”; estos llegaron a Tierra Firme en la primavera de 1514 y “fueron muertos en enero de 1515” por caribes o arahuacos en represalia por el mencionado secuestro del cacique Alonso a manos de Ribera (Otte, *Las perlas* 122-26; ver también Deive, *La Española* 120-21; y Las Casas, *HI* 3:128-31). En febrero de 1515 la Audiencia de Santo Domingo envió a Francisco Vallejo para investigar la muerte de los frailes y a una armada de rescate. Vallejo concluyó que los frailes irresponsablemente se habían adentrado en tierras de caníbales y habían sido asesinados por estos, lo cual justificaba la guerra y la captura de esclavos. Al mismo tiempo, en el verano de ese año, los dominicos organizaban una gran expedición misional dirigida por fray Pedro de Córdoba, con participación de franciscanos, que llegó a Las Perlas en octubre. Los dominicos se instalaron en Santa Fe de Chichiriviche y los franciscanos en Cumaná (Otte, *Las perlas* 120-29; Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:684).

A partir de 1515, la costa de Las Perlas fue objeto de una incesante e intensa operación de armadas de rescate de esclavos, sal y animales exóticos y perlas. Aunque las dimensiones de las operaciones esclavistas no son conocidas, se sabe de las protestas de los dominicos y de algunas restricciones ineficaces al tráfico humano impuestas por la Consulta de Santo Domingo.²⁰ Fray Pedro pro-

20 La Consulta de Santo Domingo era una junta de aproximadamente diez personas compuesta por los jueces de apelación y oficiales del rey, que tomaban decisiones en asuntos específicos cuando otra autoridad los consultaba.

testó contra el pago a los indígenas con armas y vino y la Consulta lo prohibió so pena de muerte; pero ninguna orden se cumplía. El Estado no ejercía jurisdicción efectiva en territorios que estaban sujetos a la acumulación originaria colonial, que es un proceso que crea, suspende y deroga sus propias reglas conforme a los dictados del despojo y la rapiña.

Los dominicos llegaron a la conclusión de que la solución para el problema era la prohibición absoluta de las armadas de rescate, lo cual pidieron. La veda fue ordenada por Adriano y Cisneros el 3 de septiembre de 1516.²¹ Asimismo, el rey les ordenó a los comisarios jerónimos proveer los medios que necesitaban los misioneros y enviar un representante de la Corona a la costa para ocuparse de todos los rescates; una orden que era imposible de llevar a cabo en una zona de más de 1000 kilómetros lineales de Cumaná a Maracaibo y según Otte, “inconsecuente con los principios del ‘humanismo cristiano’ al no excluir expresamente el rescate de vidas humanas” (*Las perlas* 129-32). Esta contradicción que ve Otte no lo era para el colonialismo. La rapiña no piensa en las contradicciones humanitarias del despojo, mientras el humanitarismo se funda siempre en una carrera remedial de las violencias de este. Esta es una contradicción funcional, como la de dos engranajes que se encuentran girando en sentido contrario para mover la máquina.

La prohibición de armadas privadas de rescate fue expedida mientras se organizaba la primera ranchería de Cubagua y fue se-

21 Las Casas quería que el Estado interviniera en la explotación perlífera, tan mortífera como la del oro en las minas de La Española. Los buzos indios, esclavizados y sometidos a condiciones extremas, trabajaban jornadas interminables en el mar, atados a flotadores rudimentarios. Su alimentación era escasa, su salud precaria y su mortalidad altísima, lo que impulsaba a los traficantes a realizar frecuentes entradas para capturar nuevos esclavos (Lavallé 91). En el ya analizado “Memorial acerca del gobierno” de 1517, Las Casas y Montesinos, que estaban en comunicación con Córdoba, se habían hecho eco de las propuestas que venían de Maracapana pidiendo un “fato” o representante del rey que controlara el negocio de las perlas y una suerte de estatización del tráfico (MGI dlxvii; cap. V §3). El 3 de septiembre de 1516 una real disposición ordenó que nadie pasara “a la Costa de las Perlas de Tierra Firme donde los dominicos estaban predicando, porque era su expreso deseo tratar de convertir a los indios antes de que tuvieran contacto con los españoles” (Hanke, *La lucha* 164).

Perlarum infula ob vnionum copiam sic dicta. XII.



Ilustración 18. Pesca y tráfico de perlas en Cubagua, en Theodor de Bry, *Americae pars quarta*, 1594. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University.

guida de varias expediciones a la isla de La Trinidad y a la de Los Gigantes (Ilustración 18). Entretanto, los dominicos exigían a los comisarios jerónimos los recursos y provisiones de apoyo a las misiones que el rey había mandado, incluyendo armas como piezas de artillería para defenderse de los indios antropófagos. Los jerónimos respondieron —después de una probanza— con una orden de veda de las armadas y el tráfico humano y les concedieron a los frailes dominicos los mantenimientos pedidos, excepto el armamento. La prohibición de la trata fue temporal y llena de vacilaciones y consultas de los jerónimos a Cisneros respecto a las medidas que debían tomarse para Las Perlas. El cardenal, que estaba enfermo y dudaba de su propia reforma, les encomendó a los comisarios que resolvieran ellos mismos el asunto del rescate. Toda esta in-

definición indirectamente permitió el restablecimiento de esas actividades, especialmente después de la llegada del juez Alonso de Zuazo y de la muerte de Cisneros. La hecatombe demográfica en La Española, la presión de la falta de mano de obra y el activismo de los esclavistas produjeron la decisión fáctica de lo indecيدido: una suerte de carta blanca tácita a los rescates de seres humanos y de perlas (además de algunas licencias ilegales y secretas). Zuazo mismo participó como inversionista en esas armadas. De nuevo, los procesos de acumulación originaria colonial permean todo y a todos. Hasta el propio fray Pedro de Córdoba —el líder del partido de la libertad— participó en una empresa de pacificación de tribus dirigidas por el traficante de perlas y de indios, genocida de lucayos, Jácome de Castellón. Los jerónimos, como hemos dicho, no resolvían nada y cuando resolvieron, resolvieron abstenerse de resolver, y llevaron la petición de los vecinos sobre la reanudación del tráfico al rey, recomendándola, sin comprometerse. Una vez que se fueron los jerónimos en 1519, los armadores y comerciantes de La Española, con el beneplácito y participación de Zuazo, declararon fracasada la evangelización pacífica de la costa de Las Perlas y organizaron una flota de ocho carabelas y ciento ochenta marineros para rescatar perlas y capturar esclavos. Se justificaron cínicamente en la cédula de veda del tráfico de 1516, argumentando que no prohibía explícitamente el rescate de esclavos fuera de las misiones venezolanas ni la guerra contra los caribes, lo que en principio permitía operaciones fuera de la zona de evangelización que iba desde Cariaco hasta la punta de Coquivacoa. Rodrigo de Bastidas y los vecinos atosigaron con peticiones y requerimientos a Zuazo y amenazaron con hacerlo responsable de sus pérdidas y las del erario de no autorizar la armada. Zuazo, que quería autorizarla pese a que no se encontraba en ejercicio de sus funciones desde el 16 de agosto de 1518, lo hizo el 20 de junio de 1519, excluyendo las zonas designadas para misiones. Como era de prever, la armada asoló toda la “costa venezolana desde el golfo de Paria hasta Unare”, una zona de aproximadamente 600 kilómetros de costa (Otte, *Las perlas* 134-48).

El nuevo gobernador de La Española, Rodrigo de Figueroa, adelantó en 1519 una investigación sobre la costa y sus habitantes. Esa pesquisa reveló la precariedad de las misiones y la exis-

tencia de cuatro tribus arahuacas y cuatro caribes “viviendo lado a lado”. Figueroa elaboró entonces un gran plan de pacificación de los indios y de reorganización del rescate bajo vigilancia de un juez. Ese plan apenas disimulaba las intenciones de la élite de La Española de tomar el control de la zona y del comercio. Además, designó como caribes a cuatro tribus de la costa de Paria, todo el interior de Venezuela y todas las islas no pobladas por cristianos, salvo Barbados, Trinidad, las islas Lucayas, las Gigantes y la Margarita; y como arahuacos o guatianos a todos los indios de la región costera desde la punta de la Boca del Drago hasta el río Unare, y desde Coquivacoa hasta Darién. Después de algún tira y afloja con los armadores, Figueroa logró imponer a su criado Antonio Flores como alcalde mayor de Cubagua y juez territorial de Venezuela. La pesquisa designaba amplísimas zonas como de indios pacíficos y amigos, y la política de Figueroa parecía seguir el modelo de buen trato. Según Enrique Otte, Figueroa y los tratantes llegaron a la conclusión de que un establecimiento en Cubagua era imposible en un estado permanente de hostilidad con los indios de las zonas contiguas, especialmente los de Tierra Firme. Flores fue instruido para conseguir la paz con los guatianos y aumentar el rescate de perlas y de caribes y controlar ciertas prácticas peligrosas como la entrega de vino a los indios (*Las perlas* 165-69). En cierto sentido, la operación colonial parece tornarse lascasiana, por lo menos en lo que respecta al imperativo del buen trato y su conveniencia para las rentas. Flores logró una paz con los indios de la costa para asegurarse el suministro de leña, mantenimientos y agua desde el río Cumaná (Manzanares). También organizó su centro de operaciones en Cubagua, se involucró rápidamente en el negocio de la trata y la pesca de perlas con esclavos e indios lucayos traídos de La Española; y en su condición doble de negociante y funcionario, manejó los territorios como si fueran su señorío y negocio particular, entrando en conflicto con los armadores y competidores, con colonos influyentes en La Española y hasta con sus aliados indígenas de Margarita. Cuando los tres oidores de La Española que habían sido suspendidos —Vázquez de Ayllón, Ortiz de Matienzo y Marcelo de Villalobos— fueron reestablecidos en sus cargos en agosto de 1520, inmediatamente pidieron el juicio de residencia de Flores, lo que ensoberbeció aún más al alcalde, sin que Rodrigo de Figue-

roa pusiera límites a su protegido y subordinado. Antonio Flores trató duramente a los españoles, imponiéndoles multas y castigos, y reprimió a los indios culpables de hostilidades contra los españoles. Hizo prisionero y ejecutó al cacique Melchor de Cariaco, supuestamente responsable de una rebelión a comienzos de 1520, y aperreó públicamente a un muchacho indígena acusado de matar a un español. Flores, luego le quitó la mitad de la cabeza al joven con un tiro de lombarda.

Los dominicos habían establecido relaciones amistosas con los tagares de las zonas de Santa Fe y Maracapana y hecho de ellos buenos agricultores. Sin embargo, los rescatadores asolaban constantemente a estos pueblos entorpeciendo la labor misional. Por ejemplo, el rescatador Antonio de Hojeda, residente de Cubagua, tras ser recibido por los dominicos de Santa Fe, decidió indagar la práctica del canibalismo entre los indígenas de la zona, con el fin de justificar la captura de esclavos. Al no encontrar noticias de caníbales allí, se trasladó a Maracapana, y “fingió el Hojeda y su compañía que venían a rescatar o comprar maíz [...] de los tagares”. Cuando éstos trajeron el maíz, fueron atacados, muertos y capturados por Hojeda y sus hombres mientras descansaban (*HI* 3:569-72). La captura de aproximadamente treinta y cinco tagares por Hojeda desembocaría en una significativa revuelta indígena en septiembre de 1520 que frustraría los ensueños coloniales de Las Casas.²²

Al menos cuatro caciques, entre quienes se contaban Maragüey y su hermano, Gil González, y Diego de Maracapana, se confederaron e iniciaron la rebelión. Dos frailes dominicos y nueve personas en el monasterio de Santa Fe fueron muertos por el cacique Maragüey. Los insurrectos también atacaron a Hojeda y su grupo, del cual sobrevivieron solo dos hombres. Adicionalmente, los insurrectos mataron a “varios capitanes de armada y 40 españoles” que llegaron a la costa a rescatar. La misión franciscana fue incendiada y la rebelión se extendió. Los sublevados, además, atacaron a varias armadas de rescate y mataron a un reconocido traficante. Mientras Flores esperaba refuerzos de La Española, los indios de Cumaná

22 Las Casas relata esta provocación por parte de Antonio Hojeda, pero lo confunde con Alonso (*HI* 3:570-72). Véase también Deive (*La Española* 213-16).

cortaron el suministro de agua a Cubagua y envenenaron las fuentes en Margarita. La ranchería de Cubagua tuvo entonces que ser evacuada, incluyendo a los frailes franciscanos. Flores obligó a españoles e indígenas a abandonar la ranchería y regresó a La Española, donde lo esperaba la prisión.

Para 1519, el tráfico de personas y perlas había permeado todas las relaciones sociales, generado una serie de alianzas y antagonismos entre los indígenas, y entre estos y los españoles, y alimentado continuos conflictos entre los traficantes, y entre estos y el alcalde de Cubagua (él mismo traficante). Además, el rescate había desmoralizado a los misioneros; los franciscanos favorecían el tráfico humano y los dominicos, por primera vez, vacilaban sobre este punto luego de haber liderado la causa de la libertad en el Nuevo Mundo. Este era el trasfondo americano de las negociaciones y planes de Bartolomé de las Casas con la Corona para colonizar pacíficamente Las Perlas y Tierra Firme. El clérigo planeaba para un mundo que no existía ya desde hacía por lo menos una década. El 19 de mayo de 1520, obtendría sus capitulaciones para una refundación del cristianismo y de la colonia en medio de la babilonia perlífera.

4. Pactos fáusticos para Tierra Firme

A mediados de 1519, con su “Memorial de remedios para Tierra Firme” salpicado de elocuentes noes en las márgenes, Las Casas se asocia con Diego Colón. El clérigo consigue que el pichón de Almirante proponga él mismo al rey los remedios para Tierra Firme, ofreciéndose, como buen súbdito, a costear y llevar a cabo “la conservación de las gentes de las Indias” y a ayudar a la negociación de Las Casas con la Corona para llevar a cabo los remedios (léase, la colonización) (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:707). Colón no ofrece propiamente costear, sino financiar, debiendo la Corona reembolsar sus gastos tomando esos dineros de las fundiciones y utilidades. Los nuevos remedios son un renovado distanciamiento del proyecto biopolítico lascasiano de recuperación de la población indígena de La Española y otras islas de 1516.

Como dijimos, a partir de 1519, el clérigo pierde cualquier esperanza de remedio de las colonias insulares; deja atrás el desas-

tre de las Antillas y se encamina —sin saberlo— a otro en Tierra Firme. En contubernio con Diego Colón, a mediados de junio de 1519 reciclará el modelo de pacificación “pacífica” y evangelización con rescate y tributo, ofreciendo además el mantenimiento de las misiones y la construcción de diez pueblos seguros para los españoles en una década. El consorcio Colón-Las Casas pidió una serie de medidas y contraprestaciones como la consecución de bulas de absolución para los que murieran en la empresa, la liberación de los esclavos llevados de Tierra Firme a las islas, la proscripción de la encomienda, el pago en dos años a Diego de 20.000 ducados por los gastos de la empresa pagaderos de las fundiciones de La Española, y que se le pagaran los demás gastos de las rentas reales en Tierra Firme. Colón quería cobrarse también las obligaciones que según él la Corona le debía y quedar exento de impuestos de comercio y aduanas. Como todo proyecto de colonización, lascasiano o no, este contemplaba los rescates con los indios y licencias de importación de mano de obra esclava para Colón y los colonos: “Y pues no se [h]an de constreñir ni forçar los yndios a ninguna cosa, *V. M. me mande dar licencia para que pueda llevar a mi costa cada tres años treynta esclavos negros para poner en todos los trabajos que se ofrecieren*” y para los colonos, “que se puedan llevar *hasta quinientos esclavos negros los cuales yo reparta*” (Giménez Fernández *Bartolomé 2:710-11*). Colón quería asimismo tener el poder de controlar a los armadores y traficantes, nombrar a los oficiales de gobierno y justicia y, respecto a su jurisdicción, darle un golpe a los conquistadores Pedrarias Dávila y Lope de Sosa con la abolición de las gobernaciones del Darién y Castilla del Oro (en la costa colombiana) (707-14). Desde 1517, Las Casas estaba tratando de impulsar una empresa de colonización y pacificación “pacífica” y, como hemos venido diciendo, esa era una empresa paradójica e imposible. La sociedad con Colón representaba la firma de un pacto fáustico que este temprano Las Casas había hecho al pasar del proyecto cuestionable pero biopolítico de salvar la vida de los indios al plan de salvar el reino ultramarino.

El proyecto colombolascasiano no fue aprobado. Colón proveyó al partido fonsequista en el Consejo de Indias de la razón para que desestimaran sus demandas: Diego pretendía la gobernación perpetua (objeto del litigio que tenía pendiente con el rey):

[el] Almirante [...] pretendía, y *con justa razón y justicia*, en todas estas Indias extenderse las mercedes que por sus privilegios le habían hecho los Reyes [...] y que el Rey] le concediese la *gobernación perpetua* de toda la tierra donde hiciese las fortalezas. [...] El clérigo les dijo [a Diego y a Hernando Colón] que tuviesen por cierto que el Rey no lo admitiría, como quiera que el obispo de Burgos había de intervenir con los demás para este Consejo: y así fue, que dada la petición por parte del Almirante, llegado a aquel punto no curaron della. (*HI* 3:563)

Giménez Fernández opina que la participación de Colón habría frustrado un “plan que podía haber acabado con los horrores del gobierno de Pedrarias en el Norte y de los tratantes de esclavos en el sur de la costa de la Tierra Firme” (*Bartolomé* 2:714). Con el enorme respeto que se merece un profesor a quien nosotros y varias generaciones de investigadores debemos tanto, creemos que en este punto Giménez Fernández leyó a Las Casas “con tanta afición y gusto” que “del poco dormir y del mucho leer” perdió el sano escepticismo respecto de “la fantasía de todo aquello que leía”. Con o sin Colón, todos estos planes estaban destinados a estrellarse con dos realidades: la del extractivismo violento de la acumulación originaria y la del propio colonialismo de Las Casas, que aunque vestido de seda seguía siendo colonialismo. El plan colombolasca-siano pretendía la sujeción y tributo de los pueblos indígenas, la usurpación de tierras y la conversión y el trabajo de esclavos negros, mientras trataba de restituir en sus privilegios y derechos no a los indios, sino a un señorito inútil cuya utópica idea del futuro era ganarle un pleito al rey.

Las Casas no abandonó su plan de colonización pacífica de Tierra firme. Se desvinculó de los impopulares hermanos Colón y se dedicó a buscar financiación para el proyecto y a superar el obstáculo del partido fonsequista en el Consejo de Indias. Como el asunto de la financiación seguía siendo el mayor escollo de su plan, Las Casas decidió buscar socios y conseguir cincuenta amigos buenos y honestos (¿quién tiene tantos?) que aportaran los 10.000 ducados que costaba el proyecto, cada uno 200, con los que compraría bastimentos, dos carabelas y —por supuesto— las baratijas para el rescate. Luego se dedicó a cortejar al Consejo de Indias y a los asesores y cercanos al rey, consiguiendo que este, aconsejado por el gran canciller, nombrase algunos consejeros afectos al plan lascasia-

no (*HI* 2:479-510). Las Casas contaba además con el apoyo de las misiones franciscanas y dominicas en Tierra Firme.

Así, en agosto de 1519, Las Casas nuevamente intenta hacer aprobar en el Consejo su tercera propuesta de colonización. Este plan —cuyo original perdido ha sido reconstruido por Giménez Fernández (*Bartolomé* 2:727-30)— solicitaba al rey la concesión en monopolio de mil leguas de la costa norte de Tierra Firme desde las cercanías con Yucatán hasta el cabo de La Vela, pasando por el golfo de Urabá (cerca de 5.500 kilómetros). Las Casas se comprometía a *pacificar pacíficamente* en los dos primeros años a por lo menos veinte mil indios, que quedarían “allanados e seguros e sujetos e obedientes a la Corona Real” (un poco más de veintisiete indios “allanados” por día). Ofrecía a la Corona, además, rentas extraordinarias: 50.000 ducados anuales entre el tercer y quinto año, 100.000 a partir del sexto y 200.000 a partir del décimo. Además, exploraría tierras y ríos en busca de oro y minas y, en diez años, fundaría diez pueblos de cristianos de cincuenta vecinos cada uno. Las Casas quería escoger él mismo a los colonos y a los frailes, y pedía licencia para el rescate de perlas pagando el quinto; solicitaba la doceava parte de las rentas reales por encima de 30.000 ducados en el tercer año y, de allí en adelante, la doceava parte de las rentas que superaran determinadas sumas, que se irían incrementando. El derecho sobre las rentas se dividiría entre Las Casas y los colonos durante la vida de estos y la de cuatro herederos.²³ El plan incluía la declaración de la libertad de los indios y —cómo no— licencias para que los vecinos llevaran tres esclavos negros y siete más, luego de que se pagaran las primeras rentas al rey para un total de quinientos esclavos por cada pueblo de cincuenta vecinos y de cinco mil esclavos en toda la colonia.

Este tercer plan para la colonización de Tierra Firme enfrentó una gran oposición en el Consejo de Indias, donde los fonsequistas marginaron a los consejeros simpatizantes del proyecto de Las

23 Este plan incluía aspectos variados relativos a asuntos como la designación de autoridades coloniales, inspecciones de visitadores, investidura de los colonos como caballeros, derechos de los colonos a tener propiedades tituladas, licencias de minería, asuntos de comercio y mantenimientos, etc. Véase más adelante nuestra discusión de las capitulaciones de Las Casas con Carlos I, del 19 de mayo de 1520 para la colonización de Tierra Firme.

Casas y luego enredaron la cuestión mediante maniobras dilatorias entre julio y agosto de 1519. Más tarde, entre agosto y septiembre, se dio una competencia de ofertas de rentas por la concesión entre Las Casas y el clan fonsequista representado por Gonzalo Fernández de Oviedo y un procurador de La Española llamado Antón Serrano. Tras participar en las conquistas de Pedrarias Dávila, Oviedo presentó un proyecto colonizador para el Darién opuesto al de Las Casas: una conquista tradicional realizada por hidalgos españoles y basada en encomiendas y beneficios para la Corona (Lavallé 94). Las Casas “oyó decir a Gonzalo Fernández de Oviedo que los españoles se ofrecerían a dar mucha más renta al rey en la misma tierra”. Supo que “uno pidió 100 leguas della y que daría 60.000 ducados de renta al rey, dentro del término que el clérigo ofrecía los 30.000; el otro pidió que le diesen otras 100 y que se ofrecía a dar otros” (*HI* 3:513); y viendo que empezaba una suerte de subasta participó en ella:

Desde que vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo, y lo azotaban y abofeteaban y crucificaban, acordé comprarlo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey. [...] Ciertos días antes que esto pasase, fue a Consejo de las Indias el clérigo sobre cierta cosa, y de palabra en palabra, tocándose en lo que Oviedo y los demás prometían de dar, dijo el clérigo al obispo en su cara: “A mi fe, señor, lindamente me habéis vendido el Evangelio, y pues hay quien lo puje, dádselo”. (*HI* 3:510, 522)

El gran canciller intervino en una sesión del Consejo en la que Las Casas se enfrentó a Fonseca. Luego de que el clérigo dejara el recinto, el Consejo —movido por Gattinara— votó a favor de un plan lascasiano de colonización de la Tierra Firme. Después de una demora por algunas acusaciones en su contra elevadas por los fonsequistas y que el clérigo desvirtuó, Las Casas elaboró su cuarto proyecto de colonización a fines de 1519, un poco más modesto respecto de la concesión territorial pedida. Este último proyecto fue sometido a un nuevo debate ante el Consejo Real el 12 de diciembre de 1519, al final del cual, el contradictor de Las Casas, el obispo de Tierra Firme, Juan de Quevedo, se convenció de las razones de la colonización pacífica y apoyó a Las Casas, sumándose a otras importantes voces como la de Adriano. El gran canciller

Gattinara exigió al Consejo de Indias la aprobación del proyecto.²⁴ Este triunfo se tradujo en la firma del “Asiento y capitulación de Bartolomé de las Casas, que hizo con S. M., sobre descubrimiento y población en Tierra Firme, desde la provincia de Paria hasta la de Santa Marta, por la costa del mar” (La Coruña, 19 de mayo de 1520; *CDI* 7: 65-89).

La capitulación seguía con ajustes las propuestas de colonia-lismo, pacificación y fundaciones defensivas que Las Casas había venido haciendo desde su “Memorial de remedios para las Indias” de 1518 y el “Memorial de remedios para Tierra Firme” de 1519 (Castro 83). Ciertamente, lo que finalmente fue acordado con el rey tiene dimensiones más modestas que las de los planes de colonizar 1.000 leguas, hacer diez pueblos fortalezas en la costa con otros en el interior, salpicar de obispos probos y pacificadores la Tierra Firme y efectuar la amorosa conquista política y espiritual de multitudes de indios. Lo que se aprobó —aunque seguía siendo desmesurado— representaba un proyecto de menor envergadura en un territorio costero de 270 leguas mediante la fundación de tres pueblos-fortaleza. La capitulación trató de armonizar los principios del humanitarismo dominico con un popurrí de disímiles intereses y objetivos coloniales: pacificación de indios, evangelización, libertad de los indios, esclavitud de los negros, abundantes rentas reales, inversión privada, fomento del comercio, jurisdicciones especiales, emigración de labriegos, pueblos de españoles, república de indios y, sobre todo, colonización; todo reunido en un solo y mal concebido proyecto, ejecutado de manera errática y desventurada en una expedición cuya historia Lewis Hanke comparó con una tragedia griega.

Mediante la capitulación de enero de 1520, Las Casas se impuso una serie de obligaciones imposibles, pero que convencieron al rey y a sus consejeros de que se podía saquear una tierra ajena con la pretensión de ejercer allí una soberanía plena y bajo pretexto de la evangelización; que ese proceso podía ser dulce y amoroso,

24 Frente al ya emperador Carlos I, en la Coruña, Las Casas defendió su proyecto de colonización pacífica con el apoyo de Adriano y logró que “el 19 de mayo de 1520 el rey y el Consejo decidier[an] ‘que los indios generalmente debían ser libres y tratados como libres, y traídos a la fe por la vía que Cristo dejó establecida’” (Hanke, *La lucha* 172-74; véase también Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:753-70 y Lavallé 93-96).

rendir grandes utilidades garantizadas y conseguir la sujeción política y el vasallaje de los indios al tiempo que se fundaban una serie de villas propiamente coloniales donde labriegos españoles podrían formar una idílica sociedad agraria mientras comerciaban en perlas y oro y hacían minería. Las Casas recibió la concesión de toda la costa venezolana “desde la provincia de Paria inclusive, hasta la provincia de Santa Marta exclusive”, que correspondía a unas 270 leguas (*CDI* 7:65).

La capitulación ofreció a los participantes-inversionistas, entre otras cosas, posiciones militares y administrativas, el privilegio de descubrir y poblar territorios no descubiertos en el Atlántico y el Pacífico por diez años, señoríos con fortalezas y títulos y beneficios hereditarios, participación en las rentas reales y exenciones tributarias (*CDI* 7:66-84).²⁵

Las Casas se comprometía a pacificar en un período de dos años a los indígenas y aseguraba al menos “diez mil indios allanados, seguros, tributarios é sujetos é obedientes á la Corona Real”, sin “costas ni gastos” para el rey (*CDI* 7:66). Todo hecho “beninamente é con mansedumbre”. A partir del tercer año, la colonia rentaría 15.000 ducados anuales, doblados a partir del sexto año, y del décimo en adelante “sesenta mil ducados de renta cierta”. Las Casas fundaría tres pueblos de cristianos “de cuarenta vecinos cada pueblo” con “una fortaleza en que los dichos cristianos se puedan defender de todos los indios de Tierra Firme” (66-67). En su *Historia* explicará: “en que se defendiesen de los indios si viniesen a infestarlos” (3:481), frase que *da cuenta de lo que no se cuenta*: que la infestación es la de los españoles, que quienes se defienden son los indios y que la pacificación “pacífica” era enfrentada a dardos con curare.

La minería sigue siendo prioritaria en este proyecto, especialmente porque Las Casas no consigue el monopolio de las perlas.²⁶ Conforme a la Capitulación, el clérigo haría un reconocimiento de ríos y lugares “que tengan oro”, establecería su productividad potencial e informaría a la Casa de Contratación (*CDI* 7:67-68).

25 Las Casas consigue que la Corona prometa ordenar caballeros de la Escuela Dorada a los vecinos siempre que no sean judíos “ni hijos ni nietos de quemados ni reconciliados” (*CDI* 7:75).

26 Las Casas “no obtuvo el monopolio de las Perlas que había pedido” (Otte, *Las perlas* 184-85).

La Corona, por su parte, permitiría que Las Casas seleccionara cincuenta españoles moradores en La Española, Cuba, Jamaica y San Juan para acompañarlo a Tierra Firme, y le pediría al papa que ordenara que doce dominicos y franciscanos escogidos por Las Casas fueran con él a predicar entre los indios. También permitiría que el clérigo llevara diez indios “diestros é ladinos” de las islas por diez años para acompañarlo y ayudarlo. Las Casas obtuvo la concesión de la doceava parte de las rentas coloniales, aunque luego tuvo que ofrecer participación de estas ganancias a los oficiales y oidores de La Española para conseguir su apoyo.

No estaría completa una capitulación para la colonización *pacífica* diseñada por nuestro tempranísimo Las Casas sin negros esclavos, habiéndolo propuesto siete veces hasta este momento. Como decía Diego Colón en su proyecto conjunto con Las Casas, alguien tiene que trabajar si no se va a “constreñir ni [a] forçar los yndios a ninguna cosa”... y es así, que regresa la ubicua propuesta esclavista en las capitulaciones:

[Que] podáis llevar é llevéis destos nuestros reinos cada uno de vos otros tres esclavos negros para vuestro servicio, la mitad dellos hombres é la mitad mujeres, é que después que estén fechos todos los tres pueblos é haya cantidad de gente de cristianos en la dicha Tierra Firme, é pareciendo á vos el dicho Bartolomé de las Casas que conviene así, que podáis llevar vos é cada uno de los dichos cincuenta hombres otros [...] siete esclavos negros para su servicio, la mitad hombres é la mitad mujeres, é para ello se vos den todas las cédulas de licencia que sean menester; con tanto que esto se entienda sin perjuicio de la merced é licencia que tenemos dada al gobernador de Bresa para pasar quatro mil esclavos á las Indias é Tierra Firme. (*CDI* 7:76-77)

Las capitulaciones hacían una excepción —ilegal— a la infame licencia monopólica otorgada por el rey al flamenco Lorenzo de Gorrevod, gobernador de Bresa, el 18 de agosto de 1518, para “pasar e llevar a Yndias, yslas e Tierra Firme [...] quatro mill esclavos y esclavas negros que sean xpianos [podían ser africanos, pero debían ser convertidos], de cada uno la cantidad que quisiere, e que hasta que éstos sean acabados de pasar e sacar no se puedan pasar otros esclavos algunos, ni esclavas, salvo los que hasta la fecha desta he dado licencia” (en Serrano Sanz 1:ccccxx n. 2). En La Española la esclavitud que supuestamente salvaría a los indios es claramente

un “remedio” frente a la falta de mano de obra indígena que ya no podía ser salvada. Para Tierra Firme, también se alega la tan repetida razón biopolítica de la esclavitud de los negros: que protegería a los indios de la explotación y la muerte. Pero este apartamiento de la servidumbre indígena hacia la esclavitud negra está en verdad relacionado con el control social; o para ser más precisos, con las enormes dificultades del control social en territorios en los que los españoles encontraban férrea resistencia. No es casual, después de todo, que se proponga un establecimiento colonial basado en fortalezas o unidades defensivas y que se piense en repúblicas separadas para españoles y para indios, y que la “integración” económica de las poblaciones locales se base en el intercambio comercial o rescate antes que en el aprovechamiento directo del trabajo. Y aunque en 1516 Las Casas había imaginado una colonización con agricultores que cultivarían la tierra, paulatinamente fue incluyendo en sus proyectos para los labriegos otras actividades económicas tan poco agrarias como el rescate y la minería. En la capitulación de 1520, los labriegos tendrían administradores que se encargarían de la producción de la tierra mientras aquellos se ausentaban a buscar oro o a conseguir perlas mediante el rescate.

Todo en la capitulación expresa la contradicción que significa remediar los efectos necropolíticos del colonialismo con más colonialismo, con la confianza absurda de que podía reformarse la explotación y que un colonialismo reformado podría producir vida y ganancias. Las Casas quería, por ejemplo, concesiones territoriales y monopolios económicos para rescatar perlas u oro *con justicia*. La Corona, obviamente, no accedió al pedido de Las Casas de prohibir los rescates de los traficantes de La Española. Recordemos que la colonia allí estaba en crisis y que dependía en gran medida del tráfico de perlas y personas que tenía asolada la costa de Las Perlas. En un gesto que define el plan de colonización, la capitulación ordena que los traficantes no hagan “mal ni daño á los indios de la dicha tierra” y, al mismo tiempo, expresa la voluntad de que continúe el tráfico: “*Pero* queremos é es nuestra voluntad, que los vecinos de las islas é Tierra Firme puedan ir todos á contratar ó rescatar por vía de comercio é contrato, con los indios que hobiere dentro de los dichos límites amigablemente” (CDI 7:81). No creemos que la empresa lascasiana hubiera tenido mejor suerte sin este tipo de

compromiso fáustico entre el tráfico que asolaba la Tierra Firme y el buen trato y cuidado de los indios. El pacto era asimétrico en favor de la acumulación originaria; minaba cualquier declaración humanitaria y exponía la vida de las poblaciones a la violencia, la servidumbre y el saqueo. La conjunción de intereses opuestos en un mismo proyecto, sin embargo, cumplía y ha seguido cumpliendo una función ideológica importante relativa a la justificación del poder soberano como una potestad que protege a la población. La fórmula justificativa no dice, claro, que el daño que el Estado soberano declara querer remediar es causado como consecuencia directa del colonialismo que extiende su soberanía “protectora” sobre los territorios y vidas de los otros. Es importante llamar la atención sobre el hecho de que en la formulación del imperio español (en términos de soberanía sobre el Nuevo Mundo) se produjo una suerte de *inmunización humanitaria* definida como

una serie de discursos legales, doctrinarios, teológicos y [...] literarios, que redefinieron la soberanía imperial española acudiendo a una razón gubernativa humanitaria: la protección del inocente, el cuidado del rebaño indígena, y la definición del deber biopolítico del soberano de *hacer vivir* y no *dejar morir*. [...] La imagen del poder que emerge en el siglo xvi es la del padre y el pastor que gobierna y cuida su rebaño. Esta reformulación de la razón de imperio vino acompañada de una serie de reformas legales más o menos inanes dirigidas a ponerle límites (no fin) a la explotación forzada del trabajo. (Jáuregui, *Espectros* 49-50)

5. Los remedios a lo irremediable, o donde van a morir las utopías

“La humanidad es a modo de una nave sin rumbo zarandeada por las olas y guarnecida de una tripulación sediciosa, zafia y reclutada a la fuerza, que gruñe y baila hasta que la cólera de Dios arroja al mar la caterva rebelde para que de nuevo señoree el silencio”.

(Donoso Cortés, citado por Carl Schmitt, *Teología política* 53)

Los preparativos de la expedición de colonización de Las Casas eran complicados; especialmente para alguien que había criticado, propuesto y hasta participado, pero nunca dirigido la colonización de un territorio y su gente. Pedir la concesión de 1.000, 600 o in-

cluso 300 leguas de la costa norte de Tierra Firme²⁷ para tomarlas para el rey, levantar allí fuertes y convertir con amor a sus diversos habitantes y pueblos en compradores de baratijas, vasallos y contribuyentes fiscales —en competencia con los agentes heterogéneos del saqueo que operaban allí— es algo que hasta el papel, que todo lo aguanta, resiente.

Los enemigos de Las Casas lo acusaron de proponer la colonización de una tierra que le era ignota, de no tener experiencia ni conocimiento de los pueblos de la zona, ni los medios para su empresa y de hacerle al rey promesas que no podía cumplir. A veces los enemigos tienen razón y frecuentemente el naufragio y el silencio son invocados por la desmesura. Las Casas era el capitán de una nave en la que iban a la fuerza, gruñían y bailaban el colonialismo, el lucro, la libertad, la esclavitud y la desvanecida aspiración de proteger la vida de los otros.

El 30 de julio de 1520 Las Casas recibió de la Corona poder para llevar a cabo la colonización en el territorio definido por la “Capitulación”. Durante el verano de 1520, obtuvo además varias cédulas para su empresa y se dedicó a múltiples tareas, como el reclutamiento de labriegos-colonos y la consecución de cartas y órdenes de la Corona para que las autoridades de La Española —corruptas y comprometidas en el tráfico de gente y perlas— colaboraran en su proyecto. También pidió y obtuvo que no se capturaran indios en el territorio de la concesión.

Su plan de trasladarse de Valladolid a Sevilla para preparar el viaje fue interrumpido por la rebelión comunera. La insurrección complicaba sus planes y las perspectivas para conseguir los cincuenta socios que a 200 ducados *per capita* iban a proveer el capital para la colonización de la Tierra Firme (cap. VI §4). Finalmente, pudo llegar a Sevilla a fines de septiembre de 1520, donde aseguró contratos con marineros, mercaderes y religiosos y procedió al reclutamiento de colonos mediante pregón (Deive, *La Española* 208-09).

La actividad de cortejar inteligencias humanistas en la corte había sido costosa. Cuando llegó el momento de gastar en la expedición, Las Casas estaba en Sevilla con una mano delante y otra de-

27 Es decir, entre 1.650 y 5.500 kilómetros lineales que no representan sino una de las dimensiones del área solicitada en concesión.

tras, y pidiendo prestado a conocidos y amigos que tenían la suerte de encontrarse con él. Al final consiguió

cierto número de labradores para comienzo de la población que había de hacer, gente llana y humilde como era menester para que concordase con la simplicidad y mansedumbre de los indios. Diéronle amigos muchos rescates de cuentas de diversas colores y otras cosas de menudencias, para dar graciosamente a los indios y atraerlos al amor y conversación. (*HI* 3:568)

Las Casas partió de Sanlúcar de Barrameda el 11 de noviembre de 1520, endeudado, con su bendito proyecto debajo del brazo y setenta labradores por él escogidos; llegó a Puerto Rico a comienzos de febrero de 1521 (Hanke, *La lucha* 175; *HI* 3:568-69).²⁸ A su llegada a San Juan, lo esperaban las noticias sobre una revuelta indígena ocurrida en septiembre de 1520 en Las Perlas y el ataque de los indios de Chichiriviche y Maracapana a los misioneros dominicos, luego de que el alcalde de Cubagua, Antonio Flores, ejecutara al cacique Melchor de Cariaco y que el traficante Antonio Hojeda secuestrara a treinta y un indios tagares. Cuatro cacicazgos se confederaron y alzaron; mataron a dos dominicos y a varios residentes del monasterio de Santa Fe, así como a Hojeda y a catorce de sus hombres. Asimismo, mataron a varios capitanes de armada y a cuarenta traficantes e incendiaron la misión franciscana. Los indios cortaron el suministro de agua a Cubagua y envenenaron las fuentes en Margarita, forzando la evacuación de la isla: los rescata-dores, los frailes franciscanos y el mismo Flores tuvieron que irse a La Española (cap. VI §3).

Cuando Las Casas llegó a Puerto Rico a comienzos de febrero de 1521, la Audiencia de La Española preparaba una armada de castigo bajo el mando de Gonzalo de Ocampo (pariente de Hojeda) para capturar y hacer esclavos a los rebeldes que habían atacado la misión dominica en Las Perlas. El ataque le daba la coartada perfecta a los de La Española para ir a procurarse esclavos en Tierra Firme. Las Casas trató en vano de disuadir a Ocampo cuando este paró en San Juan camino a Tierra Firme. Entonces, el clérigo-colo-

²⁸ Según Deive, Las Casas partió el 14 de diciembre de 1520 (*La Española* 210).

nizador compró al fiado un barco, dejó a sus labradores en San Juan y se fue para La Española a tratar de convencer a las autoridades y a la Consulta de Santo Domingo de pregonar las provisiones reales y de impedir la empresa de castigo y rescate de la armada de Ocampo. Confiaba en que la explicación de las causas de la insurrección y las instrucciones y órdenes reales podrían salvar la colonización pacífica. Pero colombistas y pasamontistas, forzados por el rey y por intereses coloniales comunes a una breve reconciliación, se oponían a ordenar el regreso de Ocampo y detener la guerra contra los indios de Tierra Firme. Las autoridades y las elites de la isla estaban comprometidas con el tráfico y la esclavitud; de hecho, mientras Las Casas trataba de mover la voluntad política en la dirección contraria, llegaban a La Española barcos con indígenas esclavos para la venta, traídos de Tierra Firme y enviados por Ocampo. La Audiencia para impedir el paso de Las Casas a Tierra Firme mandó a examinar el barco que este había comprado al fiado, lo declaró inseguro para la navegación y ordenó echarlo a pique (*HI* 3:568-69, 573-76). Las Casas descubrió cómo se organiza y conspira, rápida y eficientemente, un grupo heterogéneo de sinvergüenzas cuando los une una causa que no pueden enunciar clara y abiertamente. Sin embargo, las autoridades no podían ni oponerse a las órdenes reales que tenía Las Casas en su poder, ni hacerlas cumplir sin perjuicio de sus intereses; pero sí podían sabotear al clérigo.

Por otra parte, Las Casas tenía las llaves para el paso legal a la costa de Las Perlas y sin su permiso, hacerlo era contravenir al rey. Esta circunstancia obligó a ambas partes a buscar un acuerdo. En medio de una coyuntura en la que flirteaban y se gruñían intereses incompatibles, el clérigo bailó con los traficantes al son de otro acuerdo fáustico:

Una vez convencido de que no podía evitar que los españoles entraran en su territorio, y cuando estos a su vez vieron que el dominico podía facilitar su acceso a Tierra Firme, se *constituyó una compañía en la que participaban la Corona, los oficiales reales y Las Casas*. La armada congregada en La Española para hacerles guerra a los indios se le entregaría a Las Casas, con ciento veinte de los trescientos hombres reunidos para la expedición. Las Casas colonizaría pacíficamente, los frailes predicarían la fe, y los españoles rescatarían con los indios y apelarían a la guerra tan solo cuando Las Casas certificase que eran caníbales o que no querían recibir la fe ni ser amigos de los españoles. (Hanke, *La lucha* 177)

En la compañía, las utilidades se dividirían en “veinte y cuatro partes”: seis para el rey, seis para Las Casas y sus “cincuenta caballeros de espuelas doradas” o socios. De “las otras doce hubiese el Almirante las tres”; tres para los cuatro oidores, “Marcelo de Villalobos y el licenciado Juan Ortiz de Matienzo y Lucas Vázquez de Ayllón y el licenciado Rodrigo de Figueroa”. Otras tres partes para el “tesorero Miguel de Pasamonte y contador Alonso de Ávila y factor Juan de Ampíes”; y las restantes tres para “los dos secretarios de la Audiencia, Pedro de Ledesma y Diego Caballero” (*HI* 3:576). Con esta, que parece la planilla para la comisión de un peculado y en compañía de semejantes joyas de la crueldad y la codicia, Las Casas pudo procurarse dos barcos bien apertrechados y partir en julio de 1521 para Tierra Firme. Cuando llegó a Puerto Rico a recoger sus buenos, llanos y humildes labriegos se enteró de que —enfrentados a la precariedad de los recursos lascasianos y a las promesas de riquezas fáciles que les hacían otros— todos se habían convertido en conquistadores y “se habían ido con ciertos salteadores [Ponce de León] a robar y saltear indios” a La Florida (3:577-78).

Las Casas arribó a mediados de agosto de 1521 a la margen izquierda del río Cumaná en la costa de Paria. Al llegar, encontró una situación desoladora: Ocampo dedicado a castigar y esclavizar a los indios y la región abandonada por estos después de la ejecución de los cabecillas insurrectos. El pueblo de Nueva Toledo, fundado por Ocampo 3 kilómetros arriba de la desembocadura del río Cumaná, estaba desprovisto y los hombres de Ocampo estaban hambrientos y cansados y no querían colaborar con, o unirse a, Las Casas según lo había ordenado la Audiencia de Santo Domingo. La isla de Cubagua había sido vuelta a ocupar luego de la evacuación de Antonio Flores y su nuevo alcalde, el armador Francisco Vallejo, actuaba como dueño de la isla y tomaba indios de Margarita y Cumaná para pescar perlas (*HI* 3:578-79; Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:1139-40, 1146-47).

Partidos Ocampo y su gente en octubre de 1521, Las Casas y sus pocos acompañantes se instalaron con los franciscanos de Cumaná. Los frailes lo habían recibido con alegría en su modesto monasterio de madera y paja y Las Casas mandó hacer allí una casa para él y su gente, donde guardó los mantenimientos, municiones y rescates que le quedaban (*HI* 3:580; Giménez Fernández, *Barto-*

lomé 2:1141). El clérigo quería hacer una fortaleza en la desembocadura del río Cumaná que serviría para controlar el acceso al agua que necesitaba Cubagua y custodiar la entrada indiscriminada de españoles en pos de rescates. Pero los indios estaban alborotados, situación a la que no ayudaba que los traficantes les entregaran vino en los intercambios por lo que estos andaban borrachos y matándose. Incluso algunos españoles provenientes de Cubagua, que dependía del agua de Cumaná y de las relaciones pacíficas con los nativos, seguían haciendo entradas y secuestrando indios (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:1144); prácticas que contradecían las prédicas de paz de los frailes. Además, numerosas armadas de traficantes de La Española asolaban la costa rescatando perlas, oro y esclavos.

La “pacificación” llevada a cabo por Ocampo era precarísima; los indígenas conspiraban, como corresponde a gente invadida y violentada, y los españoles de Cubagua disputaban al clérigo los límites de su jurisdicción. La situación era volátil, por decirlo delicadamente, así que los franciscanos le pidieron a Las Casas que regresara a La Española para informar a las autoridades del estado de las misiones y los indios, seiscientos de los cuales habían sido capturados y llevados como esclavos a La Española en solo dos meses. A regañadientes, Las Casas partió el 31 de diciembre de 1521. Cuenta que dejó a cargo a Francisco de Soto, quien lo primero que hizo fue enviar navíos por la costa a

rescatar oro o perlas y también se creyó que esclavos [...]. Los indios de la tierra, o por los insultos que se les habían hecho por los españoles, antes que el clérigo se partiese, o por los que después de partido les hicieron, [...] determináronse de matar la gente del clérigo y a los frailes y a cuantos españoles pudiesen haber; y dentro de quince días después de partido lo acometieron. (*HI* 3:582)

Tiempo después, Las Casas supo de la destrucción de Cumaná gracias al relato que le hizo fray Juan Garceto, sobreviviente del ataque.²⁹ A mediados de enero de 1522, los indios atacaron Cumaná. Los religiosos intentaron defenderse con las armas que tenían, pero

29 A su regreso a Santo Domingo, luego de los hechos de Cumaná, Las Casas fue informado por el franciscano picardo Fr. Juan Garceto, testigo presencial de los hechos, que los indios habían matado a la gente y prendido fuego a los asentamientos (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:1173).

la pólvora estaba mojada. Mientras los indios incendiaban el monasterio, los frailes escaparon en una canoa por el río hasta la desembocadura al mar (*HI* 3:583). “Así que mataron [...] con este Francisco de Soto, por todos, cuatro de los criados del clérigo y el fraile”. Dice Las Casas que hicieron “mártir de él” (*HI* 3:582-85; Hanke, *La lucha* 178-79). Desaparecida la misión, el alcalde de Cubagua, Francisco Vallejo, volvió a sus cacerías de esclavos a finales de marzo de 1522 (Giménez Fernández, *Bartolomé* 2:1167). Así concluyó un proyecto que había empezado proponiéndole al rey el deber del soberano de *hacer vivir* a los indios diezmados de La Española en 1516 y había terminado con unas capitulaciones para colonizar y hacer tributar a los indígenas de la costa venezolana en 1520.

Ignorante de los eventos en Cumaná y rumbo a Santo Domingo, el barco en el que iba Las Casas se perdió y le tomó más de dos meses llegar a su destino. Las malas noticias habían llegado antes que él a la Isla y ya se preparaban nuevas expediciones de castigo y captura de esclavos. Caminando desde el puerto de Jáquimo (actual Jacmel, Haití) a aproximadamente 390 kilómetros de Santo Domingo, donde había ido a parar en su malaventurado viaje,³⁰ Las Casas fue informado por algunos caminantes de su propia muerte: “ciertos caminantes allí; preguntados por [...] qué nuevas había de la ciudad o de Castilla, respondieron: ‘No hay otras sino que los indios de la costa de las Perlas han muerto al clérigo Bartolomé de las Casas y a toda su familia’” (*HI* 3:585). Es posible que, en ese momento tan vívidamente recordado en la *Historia de las Indias*, Las Casas comprendiera que la muerte nos llega a todos poco a poco, y que Dios le anticipaba en ese momento la suya. Aturdido por las noticias del desastre de Cumaná, cansado y sin esperanzas, Las Casas habrá imaginado que delante de sus ojos desfilaba un féretro en el que iban los restos del consejero biopolítico real y colonizador pacífico Bartolomé de las Casas. En ese momento, dice, “despertó el clérigo como de un abismo” y “no supo qué decir”. El destino inmediato de a quien nunca le faltaron las palabras era quedarse sin ellas. Llegado a Santo Domingo, el silente Las Casas tuvo un últi-

30 Imposibilitado de continuar por mar, Las Casas partió a pie desde el puerto de Jáquimo rumbo al noroeste, hasta alcanzar el pueblo de La Yaguana (Léogâne), a unos 50 kilómetros de distancia. Desde allí, se dirigió a Santo Domingo (80 leguas o 335.2 kilómetros, según su *Historia*).

mo arrebató escriturario: una carta al rey con "lo que más convino escribir". Luego en vano "esperó algunos meses la respuesta" y, mientras aguardaba, aceptó como divina la noticia de su prematuro fallecimiento en Cumaná. Según sus palabras: "determinó de hacer cuenta que ya era muerto" (3:390).

Apenas hacía cuatro años que había reprochado a los comisarios jerónimos el ansia de los frailes de volver a sus conventos y abandonar las causas del gobierno y la salvación de los indios; pero ahora, frente al fracaso de su utopía biopolítica y el anticipo de su propia muerte que Dios le enviaba, decidió encerrarse en el claustro, apartarse de las luchas terrenales y dedicarse al estudio y la oración. Instado por fray Domingo de Betanzos, rogó ser admitido en la Orden de Predicadores e ingresó al monasterio dominico de La Española, de donde saldría (Las Casas usa para sí el verbo *resucitar*) una década más tarde, a participar en la pacificación de Enriquillo y a abogar por un colonialismo evangélico y humanitario, sin las complicaciones prácticas de la biopolítica colonial.

La mala nueva de su muerte en Cumaná no propició en Las Casas, sin embargo, un reconocimiento de la contradicción fundamental con la que nació de su inteligencia y de la de otros el proyecto biopolítico colonial. Esa contradicción era y sigue siendo que no es posible colonizar la vida y salvarla de las garras de la muerte. Muchos años después, en su *Historia*, señaló que el descalabro había ocurrido por "juicio divino", por haber hecho compañía con los enemigos de la causa de ganar almas; por haber ofendido "a Dios maculando la puridad de su negocio espiritualísimo [...] con la basura e impuridad terrenísima de medios tan humanos y aun inhumanos y tan desproporcionados de los que llevó Jesucristo" (*HI* 3:586). Pero la biopolítica colonial lascasiana no había fracasado a causa de sus socios circunstanciales e impuros, sino por estar fundada en la pretensión paradójica de salvar la vida para su explotación mortífera y por su insistente justificación colonial del imperio soberano: la autoridad de gobernar no era sustancialmente diferente a la de explotar, convertir o incluso salvar a los otros.

Solo al final, con su segunda muerte respirándole en la nuca y contemplando una vida de litigios y planes inútiles de remedios a lo irremediable, de pedidos a la Corona para que corrigiera daños causados por la expansión colonial de la soberanía, Las Casas escri-

bió al Consejo de Indias: “todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados. [...] Las gentes naturales de todas las partes y cualesquiera dellas donde hemos entrado en las Indias, *tienen el derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio*” (“Memorial de Fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias” [1565] 282-83).

Con una claridad que lo evadió por décadas, Las Casas contempló entonces la justicia por-venir; recordaría acaso el ataque a Cumaná y entre el fuego de ese incendio que Garceto le narró —y que sus ojos nunca vieron—, vería que el único remedio al colonialismo es el contracolonialismo insurreccional: la lucha sagrada de esos indios por sus tierras y sus vidas. Acaso entendió entonces que él no tenía, ni siquiera, derecho a salvarlas. Al final, clausuradas las esperanzas y en la lucidez de la derrota, Las Casas atisbó una puerta entreabierta, una rendija por la que, como decía Walter Benjamin, podía entrar el Mesías. Entrevió la promesa y amenaza redentora del justísimo alzamiento de la vida contra la muerte.

Bibliografía

- ABARCA PÉREZ, Adriano Jacobo. "Hospital-pueblo o expresión concreta del humanismo quiroguiano". *Memoria XVIII. Estudios de Pensamiento Novohispano*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, pp. 556-66.
- ACUÑA-SOTO, Rodolfo, David W. STAHL, Malcolm K. CLEVELAND y Matthew D. THERRELL. "Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico". *Historical Review* 8.4 (2002): 360-62.
- ADAMS VAN MIDDELDEYK, Rudolf, y Martin GROVE BRUMBAUGH. *The History of Puerto Rico from the Spanish Discovery to the American Occupation*. New York: D. Appleton & Co., 1910.
- ADORNO, Rolena. "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos". *Revista de Estudios Hispánicos* 9 (1992): 47-66.
- *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- *The Signature of all Things: On Method*. New York: Zone Books, 2009.
- *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- ÁGREGA PINO, Ana María. "Vestir el lecho. Una introducción al ajuar textil de la cama en los siglos XV y XVI". *Revista Internacional de Investigación en Mobiliario y Objetos Decorativos* 6.7 (2017): 20-41.
- AGUILAR BULGARELLI, Oscar. "Gil González Dávila". *Diccionario biográfico español*, vol. 18. Madrid: Real Academia de la Historia, 2011. En línea: <https://dbe.rah.es/biografias/14604/gil-gonzalez-davila>.
- AGUIRRE MEDRANO, Fidel. *Historia de los hospitales coloniales de Hispanoamérica*. 10 vols. New York/Miami/Caracas: Arenas, 1992-1999.
- ALTAMIRA, Rafael. "El texto de las Leyes de Burgos". *Revista de Historia de América* 4 (1938): 5-79.
- ÁLVAR EZQUERRA, Manuel. *Diccionario de historia de España*. Madrid: Istmo, 2001.
- *Vocabulario de indigenismos en las crónicas de Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

- AMIAMA, Manuel. "La población de Santo Domingo". *CLÍO* 27.115 (1959): 116-34.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Co., 1979.
- ARES-QUEIJA, Berta. "Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)". Consuelo Varela (ed.), *Congreso Internacional Cristóbal Colón, 1506-2006: Historia y Leyenda*. Huelva/Palos de La Frontera/Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/Ayuntamiento de Palos de La Frontera/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, pp. 237-56.
- ARIAS, Santa. *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham/New York/Oxford: University Press of America, 2001.
- ARRANZ MÁRQUEZ, Luis. "Alonso de Zuazo". *Diccionario biográfico español*, vol. 50. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013. En línea: <https://dbe.rah.es/biografias/6677/alonso-de-zuazo>.
- *Don Diego Colón, almirante, virrey y gobernador de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.
- "Enriquillo". *Diccionario biográfico español*, vol. 17. Madrid: Real Academia de la Historia, 2011. En línea: <https://dbe.rah.es/biografias/15676/enriquillo>.
- "Francisco Roldán Jiménez". *Diccionario biográfico español*, vol. 38. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012. En línea: <https://dbe.rah.es/biografias/4902/francisco-roldan-jimenez>.
- "Miguel de Pasamonte". *Diccionario biográfico español*, vol. 40. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012. En línea: <https://dbe.rah.es/biografias/42802/miguel-de-pasamonte>.
- *Repartimientos y encomiendas en la isla Española*. Madrid: Fundación García Arévalo, 1991.
- ARRÁZOLA, Lorenzo. *Enciclopedia española de derecho y administración o Nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias*. Madrid: Tip. de Antonio Rius y Rossell, 1858.
- AUGUSTINE, Saint. *Expositions of the Psalms (Enarrationes in Psalmos) 99-120*. New York: New City Press, 2003.
- AVERLINO, Antonio (Filarete). *Tratado de arquitectura*. Vitoria-Gasteiz: Instituto de Estudios Iconográficos, 1990.
- AYALA LAFÉE, Cecilia. "La etnohistoria prehispánica Guaiquerí". *Antropológica* 82 (1994-1996): 5-127.
- AZCONA PASTOR, José y Jorge CHAUCA GARCÍA. "La falacia del exterminio de la población indígena en Hispanoamérica (1492-1898)". *Cuadernos de Investigación Histórica* 39 (2022): 109-42.

- BAPTISTE, Victor N. *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia. Connections and Similarities. A Translation and Study*. Culver City: Labyrinthos, 1990.
- BARRAL, Ángel. *Rebeliones indígenas en la América española*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- y André SAINT-LU. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Ariel, 1976.
- BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus, 1972.
- “Sobre el concepto de la historia”. Michael Löwy (ed. y trad.), *Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 37-167.
- BERTRÁN-ROIGÉ, Prim. “La alimentación de pobres y peregrinos en la Catalunya medieval”. Elena Piedrahita-Pérez, Manuel García-Guatas y Juan Babasil (eds.), *La alimentación en la corona de Aragón siglos XIV y XV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 43-64.
- BEUCHOT, Mauricio. “Bartolomé de las Casas, historiador y pensador social”. Noel Estrada (comp.), *Pensamiento novohispano*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, pp. 9-26.
- *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Anthopos, 1994.
- BLANCO, Francisco Manuel. *Flora de Filipinas por el P. Fr. Manuel Blanco, agustino calzado, adicionada con el manuscrito inédito del P. Fr. Ignacio Mercado, las obras del P. Fr. Antonio Llanos y de un apéndice con todas las nuevas investigaciones botánicas referentes al Archipiélago Filipino*. Manila: Establecimiento tipográfico de Plana y C.^a, 1880-1883.
- BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- BORGES, Jorge Luis. “El atroz redentor Lazarus Morell”. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Emecé, 2007, pp. 295-300.
- BOSCH, Juan. *Composición social dominicana. Historia e interpretación*. Santo Domingo: Alfa y Omega, 2005.
- CAMPOS DíEZ, María Soledad. *El Real Tribunal del protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- CAÑÍZARES-ESGUERRA, Jorge. “On Ignored Globals ‘Scientific Revolutions’”. *Journal of Early Modern History* 21 (2017): 420-32.
- CAÑÍZARES-ESGUERRA Jorge y Adrian MASTERS. *The Radical Spanish Empire: Petitions and the Creation of the New World*. Harvard: Harvard University Press 2024 (en prensa).

- CARMONA, Mário. *O Hospital Real de Todos os Santos da Cidade de Lisboa*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1954.
- CARRASCO GALÁN, José. “Minería en La Española al comienzo del Descubrimiento (1503-1515)”. *Boletín Geológico y Minero* 128.3 (2017): 737-65.
- CASAS, Bartolomé de Las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. y notas José Miguel Martínez Torrejón. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011.
- *Brevísima relación de la destrucción del África. Preludio de la destrucción de las Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Ed. Isasio Pérez Fernández. Salamanca: San Esteban, 1989.
- *Historia de las Indias*, 3 vols. Ed. André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- “Memorial de remedios para las Indias” (1516). *Obras completas*, vol. 13. Ed. Paulino Castañeda-Delgado. Madrid: Alianza, 1992, pp. 23-48.
- “Memorial de remedios para las Indias” (1518). *Obras completas*, vol. 13. Ed. Paulino Castañeda-Delgado. Madrid: Alianza, 1992, pp. 49-53.
- “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519). *Obras completas*, vol. 13. Ed. Paulino Castañeda-Delgado. Madrid: Alianza, 1992, pp. 55-60.
- “Memorial de fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias” (1565). *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Ed. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, pp. 282-83.
- “Representación hecha al rey por el clérigo Bartolomé de las Casas, en que manifiesta los agravios que sufren los indios de la isla de Cuba de los españoles”. 1516. *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista...* vol.7. Madrid: Imprenta de M. Bernlde de Quirós, 1867, pp. 5-11.
- *Obras completas*, 14 vols. Ed. Paulino Castañeda-Delgado. Madrid: Alianza, 1992.
- CASAS, Bartolomé de Las y Reginaldo MONTESINOS. “Memorial acerca del gobierno de los indios presentado en el Consejo de Indias a once de diciembre de 1517”. Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América: estudios históricos*, tomo 1. Madrid: Bailly-Bailliere, 1918, pp. dlxi-dlxvii.
- CASSÁ, Roberto. “La rebelión de Enriqueillo”. *Revista ECOSUASD* 29.23 (2022): 31-46.
- *Los indios de las Antillas*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- *Los taínos de La Española*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1974.

- CASTAÑEDA, Paulino. "La condición miserable del indio y sus privilegios". *Anuario de Estudios Americanos* 28 (1971): 245-335.
- CASTELLANOS, Juan de. *Elegías de varones ilustres de las Indias*. Madrid: Impr. y Estereotipía de M. Rivadeneyra, 1852.
- CASTILLO, Manuel y Mervyn F. LANG. *Grandes figuras de la minería y metalurgia virreinal*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- CASTRO, Daniel. *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás, 2015.
- "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa* 6 (2007): 153-72.
- CEBREIROS ÁLVAREZ, Eduardo. "La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del *favor protectionis*". Orazio Condorelli (ed.), *Panta rei. Studi dedicati a Manlio Bellomo*, vol. 1. Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 2004, pp. 469-89.
- CHARVIT, Yves. "There Are no Riches Other than Man. Jean Bodin on Sovereignty". *The Classical Foundations of Population Thought: From Plato to Quesnay*. London/New York: Springer, 2010, pp. 43-62.
- CHEZ CHECO, José. "El sistema de encomiendas en Santo Domingo durante el siglo XVI". *CLÍO* 71.165 (2003): 59-86.
- *Montesino 1511. Dimensión universal de un sermón*. Santo Domingo: Bhuo, 2011.
- CLAYTON, A. Lawrence. *Bartolomé de las Casas and the Conquest of the Americas*. New York: Wiley Blackwell, 2011.
- Código Penal de España*. München: DGR Law Books, 2022.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie publicada por la Real Academia de Historia*, 25 vols. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra/Impresiones de la Real Casa, 1864-84.
- COLÓN, Cristóbal. "Carta a Luis de Santángel". *Textos y documentos completos*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 1982, pp. 139-46.
- *Libro copiator de Cristóbal Colón: correspondencia inédita con los Reyes Católicos sobre los viajes a América*. Ed. Antonio Rumeu de Armas. Madrid: Ministerio de Cultura Testimonio, 1989.
- *Los cuatro viajes. Testamento*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 2000.

- COOK, Sherburne Friend y Woodrow BORAH. *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- COOK NOBLE, David. “¿Una primera epidemia americana de viruela en 1493?”. *Revista de Indias* 63.227 (2003): 49-64.
- CÓRDOVA, Efrén. “La encomienda y la desaparición de los indios en las Antillas Mayores”. *Caribbean Studies* 8.3 (1968): 23-49.
- COSTA, Pietro. “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”. *Res Publica* 17 (2007): 33-58.
- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens, publicadas en la de 1674*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: S. A. Horta de Impresiones y Ediciones, 1943.
- CUNILL, Caroline. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”. *Cuadernos Intercambio* 8.9 (2011): 229-48.
- “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la corte española”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (18 de septiembre de 2012). En línea: <http://nuevomundo.revues.org/63939>.
- DEIVE, Carlos Esteban. “El chamanismo taíno”. VV. AA., *La cultura taína: las culturas de América en la época del descubrimiento*. Madrid: Turner, 1989, pp. 81-89.
- “Fray Ramón Pané y el nacimiento de la etnografía americana”. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 6 (1976): 133-56.
- *Heterodoxia e inquisición en Santo Domingo 1492-1822*. Santo Domingo: Taller, 1983.
- *La Española y la esclavitud del indio*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *The Beast and the Sovereign*, vol. I. Chicago: Chicago University Press, 2009.
- D’ESPOSITO, Francesco. “El oro de La Española: producción y remesas para la real hacienda”. Antonio Bernal (ed.), *Dinero, moneda y crédito en la monarquía hispánica*. Ed. Antonio Bernal. Madrid: Marcial Pons, 2000, pp. 203-12.
- D’ESPOSITO, Francesco y Auke P. JACOBS. “Auge y ocaso de la primera sociedad minera de América. Santo Domingo 1503-1520”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (10 de marzo de 2015). En línea: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67723>.
- DÍAZ, Daniel. “Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)”. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones*

- discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, pp. 42-69.
- DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- ELLIOT, John Huxtable. "La conquista española y las colonias de América". Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 1. Barcelona: Crítica, 1990, pp. 123-69.
- *Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800*. New Heaven: Yale University Press, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2005.
- EZQUERRA ABADÍA, Ramón. "Francisco de Bobadilla". German Bleiberg (ed.), *Diccionario de Historia de España*, vol. 1. Madrid: Alianza, 1979, pp. 535-36.
- FAJARDO ORTIZ, Guillermo y Germán FAJARDO-DOLCI. "Historia de la cama. Investigación en diversos lugares y tiempo". *Gaceta Médica Mexicana* 146.3 (2010): 219-23.
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- FENLON, Dermot. "Thomas More and Tyranny". *The Journal of Ecclesiastical History* 32.4 (1981): 453-76.
- FERGUSON, Niall. *Doom: The Politics of Catastrophe*. New York: Penguin, 2021.
- FERNÁNDEZ, Juan Gil. "Las cuentas de Cristóbal Colón". *Anuario de Estudios Americanos* 41 (1984): 425-511.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*, vol. 1. Madrid: Real Academia de Historia, 1851.
- FERNÁNDEZ MÉRIDA, María Dolores. "Aproximación a la historia de la arquitectura hospitalaria". Dossier especial de *Cuadernos de Artes e Iconografía* 15.29 (2006): 5-246.
- FERNÁNDEZ NAVARRETE, Martín. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde el siglo XV*, tomo 2. Madrid: Imprenta Nacional, 1859.
- FERNÁNDEZ TEJEDO, Isabel. "De la esclavitud al servicio personal (el régimen de trabajo en Yucatán durante el siglo XVI)". Thomas Calvo y Alain Musset (eds.), *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*, 2 vols. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2013, pp. 409-22.
- FOUCAULT, Michel. "Clase del 12 de marzo". *Del gobierno de los vivos. Curso en el College de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 253-83.

- “Del poder de soberanía al poder sobre la vida”. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira, 1996, pp. 193-214.
- “El nacimiento de la medicina social”. *Obras esenciales*, vol. 2. Madrid: Paidós, 1999, pp. 363-84.
- *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- *Historia de la locura en la época clásica*, 2. vols. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, vol. 1. Ciudad de México: Siglo XXI, 1991.
- “Incorporación del hospital en la tecnología moderna”. *Educación Médica y Salud* 12.1 (1978): 20-35.
- “La ‘gubernamentalidad’”. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 187-215.
- “La política de la salud en el siglo XVIII”. *Obras esenciales*, vol. 2. Madrid: Paidós, 1999, pp. 327-42.
- *Seguridad, territorio, población*. Ed. Michel Senellart. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FRATI, Carlo. *El mapa más Antiguo de la isla de Santo Domingo (1516) y Pedro Mártir de Anglería*. Santo Domingo: Ministerio de Agricultura e Inmigración, 1929.
- FRIEDE, Juan. *Bartolomé de las Casas*. Bogotá: Carlos Valencia, 1978.
- GALLENTE MARCOS, Mercedes. “Historia e historia de los hospitales”. *Revista d'història medieval* 1.7 (1996): 179-91.
- GARCÍA BARRENO, Pedro. “Historia de los hospitales”. *II Encuentro Hispanoamericano de Historia de las Ciencias: Buenos Aires, República Argentina, 10 al 16 de septiembre de 1990*. Madrid: Academia Nacional de Ciencias Exactas, 1990, pp. 57-134.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, César. Comunicación electrónica con el autor (8 de febrero de 2023).
- “Génesis y tipología de las cruces de orfebrería en la Edad Media”. *Territorio, Sociedad y Poder* 2 (2009): 371-400.
- GARCÍA-MARÍN, José María. “La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)”. *Revista Fundamentos: Cuadernos Monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional* 1 (1998): 21-86.
- GERENDAS, Alejandro. *Historia de Venezuela narrada año por año*. Caracas: Edimax, 2005.
- GESTEIRA, Manuel. “*Christus Medicus*. Jesús ante el problema del mal”. *Revista Española de Teología* 51.2-3 (1991): 254-300.
- GIL, Juan y Consuelo VARELA. “La conquista y la implantación de los españoles”. Frank Moya Pons (ed.), *Historia general del pueblo domi-*

- nicano*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2013, pp. 243-301.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel. *Bartolomé de las Casas*, 2 vols. Madrid/Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1984.
- *El plan Cisneros-Las Casas para la reformación de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- *Política inicial de Carlos I en las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- GONNARD, René. *Historia de las doctrinas de la población*. Santiago de Chile: CELADE, 1969.
- GONZÁLEZ, Juan José. *Nueva suma moral, general para todos los bienes*, vol. 3. Madrid: Imprenta de José Martín Avellano, 1818.
- GONZÁLEZ, Raymundo. “*Ego vox clamantis in deserto*: la estructura de un silencio y la novedad dominicana en La Española, 1511”. *Fray Antonio de Montesino y su tiempo*. Eds. Silke Jansen y Irene M. Weiss. Frankfurt; Madrid: Vervuert, 2017, pp. 99-120.
- “Un tratado contra la encomienda en La Española”. *Boletín del Archivo General de la Nación (BAGN)* 37.132 (2012): 91-98.
- GONZÁLEZ BONOME, María A. “Los hospitales de peregrinos: de Ferrol a Santiago”. *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. II Aulas no Camiño*, Cord. José Leira López-Vizoso. Coruña: Universidade Servizo de publicacións, 1997, pp. 311-29.
- GONZÁLEZ MENA, María Ángela. *Colección pedagógico textil de la Universidad Complutense de Madrid*. Madrid: Consejo Social de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime. “Fernando el Católico y la población indígena antillana”. *Revista de Estudios Colombinos* 11 (2015): 49-74.
- GRANADA, fray Luis de. *Obras del V. P. Maestro Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo. Segundo volumen del memorial de la vida cristiana: en el cual se contiene los tratados de la oración vocal, de la oración mental, del amor de dios: y las adiciones al mismo memorial; con los tratados del amor de Dios y de los principales misterios de la vida de nuestro salvador*, tomo 3. Madrid: Real Compañía de Impresores del Reyno, 1788.
- GRANDE NIETO, Víctor. “Métrica y arquitectura del hospital de los Reyes Católicos en Santiago de Compostela”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* 63.129 (2016): 287-342.
- GRIECO, Allen. “Alimentación y clases sociales a finales de la Edad Media y en el Renacimiento”. Jean-Lou Flandrin y Massimo Montanari (eds.), *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, 2004, pp. 611-24.

- GUERRA, Francisco. *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas 1492-1898*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo, 1994.
- “La epidemia americana de influenza en 1493”. *Revista de Indias* 45 (1985): 325-47.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. “En busca de los pobres de Jesucristo”. *Revista de la Universidad Católica de Perú* 7 (1980): 81-108.
- GUTIÉRREZ, Ramón. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra, 2005.
- HAMILTON, Earl. *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- HANKE, Lewis. *Bartolomé de las Casas. Pensador político, historiador, antropólogo*. La Habana: Sociedad Económica de Amigos del País, 1949.
- *La lucha por la justicia en la Conquista de América*. Buenos Aires: Sudamericana, 1949.
- HELMER, Marie. *Cantuta: recueil d'articles parus entre 1949 et 1987*. Madrid: Casa de Velázquez, 1993.
- HENDERSON, John. *The Renaissance Hospital: Healing the Body and Healing the Soul*. London: Yale University Press, 2006.
- HERRERA MALATESTA, Eduardo. “The Transformation of Indigenous Landscape in the First Colonized Region of the Caribbean”. *Land* 11.4 (2022): 1-16. <https://doi.org/10.3390/land11040509>.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar océano escrita por Antonio de Herrera*, vol. 1. Madrid: Imprenta Real, 1601.
- HULME, Peter. *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London/New York: Routledge, 1992.
- “Instrucciones dadas a los PP. de la Orden de San Jerónimo para la re-formación y gobierno de las Indias”. Jerónimo López de Ayala Cedillo (ed.), *El cardenal Cisneros, gobernador del reino: estudio histórico. Documentos*, vol. 2. Madrid: Real Academia de la Historia, 1921, pp. 338-51.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989.
- JÁUREGUI, Carlos A. *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2020.
- “Huacayñán and the Biopolitics of (In)exclusion”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 25.1 (2016): 35-64.
- *The Conquest on Trial. Carvajal's Complaint of the Indians in the Court of Death*. University Park: Penn State University Press, 2008.

- JÁUREGUI, Carlos A. y David SOŁODKOW. “El hospital de Hernando Cortés y la fundación mítica del olvido”. Valeria Añón (coord.), *Imaginar la conquista, inventar el presente. Resistencias y apropiaciones a 500 años de la conquista de México*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2022, pp. 55-114.
- “Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani”. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 10.5 (2014): 140-68.
- “Informe del oidor Pedro Catani sobre el estado y fomento de Santo Domingo (1788)”. Ed. y notas. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 10.5 (2014): 169-82.
- “Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas”. David T. Orique, O. P., y Rady Roldán-Figueroa (eds.), *Bartolomé de las Casas, O. P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 127-66.
- “La utopía biopolítica. Bartolomé de las Casas y el cultivo de la vida indígena en el *Memorial de remedios para las Indias* (1516)”. *A Contracorriente* 18.1 (2020): 26-56.
- JÁUREGUI, Carlos A. y Luis Fernando RESTREPO. “Imperial Reason, War Theory and Human Rights in Las Casas’s *Apología* and the Valladolid Debate”. Santa Arias y Eyda Merediz (eds.), *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. New York: Modern Language Association of America, 2008, pp. 106-16.
- JETTER, Dieter. “Los hospitales en la Edad Media”. Pedro Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*. Barcelona: Salvat, 1981, pp. 263-95.
- JIMÉNEZ MUÑOZ, Juan. “Salarios de médicos, boticarios y enfermeras (Quitaciones de la Casa Real, 1486-1586)”. *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 26-27 (1974): 547-53.
- JULIÁN, Amadeo. “El Gobierno de Cristóbal Colón, la Rebelión de Roldán y la pesquisa de Bobadilla”. *CLÍO* 84:190 (2015): 231-86.
- JURADO, Carolina. “La composición como concierto. Prácticas judiciales en espacios rurales durante el primer proceso de visita y composición de tierras y de extranjeros en Charcas. Virreinato del Perú, 1591-1597”. *Prohistoria* 21.29 (2018): 19-42.
- KANTOROWICZ, Ernst. *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.
- “Los mestizos en la legislación colonial”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960): 113-48.

- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *El primer oro de América. Los comienzos de la Casa de la Contratación de las Yndias (1503-1511)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2002.
- LANNING, John Tate. *The Royal Protomedicato: The Regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire*. Durham: Duke University Press, 1985.
- LA PORTE FERNÁNDEZ-ALFARO, Pedro. "El ideal urbano del cardenal Mendoza y el hospital de la Santa Cruz". *Anales Toledanos* 32 (1996): 39-52.
- La regla de San Benito*. Intro. M. García Colombás, trad. Iñaki Aranguren. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- "Las hordenanças para el tratamiento de los yndios" (Leyes de Burgos). María Luisa Martínez de Salinas y Rogelio Pérez-Bustamante (eds.), *Leyes de Burgos de 1512: Leyes de Valladolid de 1513*. Madrid, Burgos: Fundación para el desarrollo provincial, 1991, pp. 57-73.
- LAVALLÉ, Bernard. *Bartolomé de Las Casas: entre la espada y la cruz*. Marta Pino Moreno, Trad. Barcelona: Ariel, 2009.
- LAVINE, Jay B. "Chicken Soup or Jewish Medicine". *CHEST* 112.4 (2001): 1295.
- LEISTIKOW, Dankwart. *Edificios hospitalarios en Europa durante diez siglos. Historia de la arquitectura hospitalaria*. Ingelheim am Rhein: C. H. Boehringer Sohn, 1967.
- LEMKE, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press, 2011.
- LEÓN GUERRERO, María Monserrat. *El segundo viaje colombino*. Tesis doctoral. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- "Rebeliones y motines de los viajes colombinos". *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*. Santander: Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, 2006, pp.1106-17.
- LEÓN PINELO, Antonio de. *Tratado de las confirmaciones reales, encomiendas, oficios i casos en que se requieren para las Indias Occidentales*. Madrid: Iuan González, 1630.
- "Leyes de Valladolid de 1513" ("Declaración y moderación de las Ordenanzas"). María Luisa Martínez de Salinas y Rogelio Pérez-Bustamante (eds.), *Leyes de Burgos de 1512: Leyes de Valladolid de 1513*. Madrid, Burgos: Fundación para el desarrollo provincial, 1991, pp. 79-82.
- LIRA MONTT, Luis. "Un título de Caballería de Espuela Dorada registrado en el Cabildo de Santiago de Chile". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 55 (1988): 83-101.
- LÓPEZ DE AYALA CEDILLO, Jerónimo López de Ayala. *El cardenal Cisneros, gobernador del reino: estudio histórico*, 3 vols. Madrid: Real Academia de la Historia, 1921.

- LUCENA SALMORAL, Manuel. *El Descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos: hasta fines del siglo XVI*. Madrid: Rialp, 1982.
- “Instrucciones dadas a los padres de la Orden de San Jerónimo...”. Santiago Aguadé Nieto (coord.), *Cisneros y el Siglo de Oro de la Universidad de Alcalá*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1999, pp. 261-63.
- “Hispanoamérica en la época colonial”. Luis Íñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo 1, Época colonial. Madrid: Cátedra, 2002, pp. 11-33.
- *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi/MAPFRE Tavera, 2000.
- MAIER, Jorge. *Antigüedades siglos XVI-XX*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2005.
- MANZANEDO, fray Bernardino. “Memorial de Fray Bernardino de Manzanedo sobre el buen régimen y gobierno de los indios”. Manuel Serrano Sanz, *Orígenes de la dominación española en América: estudios históricos*, tomo 1. Madrid: Bailly-Bailliere, 1918, pp. dlxvii-dlxv.
- “Memorial que dio en Valladolid Fray Bernardino de Manzanedo por febrero de 1518”. Alejandro Tapia y Rivera (coord.). *Biblioteca histórica de Puerto Rico que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII*. Puerto Rico: Imprenta de Márquez, 1854, pp. 209-14.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe. Edición bilingüe: Italiano-Castellano*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1998.
- MARAVALL, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Enrique. “Los enfermos del Hospital Real de Santiago: serie completa hasta mediados del siglo XIX”. *Obradoiro de Historia Moderna* 9 (2000): 43-78.
- MARX, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1. New York: Vintage Books, 1977.
- *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1989.
- MASIELLO, Francine. “Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal”. *Revista Iberoamericana* 62.176-177 (1996): 745-66.
- MAZZOTTI, José Antonio. “Indigenismo de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo”. Mabel Moraña (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 77-102.

- MBEMBE, Achille. "Necropolitics". *Public Culture* 15.1 (2003): 11-40.
- McSHEFFREY, Shannon. *Seeking Sanctuary Crime, Mercy, and Politics in English Courts, 1400-1550*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- MENDIOLA, Gonzalo. "La biopolítica como un pensar fronterizo". Gonzalo Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: Anthropos, 2009, pp. 7-29.
- MEREDIZ, Eyda y Verónica SALLES-REESE. "Addressing the Atlantic Slave Trade: Las Casas and the Legend of the Blacks". Santa Arias y Eyda M. Merediz (eds.), *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. New York: Modern Language Association of America, 2008, pp 177-86.
- "The Caribbean Conundrum. José Antonio Saco's Hispanic Archive and the Black Atlantic". *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)*. Abingdon: Routledge/Taylor & Francis, 2001, pp. 231-45.
- MICHELI, Alfredo De. "En torno a la evolución de los hospitales". *Gaceta Médica de México* 141.1 (2005): 57-62.
- MIGUEL MORA, Carlos de. "Salud y asistencia social en el arzobispado de Granada a finales del s. XVI: un registro de hospitales en la *relatio adlimina* de 1595". *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 14.1 (2012): 113-29.
- MILHOU, Alain. "Los intentos de repoblación de la Isla Española por colonias de labradores (1518-1603): razones de un fracaso". *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Celebrado en Bordeaux del 2 al 8 de septiembre de 1974*, Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Université de Bordeaux III, 1977, pp. 643-54.
- MILLER, Timothy S. "Hospital, Medieval and Renaissance History". Warren Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 2, (ed. digital). New York: Macmillan, 1995, pp. 1160-63.
- MIRA CABALLOS, Esteban. *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla/Bogotá: Muñoz Moya, 1997.
- "La primera utopía americana: las reducciones de indios de los jerónimos en La Española (1517-1519)". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39 (2002). En línea: <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.2002.39.1.9>.
- "La resistencia a la dominación de los indígenas de La Española (1492-1533)". *Ciencia y Sociedad* 47.3 (2022): 9-34.
- *Las Antillas Mayores, 1492-1550. Ensayos y documentos*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2000.
- MOLERO HERNÁNDEZ, Paz. "El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI". *Perseitas* 5.1 (2018): 181-205.

- MORA-RODRÍGUEZ, Luis Adrián. "Utopía y *ratio gubernatoria* en la Conquista de América". *Revista de Filosofía* 52.127-128 (2011): 27-32.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Eds. George Logan, Robert Adams y Clarence Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MOSCO, Francisco. "El mito de la muerte de Agüeybaná y de los caciques colaboradores Caguax y Don Alonso". *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, 2.^a serie 10.20 (2011): 44-59.
- "La conquista española y la gran rebelión de los taínos". *Pensamiento Crítico* 12.67 (1989): 2-16. [Versión electrónica revisada por el autor (20-8-2011)]
- MOYA PONS, Frank. "Datos para el estudio de la demografía aborigen en Santo Domingo". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)* 16 (1979): 1-11.
- *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Madrid: Alianza, 1987.
- *La Española en el siglo XVI, 1493-1520: trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Santo Domingo: Universidad Católica Madre y Maestra, 1973.
- MURIEL, Josefina. *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Cruz Roja Mexicana, 1990.
- NEWSON, Linda A. "Medical Practice in Early Colonial Spanish America: A Prospectus". *Bulletin of Latin American Research* 25.3 (2006): 367-91.
- OTTE, Enrique. *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua*. Caracas: Fundación John Boulton, 1977.
- "Los mercaderes y la conquista de América". Francisco de Solano (ed.), *Proceso histórico al conquistador*. Madrid: Alianza, 1988, pp. 51-79.
- "La despoblación de la Española: La crisis de 1528". *Ibero-Amerikanisches Archiv* 10.3 (1984): 241-65.
- OVIDIO Y BAÑOS, José de. *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Ed. Tomás Eloy Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.
- PANÉ, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. José Juan Arrom. Ciudad de México: Siglo XXI, 1988.
- PARK, Katharine y John HENDERSON. "The First Hospital Among Christians": The Ospedale di Santa Maria Nuova in Early Sixteenth-Century Florence". *Medical History* 35 (1991): 164-88.

- PAZ, fray Matías de. "Del dominio de los reyes de España sobre los indios". *De las islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios/Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por fray Matías de Paz*. Intro. Silvio Zavala. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 211-59.
- PÉREZ EMBID, Florentino. *Diego de Ordás, compañero de Cortés y explorador del Orinoco*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1950.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio (ed). *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros?: Revisión de una leyenda*. Madrid: Mundo Negro, 1991.
- *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón: Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe/Universidad Central de Bayamón, 1984.
- *Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. De defensor de los Indios a defensor de los negros*. Ed. San Esteban, 1995.
- *Inventario documentado de los escritos de fray Bartolomé de las Casas*. Puerto Rico: Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe (CEDOC), 1981.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y Bartolomé ESCANDELL BONET. *Historia de la Inquisición en España y América*, tomo 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- PERRIA, Roberta. *El hospital cruciforme: formación y transformación. Estudios tipológicos para la reconstrucción patrimonial*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, 2013.
- PIEDRAFITA PÉREZ, Elena. Comunicación electrónica con la autora (4 y 5 de febrero de 2017).
- "La alimentación en Aragón en el siglo XIII: el modelo clerical y el nobiliario". *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 80-81 (2005-2006): 99-132.
- "Los alimentos de América, una difícil adaptación". Manuel García Guatas y Juan Barbacil (ed.), *Los alimentos que llegaron de América*. Zaragoza: Academia Aragonesa de Gastronomía, 2015, pp. 41-63.
- QUIROGA, Vasco de. *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*. Ciudad de México: Secretaría de Economía Nacional de la República Mexicana, 1940.
- RAGAB, Ahmed. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- RAMOS, Demetrio. "EL P. Córdoba y Las Casas en el plan de conquista pacífica de Tierra Firme". *Boletín Americanista* 3 (1959): 175-210.
- RAMOS, Gabriela. "Indian Hospitals and Government in the Colonial Andes". *Medical History* 57.2 (2013): 186-205.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua Castellana en la cual se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con*

- las frases y modos de hablar, los proverbios y refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua (Autoridades)*, tomo 2, que contiene la letra C. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro/Impressor de la Real Academia Española, 1729.
- RESTALL, Matthew. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press, 2021.
- RISSE, Güenter B. "Hospital, Modern History". Warren Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 2. New York: Macmillan, 1995, pp. 1163-68.
- *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*. New York: Oxford University Press, 1999.
- RODRÍGUEZ, Martha Eugenia. "Legislación sanitaria y boticas novohispanas". *Estudios Históricos Novohispanos* 17 (1997): 151-69.
- RODRÍGUEZ CAMPOMANES, Pedro. *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid: Imprenta de Antonio de Sancha, 1774.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, Emilio. *Los dominicos y las encomiendas de indios en la Isla Española*. Santo Domingo: Editorial del Caribe, 1971.
- *Colón en La Española: itinerario y bibliografía*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 1942.
- ROJO, Bernardino. "Los farmacéuticos en el reinado de los Reyes Católicos". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 6 (1951): 209-17.
- ROSENBLAT, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova, 1954.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos, 2007.
- RUBIO, O. P. Vicente. "Fecha de llegada de los primeros frailes de la Orden de Predicadores al Nuevo Mundo". *CLÍO* 79-180 (2010): 11-54.
- *Indigenismo de ayer y de hoy*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo, 2009.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica, 1969.
- *Nueva luz sobre las capitulaciones de Santa Fe de 1492 concertadas entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón. Estudio institucional y diplomático*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- SÁEZ, S. J. José Luis. *Los hospitales coloniales en Santo Domingo. Tres siglos de medicina dominicana (1503-1803)*. Santo Domingo: Organización Panamericana de la Salud, 1996.
- SAIDEL, Matías L. "Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo". *Revista Ecológica* 21 (2018): 17-37.
- "Biopolitics and its Paradoxes: An Approach to Life and Politics in R. Esposito". *Lo Sguardo-Rivista di Filosofia* 15.2 (2014): 109-31.

- “De la nuda vida al uso”. *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo* 49 (2016): 36-48.
- “Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Espósito”. *Opción* 33.177 (2013): 88-107.
- SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, D. “El derecho de asilo en España durante la Edad Moderna”. *Hispania Sacra* 55.112 (2003): 571-98.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José. “Las Leyes de Burgos de 1512: una falacia de los Derechos Humanos. Revisión historiográfica”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 28 (2021): 41-90.
- SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique. “Implantación y evolución de la pre-inquisición en la América hispánica del siglo XVI”. Marie-Catherine Barbazza (ed.), *L’Inquisition espagnole et ses réformes au XVI siècle*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2006, pp. 41-60.
- SARAVIA-SALAZAR, Javier. “Los Miserables y el Protector. Evolución de la protectoría de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII”. Tesis de Licenciatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2012.
- SAUER, Carl Ortwin. *Descubrimiento y dominación española del Caribe*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.
- SEMPAT-ASSADOURIAN, Carlos. “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545”. *Historia Mexicana* 40.3 (1991): 387-451.
- SERRANO Y SANZ, Manuel. *Orígenes de la dominación española en América: estudios históricos*. Madrid: Bailly-Bailliere, 1918.
- SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela, 2004.
- SOLANO, Francisco de. *Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- SOLODKOW, David M. “América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España”. *Cuadernos de Literatura* 14-28 (2010): 172-94.
- *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Veruert, 2014.
- “Fray Ramón Pané y el telos evangelizador: matrices etnográficas, violencia y ficcionalización del Otro americano”. *Revista de Estudios Hispánicos* 42-2 (2008): 237-59.
- “Múltiples versiones de una ‘misma’ travesía: el segundo viaje de Cristóbal Colón”. Carlos A. Jáuregui et al. (eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Puebla: Universidad de las Américas, 2008, pp. 197-239.

- “The Rhetoric of War and Justice in the Conquest of America: Ethnography, Law and Humanism in Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas”. Santa Arias y Raúl Marrero-Fente (eds.), *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2013, pp. 181-99.
- SPIEGELMAN, Mortimer. *Introducción a la demografía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SUBERCASEAUX, Guillermo. “The Origin of the Hispanic-American Peso”. *Interamérica* 6.4 (1923): 206-09.
- SUED BADILLO, Jalil. *Caribe taíno: ensayos históricos sobre el siglo XVI*. San Juan: Luscinia, 2020.
- *El Dorado borincano: la economía de la conquista 1510-1550*. San Juan: Ediciones Puerto, 2001.
- TARVER, Michael. “Repartimiento”. Junius Rodríguez (ed.), *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, vol. 1. Santa Bárbara: ABC-CLIO, 1997, pp. 544-45.
- TEGLIA, Vanina. “Un jardín para los indios en Bartolomé de las Casas”. *Revista Diálogo Andino* 49 (2016): 47-55.
- TEIXEIRA RIBEIRO, Lília Paula. *A Arquitetura Neopalladiana Portuense: O Hospital Santo António (1769-1832)*, vol. 1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Tese de Doutoramento em História da Arte Portuguesa, 2012.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. “Remesas, situados y real hacienda en el siglo XVII”. Antonio Bernal (ed.), *Dinero, moneda y crédito en la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2000, pp. 241-67.
- VALENZUELA, Candelario José. “El insigne y suntuoso Hospital Real de Granada (I). Las fundaciones reales y la reunión hospitalaria (1501-1526)”. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque. Historiam Illustrandam* 23 (2003): 193-219.
- “El insigne y suntuoso Hospital Real de Granada (II). Oficiales y sirvientes en un hospital general (1526-1535)”. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque. Historiam Illustrandam* 24 (2004): 213-41.
- VALLEJO, José Ramón y José Miguel COBOS. “De la botánica médica a la farmacia en España: la obra de Pedro Benedicto Mateo”. *Medicina Naturista* 9.2 (2015): 82-87.
- VALLEJO GARCÍA-HEVIA, José María. *Estudios de instituciones hispano-indianas*, vol. 2. Madrid: Boletín oficial del Estado, 2015.
- VALVERDE LÓPEZ, José Luis. *Los servicios farmacéuticos del Hospital de los Reyes de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 2009.
- VARELA, Consuelo. *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2006.

- VARELA, Consuelo y Juan GIL (eds.). *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza, 1984.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. “Biopolítica y ‘población’ en el pensamiento moderno (España, siglos XVII-XVIII)”. Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Libros de la Catarata, 2011, pp. 133-55.
- VEGA BOYRIE, Bernardo. *Los cacicazgos de la Hispaniola*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980.
- VEGA BOYRIE, Wenceslao. “La Buenaventura, de villa blazonada a villa olvidada”. *CLÍO* 89.200 (2020): 51-73.
- VELLUZZI, Nicola. *Santa Maria Nuova a Firenze tra rilievo e disegno di progetto*. Firenze: Università degli Studi di Firenze, 2016.
- VENTURA, Jordi. “Equivalencia de las monedas castellanas en la corona de Aragón, en tiempos de Fernando el Católico”. *Medievallia* 10 (1992): 495-514.
- VIEIRA, Fátima. “The Concept of Utopia”. Gregory Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 3-27.
- VILAR, Pierre. *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*. Barcelona: Ariel, 1974.
- VILLANUEVA, Luis Alberto. “El sistema hospitalario en la Nueva España del siglo XVI. Un tema de reflexión para el siglo XXI (1.ª parte)”. *Revista de la Facultad de Medicina* 47.2 (2004): 83-87.
- “El sistema hospitalario en la Nueva España del siglo XVI. Un tema de reflexión para el siglo XXI (2.ª parte)”. *Revista de la Facultad de Medicina* 47.3 (2004): 117-20.
- VIRNO, Paolo. “An Equivocal Concept. Biopolitics”. Timothy Campbell y Adam Sitze *Biopolitics. A Reader*. Durham/London: Duke University Press, 2013, pp. 245-68.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial, vol. 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.
- WAGNER, Henry Raup y Helen RAND PARISH. *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1967.
- WARD, Bernardo. *Proyecto económico. En que se proponen varias providencias, dirigidas á promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su plantificación: escrito en el año de 1761*. Madrid: Viuda de Ibarra e hijos, 1787.
- WRIGHT, Lawrence. *Warm and Snug: The History of the Bed*. Stroud: Sutton, 2004.

- ZAMORA, Margarita. *Reading Columbus*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- ZARZOSO, Alfonso. "Protomedicato y boticarios en la Barcelona del siglo XVIII". *Dynamis Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque. Historiam Illustrandam* 16 (1996): 151-71.
- ZAVALA, Silvio. *El servicio personal de los indios en la Nueva España: Suplemento a los tres tomos relativos al siglo XVI*. Ciudad de México: Colegio de México, 1984.
- *Ideario de Vasco de Quiroga*. Ciudad de México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1941.
- *La encomienda indiana*. Ciudad de México: Porrúa, 1973.
- "Los trabajadores antillanos en el siglo XVI". *Revista de Historia de América* 2 (1938): 31-67.

Índice analítico

A

Acumulación (v. *Biopolítica*; *Trabajo*)

ad infinitum: 186, 188

de capital: 190, 221 (v. *Trabajo*, explotación, plusvalía)

de hombres: 190, 212, 315

en la extracción aurífera: 74-7

en Las Perlas y Tierra Firme: 61, 367-8, 376-8, 380, 391-2

extintiva: 193 (v. *Trabajo*, explotación extintiva)

morigerada o reproductiva de la vida: 30, 53, 167, 169-171, 186, 189-90, 193, 221, 311, 336, 375-6, 377-8 (v. *Trabajo*, explotación biopolítica)

originaria colonial / primitiva: 28-30, 36, 41, 47, 62, 84, 167, 311, 317, 336, 552-3, 357, 376-8, 385; soberano mediador de la, 169

resistencia a la: 357 (v. *Resistencia*)

Agricultura

azúcar y ciclo azucarero (v. *Azúcar*)
cañafístula (*cassia fistula*, laxante): 364, 366

comunidades agrarias (v. *Comunidades*, agrarias)

disrupción y colapso de sistemas de producción indígenas: 89-90, 92, 130, 149, 169, 173, 201, 282

fomento y diversificación agrícola: 24, 39, 44-5, 59, 276, 291, 304, 326, 336-7, 364-6

indígena: 119-120

labradores españoles: 44, 50, 61, 103, 159, 173-4, 187, 189, 194,

209, 217, 300, 304, 309-14, 336-7, 357-8, 364-5, 367, 394-5

montón: 86, 149, 170, 199

precolombina (relación entre trabajo, producción y alimentación): 199-200

reforma agraria: 40-1, 49, 109-10, 163-76

supeditada a la minería: 101, 168-9, 184, 315 (v. *Minas*, y agricultura)

titulación de parcelas a los colonos en La Española, 75, 85 (v. *Repartimiento*)

y colonialismo: 172-3

y demografía: 23-4 (v. *Población*)

y mestizaje: 50, 172-6, 173-5, 187, 194-5 (v. *Mestizaje*)

y utopía: 49-53, 173-4, 184, 189, 200, 221, 317 (v. *Utopía*)

yuca y casabe (v. *Alimentación*)

yucayeques: 120, 199, 306

Alimentación y dieta biopolítica

ajes y ají: 54, 149, 151, 202, 204, 282, 314

aves: 260-1, 281, 284, 312, 314; huevos, 149, 199

calorías: 54, 202

dieta cárnica: 54, 117, 143, 151, 154, 201-4, 270, 281-2, 286, 332

dieta de pobres: 149, 202-3

- hacer comer* (v. *Biopolítica*, *hacer comer*)
- hambre indígena: 25, 40, 55, 65-6, 78, 84, 88, 107, 116-18, 124, 130, 133, 142-3, 152, 161, 163, 169, 173, 200-6, 219, 233, 259-60, 338, 347, 378 (v. *Hecatombe demográfica*)
- hambruna entre los españoles: 62-3, 73, 75, 84-5, 88-9, 137, 231, 357, 396
- hospitalaria: 58, 233, 235, 252, 258-61, 267, 270 (v. *Hospital del Rey*; *Casa del Rey*)
- moluscos: 199, 374
- pesca precolombina: 130, 199, 201, 208, 211-12
- pescado: 54, 117, 143, 151, 201-2, 204
- precolombina: 199-200, 374 (v. *Agricultura*, precolombina)
- remedio alimentario: Bernardino de Manzanedo, 331-2, 335; IJ, 281-3, 286, 294, 30; Leyes de Burgos, 38, 47, 107, 139, 142, 145, 149-54, 156, 187, 197, 204, 297; MGI 308, 311, 313, 315-16; MR, 28, 38, 40, 49, 50, 51, 54-5, 58, 151, 165, 168, 170, 172, 174, 184-5, 188, 199-205, 208, 258-61, 269, 281-2; RC a Diego Colón, 116-17
- sal (nociva para la salud): 54, 165, 202-3, 260, 267; como tributo, 73-5, 84; tráfico de, 349, 377; y minería: 41, 78-9, 101-2, 105-7, 116-17, 142-4, 152, 184, 202-3, 281, 365
- sopa de pollo: 260-1, 267
- yuca y casabe (pan de yuca): 54, 120, 149, 199, 202-3, 282, 314, 346, 372; preparación femenina, 199; valor nutricional 202
- Anatomopolítica** (vigilancia y disciplina)
- autocontrol (gobierno de sí): 31, 146 (v. *Pneumopolítica antropomorfosis cultural y religiosa*)
- castigo: 72, 139, 156, 262, 280, 341; a los administradores coloniales, 98, 209; de herejes 179-80; de los esclavos fugados, 317
- castigo colectivo (guerras contra los indígenas): 62, 71-2, 87, 147, 346, 350, 382, 394-6, 398
- cuero: 31-2, 35, 37-8, 42, 54, 101, 118, 195, 200, 283
- definición: 31
- disciplinamiento laboral de indios libres: 93-4, 104, 145, 152 (v. *Encomienda*)
- laboral: 38-9, 54, 78-9, 147, 152-3, 283, 313, 324-5, 335, 338, 361
- Leyes de Burgos: 139, 146-7, 149, 152-3, 195-6 (v. *Leyes de Burgos*)
- monogamia, disciplina marital y sexualidad reproductiva: IJ, 283; Leyes de Burgos, 149, 195-6; MGI, 196, 213, 313-15; MR, 49, 53, 165, 173, 195-6, 200, 258-9; Nicolás de Ovando, 175-6; RR, 197 (v. *Biopolítica*, sexo)
- normas higiénicas (v. *Higiene*)
- panóptico: 42-3 (v. *Paradigma*)
- relación y diferencias con pneumo y biopolítica: 17, 20, 24-6, 31, 35-9
- religiosa: 168, 283 (v. *Pneumopolítica*)
- sujetos de individualización: 17, 23-4, 31, 37-9
- sujetos soberanos (al margen de la disciplina): 94
- supervigilancia administrativa: 57, 81, 94-5, 105, 168, 255-6, 261, 269, 314, 331, 381 (v. *Hospitales americanos*; *Hospitales renacentistas*; *Hospital del Rey*)
- vagancia y ociosidad: 23, 93-4, 300, 313, 315, 338; atención hospitalaria de la, 230 (v. *Pneumopolítica*)

- vigilar / vigilancia: 30-1, 39, 42-3, 139, 146-7, 150-3, 156, 168, 196, 258, 261, 283, 314, 338, 361
 y biopoder: 35, 37-9 (v. *Biopoder*)
 y biopolítica: 30-1 (v. *Biopolítica*)
 y poder pastoral: 24-5, 362
- Azúcar**
ciclo del azúcar: 50, 112-13, 274, 291, 304, 365 (v. *Oro, ciclo del oro*)
ciclo colonial de la sangre: 113
 fomento: Bernardino de Manzanedo, 336-7; Gil González Dávila, 59, 276; gobierno de los Jerónimos, 326; MR, 59, 214; MRII, 56, 218, 364-5 (v. *Agricultura, fomento*)
 trapiches e ingenios: 19, 79-80, 113; MR, 214; MRII, 365; propiedad de Alonso de Zuazo, 304
- B**
- Biopoder**
 definición: 37-8
 dimensiones (biopolítica y anatomopolítica): 35-8, 195
 hospitalario renacentista: 238 (v. *Hospital del Rey*)
 poder pastoral: 24-5, 180, 300, 362, 373, 392; como antecedente del biopoder 24-5
 soberano: 225
 y acumulación de capital: 186 (v. *Acumulación*)
- Biopolítica**
 alimentación: 25-27, 38, 201-5, 223, 261, 335-4; consumo individual (Marx), 101, 151; (v. *Alimentación; Biopolítica, hacer comer*)
 amparo (institución político-religiosa): 66, 107, 180, 206-7, 212-13, 235, 267, 353 (v. *Casa del Rey; Lucayos; Teología de la caridad; Vida nuda*)
bios (vida calificada políticamente): 21-2, 33, 210, 237
 cálculo biopolítico (v. *Cálculos biopolíticos*)
 campo de refugiados (v. *Casa del Rey; Lucayos*)
 censos (v. *Cálculos biopolíticos*)
biopolítica colonial: ejemplos, 43-63; periodización s. XVI y s. XVII, 20-1, 32, 35; propuesta teórica 17-43
 definición: 18, 32, 37-8, 197, 223-4, 318, 335-6
 descanso: 25, 28, 38-40, 47, 49-51, 54, 78-9, 98, 107, 139, 150-2, 154, 170-2, 184-6, 192, 201, 212, 235, 253, 258, 260, 267, 284, 286, 297, 322-3, 325, 363 (v. *Trabajo, calendario y horario*)
 diferencia con anatomopolítica: 17, 20, 24-6, 31, 35-9, 42
 ecuación biopolítica (v. *Cálculos biopolíticos*, rentabilidad de la vida; *Necropolítica*, muerte y ecuación biopolítica)
 encomienda biopolítica (v. *Encomienda*, biopolítica; *Trabajo*, explotación biopolítica)
 enfermedad (v. *Salud pública*, enfermedad)
 epidemias: 124, 135-6, 235, 303, 350, 363 (v. *Hecatombe demográfica; Oro*, peste aurífera; *Viruela*)
 formas de vida: desprotección de, 318 (v. *Vida nuda*); intervención y transformación, 32, 39, 224 (v. *Pneumopolítica*); invasoras, 136
 foucaultiana: conceptualización, 17-18, 20-4, 28, 30-2, 35, 37-9, 40, 197, 224, 235, 252, 318; gran limosnería del reino, 267; justificación teórica (biopolítica colonial, s. XVI y s. XVII), 20-1, 32, 35; necropolítica, 32-3, 318; periodización ss. XVIII-XIX, 18,

- 23, 28, 32, 35, 186, 197, 227, 229; política de la salud y medicina hospitalaria, 197-8, 204, 212, 224-5, 227-9, 235, 237, 252-1, 257-61, 267-70, 314-5 (v. *Hospital del Rey*; *Salud pública*).
- gubernamentalidad (v. *Gobierno*; *Gubernamentalidad*)
- hacer comer* (remedio alimentario): Bernardino de Manzanedo, 331-2, 335; IJ (*dejar comer*), 204, 281-3, 286, 294, 311; Leyes de Burgos, 38, 47, 107, 139, 142-3, 145, 149-54, 156, 187, 197, 203-4, 260, 286, 297; MGI, 308, 311, 313, 315-16; MR, 28, 38, 40, 49-51, 54-55, 58, 151, 165, 168, 170, 172, 174, 184-5, 188, 199-205, 208, 258-61, 269, 281-2; RC a Diego Colón, 116-17 (v. *Alimentación*, hambre indígena; *Hecatombe demográfica*)
- hacer morir* (biopolítica negativa): 32-3, 35, 53, 192, 221 353; necropolítica según Foucault, 32-3, 318 (v. *Vida nuda*)
- hacer morir o dejar vivir*: 32, 35-6, 53, 226-7, 273 (v. *Soberanía*)
- hacer trabajar*: 28, 34, 53-6, 166, 171-2, 177, 191-221, 269, 292-3 (v. *Trabajo*, explotación)
- hacer vivir y dejar morir*: 20, 32, 35-6, 39-40, 43, 221
- hacer vivir y no dejar morir* (deber del soberano en Las Casas): 39-40, 43, 49, 166, 172, 198, 273, 392 (v. *Gobierno*, colonial de la vida)
- hospitalaria (v. *Hospital del Rey*; *Casa del Rey*)
- in(ex)clusión biopolítica: 33, 50, 210-11, 213, 237, 271
- infancia (v. *Infancia*; *Teología de la caridad*)
- instrumentalidad colonial político-económica del *hacer vivir* (en Las Casas): 18, 24, 26, 33-4, 38, 40, 44, 48-50, 53-5, 58, 162, 165-69, 172, 174, 177, 184, 186, 188, 192, 194, 201, 204, 207, 209, 211-13, 219, 224-5, 227, 250-2, 269, 317, 322, 324, 352-4, 357, 361-3, 365, 367-9, 371-2, 384, 399
- instrumentalización / reterritorialización de la vida: 18-9, 36, 44, 53, 65, 74, 95, 125, 156, 192, 274, 347
- inversión privada en la vida: 18, 47, 96-7, 99, 141-2, 144-5, 197-8, 332, 335-6 (v. *Cálculos biopolíticos*, inmediatistas; *Trabajo*, explotación biopolítica)
- inversión pública en la vida: 18, 47, 142, 332, 335-6
- mestizaje (v. *Mestizaje*)
- mortandad (v. *Hecatombe demográfica*; *Muerte*, *Necropolítica*, *Tanatopolítica*)
- necropolítica (v. *Necropolítica*; *Tanatopolítica*; *Vida nuda*)
- nosopolítica: 56-7, 106, 116, 207, 228-30, 237-8, 251-2, 267, 269-70, 336
- paradigma biopolítico (v. *Paradigma*)
- periodización ss. xviii-xix: 18, 23, 28, 32, 35, 186, 197, 227, 229
- población (v. *Población*; *Trabajo*)
- positiva (reproductiva de la vida): 36, 166, 172, 174, 188-9, 193-9, 204, 271, 392 (v. *Trabajo*, explotación biopolítica)
- razón económica: 38, 41, 47, 53-4, 108-9, 141-2, 163, 169, 193, 198, 207, 219, 269, 275, 303-4, 360, 365 (v. *Rentas reales*)
- reaccionaria (cooptación del *hacer vivir* para la explotación): 59-61, 78-9, 101-2, 105-6, 276, 307-21, 323, 325, 330, 332-3, 335; Leyes de Burgos, 41, 116-17, 143-7, 152
- rentas (v. *Rentas reales*)
- re población (objetivo de la): Bernardino de Manzanedo, 335: con

- labriegos españoles (v. *Población*, despoblación labriegos); Gil González Dávila, 276; informe de los jerónimos sobre la despoblación (1518): 290; Leyes de Burgos, 107; López de Recalde, 327; MGI, 196, 309, 311, 315; MR, 39-40, 43-4, 49-50, 53, 55-6, 107, 165-8, 174, 177, 186, 188, 192, 194, 198, 200, 205, 212, 224, 228, 269, 313, 365; MR II, 356, 359, 364; Nicolás de Ovando, 89; RC (1511), 107, 142; RC (1514-15), 176 (v. *Población*; *Rentas reales*, despoblación)
- reproducción de la vida / trabajo: para la explotación y reproducción del capital, 27-8, 43, 184, 186, 212, 269, 320, 336; políticas de, 18, 26, 28, 30, 35, 37-8, 40, 43-4, 47-50, 54, 61, 124, 139, 148, 152, 165, 181, 185-6, 193-201, 217-18, 225, 269, 281, 306, 313, 315
- rey médico (metáfora pre-biopolítica): 56-7, 224-7, 234, 322
- rey taumaturgo (mano mágica del rey): 56-7, 225-7, 250
- rupturas asintóticas: 51
- salud (objeto global, preocupación política, estatización): 17-8, 22, 25-6, 37, 44, 56-8, 197, 204, 207, 212, 224-8, 230, 250, 252, 261-2, 266-7, 269-70, 336 (v. *Biopolítica*, nosopolítica)
- salud pública (v. *Salud pública*)
- sexo: aspecto pneumopolítico-disciplinario, 39, 49, 53, 149, 165, 195-6, 200, 283, 313 (v. *Anatomopolítica*; *Pneumopolítica*); aspecto reproductivo (biopolítico), 28, 37, 49, 54, 148, 152, 165, 174-7, 185-6, 194-8, 200, 217, 223, 260-1, 313, 315, 320 (v. *Mestizaje*)
- sujeto bacterial: 26 (v. *Población*)
- tanatopolítica* (v. *Necropolítica*; *Tanatopolítica*)
- término (historia): 20
- utopía: 36, 44, 52-3, 188, 200, 221, 257, 264, 317, 355, 372, 399 (v. *Utopía*)
- vida (noción en relación con la política): 20-2
- vida como riqueza pública: 157, 192-4, 227, 252, 352-3 (v. *Población*, riqueza)
- vida precaria (v. *Vida precaria*; *Vida nuda*; *Población*, en riesgo)
- vida / trabajo / población (v. *Población*; *Trabajo*)
- y marxismo: 28-9 (v. *Acumulación*; *Trabajo*, vivo / muerto)
- y soberanía: 211 (v. *Soberanía*)
- zōē (simple vida biológica): 21-2, 33, 237
- C
- Cálculos biopolíticos**
- abstractos: 26
- censos y cuentas demográficas: 23, 25-6, 54, 129, 152, 194, 196; Diego Colón (1510) 102, 125-6, 128-9; IJ, 280, 282-3; Leyes de Burgos, 152-3, 196; MGI, 196, 313-6; Miguel de Pasamonte (1508, 1509), 26, 125-6, 128-30; MR, 54, 129, 153, 169, 196; Rodrigo de Alburquerque (1514), 26, 125-6, 128-30, 158-60 (v. *Población*; *Encomienda*, repartimiento de Alburquerque, repartimiento de Diego Colón)
- costos de producción y mano de obra: 115-16
- ecuación biopolítica: 28, 32-3, 97, 102, 108, 115-17, 152, 197, 285, 322-3, 333, 335-6
- espacio productivo / demografía: 280-1
- globales (natalidad, mortalidad, longevidad, salubridad, productivi-

- dad de la población): 17-8, 20, 23, 25-6, 37-8, 43-4, 54, 152, 196-7, 219, 223-4, 335-6
- inmediatistas (desinversión en la vida): 28, 46-7, 95-7, 99-100, 141-2, 144-5, 198, 322, 335-6 (v. *Trabajo*, explotación extintiva)
- muerte y explotación de los negros y caribes: 326 (v. *Esclavitud*; *Vida nuda*)
- pneumopolíticos (v. *Pneumopolítica*, réditos)
- privados: 17-18, 335-6
- población / prosperidad del reino: 227 (v. *Población*; riqueza)
- población como cálculo cuantitativo demográfico: 23, 44
- réditos antropomórficos: 154 (v. *Pneumopolítica*)
- rendimiento de esclavos negros *vis à vis* los indios: 80, 214, 217
- rentabilidad de la servidumbre de los lucayos: 134, 151
- rentabilidad de la vida y la muerte (ecuación biopolítica): 17, 28, 47, 104-6, 108-9, 114-6, 318, 334
- rentabilidad del trabajo ilegal en Leyes de Burgos (*vis-à-vis* el *hacer vivir* biopolítico): 150-2
- salvación de los indios / muerte de los herejes: 179-80
- y necropolíticos: 353 (v. *Biopolítica*, *hacer morir*)
- Caribes (caníbales)**
- caníbales: 71, 74-5, 285, 304, 340-1, 377, 379, 382, 395
- certificación sobre el canibalismo en Tierra Firme (en Las Casas): 395
- Cubagua (vocablo caribe): 374
- curare (uso bélico): 323, 350
- despoblación de las islas: 334
- diferencia con taínos: 75, 120 (v. *Indígenas*, taínos)
- esclavitud de los: 30, 33, 45, 55-6, 60-1, 74-5, 90, 92, 108, 217-8, 237, 285, 300, 302, 304, 317-8, 323, 325-6, 329, 335, 350-3, 376-8, 380-1, 383
- esclavitud de los (en Las Casas): 45, 55-6, 60-1, 216-8, 237, 285, 317-8, 325-6, 352-3 (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas)
- guerra contra los: 26, 60, 74, 192, 285, 304, 323, 325-6, 340, 346, 350, 375-7, 379-82, 395 (v. *Resistencia*)
- pesquisa etnográfica de Rodrigo de Figueroa sobre los indios de Tierra Firme (1519): 380-1
- primera batalla contracolonia (cabo Cabrón, La Española 1493): 339 (v. *Resistencia*)
- prohibición de armadas: 377
- prohibición de esclavitud de no-caribes: 285, 329, 378-9
- resistencia: destrucción del Fuerte Navidad, 339-41 (v. *Resistencia*); en Tierra Firme, 377, 379, 380-1; en San Juan 348-50
- vida nuda / homines sacri*: 237, 285, 318, 326, 352-3 (v. *Vida nuda*)
- Casa del Rey (campo de refugiados)**
- administración: 178
- amparo biopolítico: 33-4, 44, 54-5, 107, 165, 181-2, 201, 205-13, 273 (v. *Biopolítica*, amparo)
- ciboneyes: 211
- guanahatabeyes: 211-12
- in(ex)clusión biopolítica: 210-11, 271 (v. *Biopolítica*, in(ex)clusión)
- localización: 208
- lucayos (v. *Lucayos*)
- refugiados (en verdad desplazados, desposeídos): 209
- reincorporación al trabajo, 209-10
- secuestro salvífico: 54-5, 107, 178, 181-2, 201, 205-13, 228
- Cacicazgos y caciques**
- Agüeybaná el Bravo (Agüeybaná II, San Juan): 348-9

Alonso (cacique guatío, Provincia de Portugal, Tierra Firme): 377

Anacaona (esposa de Caonabo, cacica de Maguana, La Española): 346, 350

Aniguayagua (cacicazgo del Bahoruco / Baoruco, La Española): 346

Aymaco o Aymanio (cacique, San Juan): 347

Bohechío / Behechío (señor de Xaraguá, La Española): 72, 84-5, 89, 120-1, 136, 231, 344-6, 350

cacicazgos de La Española (mapa de Andrés de Morales de 1508): Caicimu, Bainoa, Guaccaiárima y Hyabo, 121-3

cacicazgos en La Española según Las Casas y Oviedo: Maguá, Marién, Maguana, Xaraguá e Higüey, 120-1

cacicazgos en Tierra Firme (confederación): 382, 394

Caonabo (posiblemente caribe, señor de Maguana, La Española): 71-2, 120-1, 340-6 (v. *Resistencia*, destrucción del Fuerte Navidad)

Cayacoa (señor de Higüey, La Española): 120

Diego (cacique de Maracapana, Tierra Firme): 382

Enriquillo (cacique y líder de la sublevación del Bahoruco, La Española): 326, 350-2, 399

Gil González (cacique de Maracapana, Tierra Firme): 382

Guacanagarí / Guacanagarix (aliado, señor de Marién, La Española): 69-71, 120, 339-41, 344

Guahaba (La Gonave, Haití): 346

Guarionex (cacique del Otoao, San Juan): 348

Guarionex (señor de Maguá o reino de la Vega, La Española): 73, 88, 120-1, 344-6

Guatiguaná (cacique de Macorix, La Española): 72

Hucuyoa (cacique, San Juan): 347

Mabodomaca (cacique de Culebrinas o Quebradillas, San Juan): 348

Magiocatex (sobrino de Anacaona, padre de Enriquillo, La Española): 350

Maraguey (cacique de Maracapana, Tierra Firme): 382

Melchor (cacique, Cariaco, Tierra Firme): 382, 394

Uruyoán (cacique de Yagüeza, San Juan): 347, 348

Comunidades (organización comunitaria del trabajo, Las Casas)

agrarias (MR): 40-1, 49-50, 53, 107, 146, 164-5, 167-70, 172-82, 184-5, 189, 191, 194, 200-1, 209, 221, 251, 260-1, 273, 359; incorporación de los Lucayos, 209-10, 213 (v. *Agricultura*, *Encomienda*, biopolítica; *Mestizaje*, *Utopía*)

antropomorfosis pneumopolítica en las (v. *Pneumopolítica*, civilización, conversión)

calendario y horario de trabajo y descanso (v. *Trabajo*, calendario)

esclavitud (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas)

financiación de la: MR 182, 251

gobierno de las: administradores (MR), 167-8, 261; administrador mayor (MR), 182, 254, 258; mayordomos (MGI), 315-7; mayordomos (MR), 153, 167-9, 182, 196, 198, 206, 254, 261; procurador de indios (MR), 168-9, 178, 182, 198, 206, 254

hospital y personal hospitalario (v. *Hospital del Rey*)

interconexión económica: 165, 168-9, 184

jurisdicción especial: 49, 168-9

mineras (MR): 40, 49, 51, 53, 146, 164-5, 167-70, 172, 178-9, 181-91, 200-1, 221, 251, 260-1, 273; gastos y ganancias, 187 (v. *Encomienda*, biopolítica, *Utopía*)

mixtas (agromestizas): MGI, 217, 308-15; MR, 50, 146, 173-6, 187, 191, 194
 nómina (MR): 182-3, 187, 254, 258
 proscripción de moros y judíos (MR): 179-80
 remedio hospitalario en las (v. *Casa del Rey*; *Hospital del Rey*)

D

Debate de la reforma cisnerolascasiana, intervenciones (1517-18) (v. *Jerónimos*)

Bernardino de Manzanedo (1518): 329-35; contra la libertad, 330-1; contra la minería, 333; defensa biopolítica de estabilidad de la encomienda, 332-3; defensa de la encomienda bajo las Leyes de Burgos, 331; esclavitud de negros, 330, 333-4; fomento de la agricultura, 336; incapacidad de los indios, 330-1; interés privado / público en la protección de la vida, 335-6; jurisdicción indígena, 332; servidumbre de los Lucayos, 333-4; tautología gubernativa, 331-2

Gil González Dávila ("Relación de la despoblación", 1517): 322-3; esclavitud de caribes, 323 (v. *Esclavitud*); desplazamiento de Lucayos, 323 (v. *Lucayos*); razones de la despoblación, 322-3

"Memorial acerca del gobierno de los indios" de Las Casas y Montesinos (MGI): anatomopolítica y pneumopolítica, 196, 205, 271, 313-15; anexo sobre Las Perlas, 318-19; composición, 309-10; deber de restitución, 309; *dejar comer*, 204, 311; desplazamiento de Lucayos, 311, 313; esclavitud de caribes y otros rebeldes, 317 (v. *Esclavitud*); esclavitud de negros, 60-1, 217, 317-8, 326; la-

riegos españoles, 219; minería, 315-17; pueblos y reducciones, 196, 312-15; repartimiento eclesiástico, 312; *vida nuda*, 317-18 (v. *Vida nuda*).

parecer de Juan Rodríguez de Fonseca (1518): contra el repartimiento de Alburquerque 328-9; defensa biopolítica de estabilidad de la encomienda, 328-9; esclavitud de caribes, 329

"Parecer de los vecinos de La Española" (1517): 319-22; argumento biopolítico reaccionario, 320-2; argumento legal, 320; defensa de la encomienda (a perpetuidad), 320-1; incapacidad de los indios, 320; razón colonial, 321

"Réplica [lascasiana] a los vecinos" (1518): 323-7; derogación de la encomienda, 324; esclavitud de 8.000 caribes, 325-6; esclavitud de negros 326; extracción de oro (sin intermediarios), 60, 324-5, 327; parecer lascasiano de Juan López de Recalde, 327

Derechos humanos (v. *Humanitarismo*)

Despoblación: (v. *Biopolítica*, *hacer vivir y no dejar morir*, instrumentalidad; *Hecatombe demográfica*; *Leyes de Burgos*, contexto; *Población*, despoblación)

Disciplina (v. *Anatomopolítica*)

E

Encomienda

abolición (propuesta): Antón Montesinos, 29-30, 95, 139, 160, 297; Bernardo de Santo Domingo, 59, 297-8, 300; consorcio Colón-Las Casas, 384; López de Recalde, 327; Matías de Paz, 140; MR II, 363; MTF, 369; Pe-

- dro de Córdoba, 29-30, 95, 138-9, 297; “Réplica a los vecinos”, 60, 324-5
- biopolítica o reformada (MR): 49-50, 165-175, 189, 191, 269, 271; distribución de utilidades, 173, 186-7; minas, 49, 164, 167-70, 172, 181-90, 209, 213-17; reforma alimentaria, 28, 38, 40, 49-51, 54-55, 58, 151, 165, 168, 170, 172, 174, 184-5, 188, 199-205, 208, 258-61, 269, 281-2; reforma pneumopolítica, 177-81; repartimiento de utilidades (derechos abstractos sobre el trabajo indígena), 49, 170-1; salud (v. *Hospital del Rey*)
- calendario y horario (v. *Trabajo*, calendario)
- censos (v. *Cálculos biopolíticos*, censos y cuentas)
- con *poleis* indígenas (v. *Jerónimos*, remedios)
- defensa de la encomienda: Bernardino de Manzanedo, 300, 330-3; Gil González Dávila, 59-60, 322-3, 325; Juan Rodríguez de Fonseca, 328-9; “Parecer de los vecinos”, 60, 320-1
- definición: 82-3, 94-6 (v. *Encomienda*, merced)
- demora: 98
- desvalorización de la vida: 46-7, 95-7, 144-5, 191, 198, 228-9, 319-20, 330-3, 335-6 (*Esclavitud*, letalidad menor)
- disrupción de los sistemas de producción agraria (v. *Agricultura*, disrupción)
- encomenderos absentistas: 48, 159, 282, 287, 294-5, 300-1, 326-8
- explotación extintiva: 29, 30, 33, 37, 44, 46, 49, 77, 84, 96-9, 108, 124, 131, 134-5, 141, 144, 160, 163, 189, 193, 221, 280, 290-1 (v. *Trabajo*, explotación)
- institucionalización bajo Nicolás de Ovando (*de iure*): 46-7, 74, 82-4, 91-9, 108, 130, 320; efectos mortíferos, 46-7, 90-1, 96-8, 100, 127-8, 130-1
- insurrección de Roldán y titulación de tierras: 75, 84-8
- merced temporal (inestabilidad): 46-7, 82-3, 95-7, 105, 144, 158, 170, 187-8, 191, 198, 320, 332-3
- orígenes medievales: 83, 95
- perpetuidad y duración: 28, 60, 96-7, 320, 322-3, 329-30, 332-5
- pseudolegalización (1503): 82, 90, 93-5
- reforma jerónima de la (v. *Jerónimos*, instrucciones, inanidad)
- reforma Las Casas-Montesinos (MGI): 311-18
- regulación legal: 47, 138, 140-1, 143-58 (v. *Leyes de Burgos*; *Remedios*, legalistas)
- repartimiento de Alburquerque (1514-15): 26, 47-8, 60, 97-8, 125-6, 129, 145, 157-60, 291, 295, 299, 320, 328, 350; intervención de Pasamonte, 144, 159-60 (v. *Cálculos biopolíticos*, censos)
- repartimiento de Diego Colón: 97, 102-5, 117
- repartimiento *de facto*: Bobadilla, 88; Cristóbal Colón, 46, 74-5, 82, 84-7, 89, 91-2, 94-5
- repartimiento en encomienda (o encomienda): 19, 59, 82-4, 86, 95, 130-1, 138, 163, 167
- re-repartimiento: 47, 98, 102-3, 106, 157, 188, 322, 328 (v. *Encomienda*, merced)
- Enfermedad** como desorden político-económico (v. *Salud pública*, enfermedad)
- Esclavitud**
- bulas papales para la esclavitud africana: 216

carga de esclavos negros de los jerónimos: 290 (v. *Jerónimos*)
 de caribes o caníbales: 30, 45, 92, 108, 237, 302, 304, 329, 335, 346, 350-3, 376; autorizada por Zuazo, 304, 329; Bernardo de Santo Domingo, 300; González Dávila, 319, 323, 335; IJ, 92, 285; instrucciones de los reyes a Colón (1493), 74; RC (1503), 60, 74-5, 90, 94, 285, 323, 375; Rodríguez de Fonseca, 329, 335; Tierra Firme, 62, 376-8, 380-1, 383 (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas);
 de negros: 38, 50, 79-80, 98, 108, 112-13, 124, 131, 155, 219, 291, 335, 351-3 (v. *Azúcar*); bajo Nicolás de Ovando, 99, 215; Bernardino de Manzanedo, 330, 333-4, 337; Bernardo de Santo Domingo, 300; IJ, 281; instrucciones a Diego Colón, 99, 215; Veragua y Urabá, 79-81; Zuazo, 304
 diferenciación esclavos / naborías: 92-3, 103-4, 132-3, 334
 en el Nuevo Mundo en Marx: 29, 221 (v. *Acumulación*, acumulación originaria)
 esclavos fugados: 317, 351
 ilegal indígena (tolerada): 74, 103-4, 134, 150-1, 293-4, 296, 302, 304-5, 368-9, 375-8, 380, 395-8
 indígena en Carta a Luis de Santángel: 71
 indígena en Leyes de Burgos: 150-51
 indígenas prisioneros en guerra: 72, 74-5, 92, 103, 132, 192, 277, 285, 344, 346, 381, 394 (v. *Resistencia*)
 letalidad menor de la (*vis-à-vis* la encomienda), 95-7, 319, 330, 333 (v. *Encomienda*, desvalorización de la vida)
 lucayos (servidumbre) (v. *Lucayos*, desplazamiento y servidumbre)

perjuicio pneumopolítico de la importación de negros africanos: 99, 215, 334
 primeros esclavos negros en las Antillas: 99, 215
 prohibición de esclavitud de no-caribes: 285, 329, 378-79
 propuestas lascasianas de: 33, 45, 50-1, 221, 237, 335, 352-3; capitulaciones para Tierra Firme (1520), 56, 218, 388, 390-1, 393; consorcio Diego Colón-Las Casas (1519), 56, 384-5; MGI (caribes y negros), 55, 60-1, 217, 313, 317-8, 326, 335; MR (negros), 55, 80, 213-21, 281, 285, 317; MR II (negros), 56, 218, 364-5; MTF, 56, 218, 372; reflexión a posteriori en *HI*, 216-7, 220; "Réplica a los vecinos" (negros y caribes), 55, 217-8, 324-6; tercer plan para la colonización de Tierra Firme (1519), 386
 remesa real de esclavos (1510): 99
 rendimiento de esclavos negros *vis-à-vis* los indios (MR): 80, 214, 217 y *vida nuda*: 352-3 (v. *Vida nuda*)

F

Farmacias, boticas y medicinas: estudios farmacéuticos en centros monásticos, 229-30; farmacéutica medieval, 265-6; farmacéutica taína (behiques), 265; Hospital de la Isabela (La Española), 231; Hospital de los Reyes (Santiago), 256; Hospital Real (Granada), 256; Las Casas (v. *Hospital del Rey*, botica); medicina humoral, 266-7; medievales en el mundo islámico, 239; Ospedale di Santa Maria Nuova, 239; Ospedale Maggiore, 256; regulación y vigilancia (España), 56-7, 255-6 (v. *Salud pública*, Real pragmática); Tomás Moro, 257; tratados farmacéuticos, 255-6; Vasco de Quiroga, 223.

G

Gobierno

- autogobierno: 82, 277-8, 286, 296, 307
- biopolítico según Foucault: 34-6, 40, 57-8, 151, 197, 224-5 (v. *Biopolítica, hacer vivir y dejar morir*)
- buen gobierno: 40, 52, 162, 164, 227 (v. *Remedios; Utopía*)
- carolino de las Indias: 44, 319, 386-92 (v. *MRII; MTF; Tierra Firme y Las Perlas*)
- cogobierno indígena-español: 277-80, 282, 308-18 (v. *Jerónimos; Remedios; Tributo*, indígenas tributarios)
- colonial de la vida: 18-19, 22, 36-7, 40-1, 43-6, 49-50, 52, 66, 75, 82-3, 92, 99, 164-7, 171, 177, 181, 191, 197, 223-5, 227-8, 251, 257, 262, 268-9, 273, 275, 307-8, 338 (v. *Encomienda*)
- de las Indias a cargo de Juan Rodríguez de Fonseca: 48, 55, 62, 87, 157, 160, 217, 228, 273-6, 287, 308, 310, 323-4, 328-9, 357, 367, 373
- del sujeto (disciplina): 31, 180; articulación con la gubernamentalidad, 38, 180 (v. *Anatomopolítica*)
- Diego Colón: 45-8, 81-2, 99-102, 104-7, 111, 116, 125-6, 128, 139, 157-60, 179, 288, 328, 349
- fundamento económico del: 315 (v. *Biopolítica*, razón económica)
- inane: 286-307 (v. *Jerónimos*)
- indígena (precolombino): 33, 119-21 (v. *Cacicazgos y caciques*)
- instrumentos sanitarios de: 57, 224, 229, 257, 262, 268-9 (v. *Casa del Rey; Hospital del Rey; Salud pública*)
- mestizaje (política de gobierno) (v. *Mestizaje*)
- Nicolás de Ovando: 46-7, 50, 88-100, 108, 110-11, 115, 128-31, 175-6, 215, 231 (v. *Encomienda*,

orden mortífero; *Hecatombe demográfica*)

- pneumopolítico: 39, 152, 154, 165, 176-8, 180 (v. *Pneumopolítica*)
- y gestión de la población: 17-20, 22-7, 32, 35-8, 41, 43-4, 49-52, 54, 57-8, 66, 92, 99, 151-3, 164-5, 177, 180-1, 191, 196-7, 208, 223-7, 249-53, 271, 273, 275, 280-2, 308, 314-15, 364-5 (v. *Comunidades*, gobierno de las; *Población*)
- y sujeción de la fuerza laboral: 40, 82-3, 90, 93-6, 99, 102-3, 107-8, 115, 165-7, 171, 181, 191, 210, 228, 276, 298, 338 (v. *Encomienda; Esclavitud; Lucayos*)

Gubernamentalidad

- agentes gubernamentales con intereses privados: 45, 62, 65, 101, 132-3, 144-5, 167, 299, 369, 376, 381 (v. *Encomienda*, encomenderos absentistas; *Minas*, del Rey; *Soberanía*, soberano partícipe)
- biopoder (antecedente del gobierno moderno): 24-5, 180
- cálculos y mediciones: 17-19, 38, 196 (v. *Cálculos biopolíticos*)
- definición: 38
- integración de tecnologías de dominación y violencia: 18, 36, 38-9
- participación gubernamental de la Iglesia y órdenes: 45, 49, 54-5, 61, 153, 177-81, 208-9, 228, 267-8, 271, 319, 331, 362, 371-3, 388 (v. *Casa del Rey; Hospital del Rey; Jerónimos; Pneumopolítica*)
- poder pastoral (antecedente de la): 24-5 (v. *Biopoder*, poder pastoral)
- ratio gubernativa: 36, 183, 196, 227-8, 251, 392
- reforma cisnerolascasiana del gobierno de las Indias (v. *Jerónimos*, reforma)
- tiranía: de las Leyes de Burgos, 155; dominación colonial (Las Casas),

158, 325; esclavitud de los negros (retracción lascasiana), 220 (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas); hermanos Colón, 84-5, 87; *in regimine*, 227; necropolítica, 298 (v. *Hecatombe demográfica*); régimen de la encomienda, 86, 135, 298 (v. *Encomienda*); Tomás Moro, 227 (v. *Utopía*)

tratados de gobierno: arte de gobernar (ss. XVI-XVIII), 25, 40, 164 (v. *Remedios*); Erasmo, 152; ilustrados, 24; lascasianos, 40, 52, 164 (v. *MGI*; *MR*; *MRII*; *MTF*); Tomás Moro, 51-3, 173-4, 200, 227, 257 (v. *Utopía*)

y disciplina: 24, 30-9 (v. *Pneumopolítica*)

H

Haití: 68-9, 84, 119, 346

Hecatombe demográfica

catástrofe en La Española: 25, 29, 33, 41, 43, 45-8, 53, 65-6, 77, 91-2, 96, 98, 107-38, 155, 163, 168, 173, 181, 184, 193, 207, 221, 227, 291, 304, 306, 352, 363-4, 371, 380; mayor bajo Nicolás de Ovando, 91, 96-7, 130 (v. *Muerte*, mortalidad; *Población*, despoblación, precolombina)

coeficiente de letalidad de los españoles: 136

despoblación (v. *Población*, despoblación)

en Cuba: 65, 134, 188, 207 (v. *Infancia*, muerte de niños)

exterminio de los Lucayos: 65-6, 133-5, 139, 142, 145, 207, 339, 380 (v. *Lucayos*)

hambre y desnutrición indígena: 25, 40, 55, 65-6, 72-3, 78, 107, 113, 116-18, 124, 130, 133-4, 142-3, 161, 163, 168-9, 173, 200-6, 208, 219, 233, 337-8,

259-60, 267, 338, 343, 347, 378 (v. *Agricultura*; *Alimentación*, precolombina; *Biopolítica*, *hacer comer*)

posición negacionista: 127

viruela (v. *Viruela*)

Higiene

tecnología sanitaria: 38, 54, 58, 205, 235, 242, 262-4, 266-7, 270, 314
regla anatomopolítica: 38, 267, 283, 314 (v. *Anatomopolítica*; *Pneumopolítica*, antropomorfosis)

Hospitales americanos (Nuevo Mundo)

Hospital de la Concepción de Nuestra Señora (o de Jesús Nazareno Ciudad de México): 267-8

Hospital de la Isabela (ca. 1494-97): 230-1

Hospital de San Andrés (La Española): 233

Hospital de San Nicolás de Bari (La Española): 231-2, 235-6, 264

Hospitalidad caritativa

hospitium o *xenodochium*: 229-30, 234

medieval: 57, 229-30, 234-5, 237-40, 251-2, 265-6 (v. *Teología de la caridad*)

para pobres, huérfanos y peregrinos: 57, 206, 229-36, 239, 241, 243, 246-7, 251, 258, 267-8, 284 (v. *Teología de la caridad*)

Hospitales renacentistas

altar central: en el Hospital del Rey (v. *Hospital del Rey*); Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, 253; Hospital Real de Granada, 249; Ospedale Maggiore, 241, 252-3

capacidad: en el Hospital del Rey (v. *Hospital del Rey*); Hospital de los Reyes de Santiago de Compostela, 264; Hospital Real de Grana-

- da, 264; Ospedale de Santa Maria Nuova, 264; Ospedale Maggiore, 264
- cruciformes (forma en cruz): antecedentes islámicos, 57-8; lógica sanitaria, 57-8, 224, 238, 240-2, 249, 252-3, 262, 267
- de los Reyes Católicos (fábricas áulicas del poder): 58, 245, 249-50
- Hospital de Dementes (Granada): 249
- Hospital de Santa Cruz (Barcelona): 238
- Hospital de la Santa Cruz de Toledo (España): 245-7
- Hospital de los Reyes Católicos (Santiago de Compostela): 58, 244-7, 249-50, 253, 256, 264
- Hospital Real de la Alhambra (España): 249
- Hospital Real de Todos os Santos (Lisboa): 240-1
- Ospedale di Pammatone (Genova): 240
- Ospedale di Santa Maria Nuova (Florencia): 57, 240-1, 239-40, 243, 253, 264; tasa de supervivencia, 239
- Ospedale Maggiore (Milán): 57, 241-3, 246, 252-3, 256, 262
- Ospedale Santo Spirito (Roma): 264
- Savoy Hospital (Londres): 242-3
- Hospital del Rey**
- altar central: 56, 58, 181, 223, 233, 237-8, 247, 250
- ayudantes de enfermería (indígenas): 195, 257-8
- base empírica: 265-7
- bestias / ambulancias: 262, 270
- botica, boticario y medicinas: 58, 181-2, 251, 253-5, 257, 270; salario (boticario), 182, 254-5 (v. *Salud pública*, Real pragmática)
- capacidad: 56, 181, 233, 250, 264-5
- cirujanos (zurgianos): 182, 251, 254, 262-3; salario, 182, 254
- cruciforme: 56-7, 181, 224, 233, 238, 243, 249-50, 252, 267
- colchones y ropa de cama (tecnologías sanitarias): 58, 257-8, 262-4, 266-7, 270
- dieta de enfermos: 260-1, 267 (v. *Alimentación*, sopa de pollo)
- físicos (médicos): 58, 181-2, 251-4, 258, 260, 270; salario, 254-5
- hospitaleros (o *hospitales*, enfermeros): 58, 182, 195, 254, 257-9, 261
- instrumento biopolítico: 57-8, 207, 224-5, 228-9, 235-6, 249-50, 252-3, 262-4, 267, 269 (v. *Biopolítica*, razón económica)
- nómina del hospital: 182, 254
- oficios de mujeres: cocineras y orfebres, 258-9; salario, 259 (v. *Trabajo*, femenino)
- red hospitalaria: 56, 58, 233, 250-1, 264-5
- vigilancia sanitaria: 261-2
- Humanitarismo**
- colonialismo amoroso: 51, 109, 151, 153, 211, 388-9, 393-4; rey amoroso 363 (v. *Humanitarismo*, colonialismo pacífico; *Requerimiento*, nuevo requerimiento)
- colonialismo "pacífico": 36, 45, 51, 61, 63, 157, 322, 358-60, 362-5, 369, 372, 380-1, 383-5, 387-8, 390, 395, 398; guerras de pacificación, 45, 61, 72, 75, 89, 321, 346-8, 351-2, 380, 397; Tierra Firme, 355-400
- cristiano: 18, 162, 204 (v. *Teología de la caridad*)
- de la Reina (supuesto): 90, 93-4
- derechos humanos: colonialidad de los, 109, 211, 221; falacia humanitarista, 194; lenguaje despolitizado de los, 221; supuesto origen en las Leyes de Burgos, 143, 152
- lascasiano: 44, 55, 167, 184, 186, 209, 211, 213-4, 221, 317, 326, 355, 378, 388-9, 393-4

- lenguaje humanitario de la biopolítica: 109, 167, 204, 209, 221, 277, 355
- límites y paradojas: 51, 55-6, 149, 184, 186, 192, 209, 211, 213-4, 221, 317, 326, 353, 355, 378, 388 (v. *Biopolítica*, paradojas; *Esclavitud*; *Vida nuda*)
- rescate humanitario (v. *Biopolítica*, amparo; *Lucayos*, rescate humanitario)
- rupturas asignificativas del: 56, 211 (v. *Esclavitud*; *Biopolítica*, paradojas)
- Humanismo:** 61, 66, 200, 226, 277, 289, 335, 355, 378, 393 (v. *Humanitarismo*; *Pneumopolítica*, antropomorfosis; *Teología de la caridad*); erasmista: 226; utópico: 51-2 (v. *Utopía*)
- I**
- Inmunización humanitaria:** 36-7, 49, 221, 392
- Imperio**
- historiografía imperial: 72, 342-5, 347
- imperialismo: 59, 277
- justificación del (v. *Títulos del dominio*)
- lenguaje humanitario del: 221 (v. *Humanitarismo*)
- soberano: 210-11, 392, 399
- ultramarino: 190, 210, 274
- Impuestos**
- a las perlas: 375, 386
- al oro: 76-7, 82, 92, 110, 114-16, 284; bajo Colón y Bobadilla, 87-8, 113-15; bajo Nicolás de Ovando, 92, 115; Capitulaciones de Santa Fe, 76, 87, 100, 113-14; evasión, 104-5, 109, 111; IJ, 28; MR II, 362-3; MTF, 370 (v. *Oro*, impuestos)
- financiación de la biopolítica: Bernardino de Manzanedo, 337; MGI, 309-10; MR, 251; MR II, 362-4; MTF, 370, 372
- quinto real: aumento en MGI, 316, 327; establecimiento del, 92, 113, 115; exención (para el tráfico de lucayos), 107, 142 (v. *Lucayos*); extraordinario en MGI, 362-3 y remesa, 110
- "Indianismo" de Isabel la Católica:** 89-90
- Indígenas (grupos y categorías étnicas)**
- arahuacos (Caribe insular y Tierra Firme): 120, 134, 339, 377, 380-1 (v. *Indígenas*, taínos)
- caribes (v. *Caribes*)
- ciboneyes (Cuba): 104, 211
- ciguayos (Samaná, La Española): 120, 346
- guanahatabeyes (Cuba): 211-12
- guataíos (designación etnográfica en Tierra Firme): 377, 381 (v. *Indígenas*, pesquisa etnográfica)
- lucayos (Bahamas) (v. *Lucayos*)
- macorixes (nororiente, La Española): 72, 120, 343-4
- pesquisa etnográfica de Rodrigo de Figueroa, Tierra Firme (1519): 380-1
- tagares (Maracapana, Tierra Firme): 382, 394 (v. *Resistencia*)
- taínos: 71-4, 119-20, 131, 265; dieta y agricultura, 199; levantamiento general de 1511 (San Juan), 348-50 (v. *Resistencia*); significado, 120; subtaínos, 104, 120
- Indio**, factor fungible, vida gastable (categoría económica): 26, 29, 33, 41, 47, 56, 65, 108, 112, 131, 141, 163, 191, 198, 285, 317 (v. *Encomienda*; *Trabajo*, explotación extintiva)

Infancia

- aborto e infanticidio: 118, 338-9 (v. *Resistencia indígena*)
 desprotección (lógica económica): 97, 141-2 (v. *Cálculos biopolíticos*, inmediatistas)
 Foucault: 25, 53, 196-7 (v. *Vida precaria*)
 muerte de niños en Cuba: 48, 118, 161, 228 (v. *Soberanía*, indiferente)
 protección biopolítica de la: Bernardino de Manzanedo, 333, 335-6; Bernardo de Santo Domingo, 297; IJ, 26, 286; Leyes de Burgos, 47, 148-9, 315; MGI, 315; MR, 44, 49, 53-4, 99, 165, 197-8, 200-1; premio Bartolomé de Las Casas al *hacer vivir*, 49, 53-4, 99, 165, 198; “Réplica a los vecinos”, 324; RR, 25, 197
 protección caritativa: 57, 206, 235, 245-6 (v. *Teología de la caridad*)
 vida productiva en potencia: 197-8, 271 (v. *Población*, improductiva, productiva)

Islas Inútiles (v. *Lucayos*)**J****Jerónimos (comisión, La Española, 1516-19)**

- comisión y poderes: 275, 289-90
 debate de la reforma cisnerolascasiana y la comisión jerónima: 60; 307-37 (v. *Debate de la reforma cisnerolascasiana*)
 defensa histórica de la: 294-5, 298-301
 denuncia lascasiana de la: 59-60, 306-7
 desamparo de los Lucayos: 296
 despoblación y reducción de la remesa (fundamento): 275, 291, 307 (v. *Hecatombe demográfica; Remesa*)

- esclavitud: caribe, 285; de negros, 290; ilegal indígena (tolerada), 293
 inanidad gubernativa: 55, 59, 270-1, 274, 286-7, 290-2, 294-5, 301-2, 305-6
 informe del cardenal Cisneros a Carlos I (sobre la comisión): 292-3
 informe de los jerónimos sobre la despoblación (1518): 290-1, 293
 instrucciones: amparo de los lucayos, 55, 213 (v. *Lucayos*); esclavitud de caribes, 285; hospitales, 270, 284; libertad de los indios, 59, 296, 299; nosopolítica en las, 229 (v. *Biopolítica*, nosopolítica); pneumopolítica y evangelización, 155, 278, 283, 286; pueblos indígenas, 270, 280-3, 301-2; puntos en común y diferencias con MR, 277-8, 283-4; remoción de encomiendas (de los ausentistas), 278, 294-5; repoblación, 275
 interrogatorio e información: 26, 45, 59, 296-300, 303; ausencia de testimonio indígena, 279; respuesta de Bernardo de Santo Domingo, 297-8, 300
 oposición a la comisión: 59, 287-9
 reforma cisnerolascasiana: 178, 274-86; génesis de la, 58-9, 276-8; juez visitador (Zuazo), 59, 278, 295-6, 302-6, 329, 380
 régimen minero: 284-6, 290-2, 294-5, 300-1
 remedios: continuidad de la encomienda (remedio sub-subsidiario), 59, 278, 285-6; reducción voluntaria de indios en poblados semiautónomos (remedio subsidiario del principal), 280-5; república independiente tributaria (remedio principal): 278-80
 reticencia de los frailes: 59, 275, 287, 289, 291-2, 305
 simpatía jerónima con los encomenderos y continuidad de la encomienda: 59, 292-4

L

Leyes de Burgos (u “Hordenanças para el tratamiento de los Yndios”)

- alfabetización de los hijos de los caciques: 154-5, 283
- alimentación y dieta: 38, 47, 107, 139, 142-3, 145, 149-54, 156, 187, 197, 203-4, 260, 286, 297 (v. *Biopolítica, hacer comer*)
- antecedentes: 139-41
- antropomorfosis: 146-7, 154-5, 283
- calendarios y horarios de trabajo y descanso: 107, 116, 139, 142, 150-2, 154, 186, 286
- censos y mediciones demográficas: 152-3, 196
- código laboral para indígenas encomendados: 41, 139, 142, 145, 192
- construcción de iglesias: 147-8, 153, 178, 313-4
- contexto negro y biopolítico: 47, 141-2, 152 (v. *Hecatombe demográfica*)
- continuidad de la encomienda: 47, 99, 143-5, 148, 331
- crisis de conciencia (falacia) y la mala conciencia: 139, 141
- críticas de los dominicos: 138-9, 160, 171
- desvalorización de la vida indígena: 99 (v. *Encomienda, desvalorización*)
- discusión de las: 138-156
- distancias a los lugares de trabajo y cercanía a los españoles: 145-7
- esclavitud y servidumbre: 150-1
- hacinamiento y viviendas indígenas: 147
- humanitarismo (derechos humanos / derechos de explotación): 140, 142-3, 152, 155
- inanimidad (leyes declarativas para un *hacer vivir* inefectivo): 47, 140-2, 144-5, 150-1, 155-6, 171, 273, 298, 301, 330

- indoctrinación: 153-4
- inmunización humanitaria respecto a la necropolítica colonial: 144
- justificación implícita del colonialismo: 150
- labranzas, animales y conucos: 149-50
- Leyes de Valladolid de 1513 o Declaración y moderación de las Ordenanzas: 138, 146, 149, 157, 160, 185, 273, 286
- libertad / servidumbre de los indios: 140-2, 144-6, 148, 154, 185
- minas: 147-8
- monogamia y matrimonio: 149, 195-6
- mujeres embarazadas y crianzas, 148-9, 315, 333
- nosopolítica: 229
- original y copias: 156
- porcentaje de la población en las minas: 147-8
- pueblos y reducciones indígenas: 146-8, 183, 286, 320
- racionalidad biopolítica de las: 107, 116, 142-3
- relación entre pneumopolítica y biopolítica en las: 149
- remiendos de Burgos: 156, 157 (v. *Remedios*)
- repartimiento de Albuquerque: 145, 157 (v. *Encomienda, repartimiento de Albuquerque*)
- restitución y el tratado de Matías de Paz: 140
- soberano regulador: 169
- temas generales: 38
- vida objeto de protección legal: 26, 48
- visitadores (vigilancia): 156
- y agricultura: 148-9

Lucayos

- abaratamiento de la vida (minería): 107-8
- armadas: exención del quinto, 142; prohibición, 181, 207-8; secuestro, 47, 54, 99, 103-4, 131-4, 138-9, 142, 181, 323, 375

- biopolítica instrumental de la explotación: 55, 204, 208-12
 Casa del Rey (v. *Casa del Rey*)
 Cristóbal Colón (secuestro): 67
 desplazamiento y servidumbre de los: 47, 55, 60, 98, 103-4, 107-8, 131-5, 139-40, 142, 181, 207, 223, 299, 304, 323, 375, 381; licencia, 99, 333; MGI, 60, 213
 in(ex)clusión biopolítica: 210-1, 271
 instrucciones a los jerónimos respecto a los: 213
 islas de los Gigantes (Curazao, Bonaire y Aruba), declaradas inútiles: 376; Trinidad, 107
 islas Inútiles (Bahamas): 47, 54, 60, 99, 103-4, 131-2, 135, 139, 142, 165, 181, 207, 213, 299, 323, 333, 375-6, 381
 mortandad: 65-6, 133-5, 139, 142, 145, 207, 339, 380
 rescate humanitario (secuestro salvífico): 54-5, 107, 178, 181-2, 201, 205-13, 228; regreso al trabajo, 209-13 (v. *Casa del Rey*)
 salvajes (afirmación de que no vivían en *policía*): 26, 33
 suicidio (según Las Casas): 339
 venta: 103-4, 133-4, 293, 305
- M**
- MGI**, “Memorial acerca del gobierno de los indios” (1517): 61, 196, 204-5, 213, 217, 219, 271, 277, 292, 308-18, 322, 324, 326, 378
- MR**, “Memorial de remedios” (1516): 40-2, 52-3, 56, 58-9, 80, 107, 129, 134, 146, 151, 153-5, 163-271, 274, 276, 281-3, 307, 312-13, 217, 256, 284, 362
- MRII**, “Memorial de remedios para las Indias” (1518): 56, 218, 237, 357, 359-65, 369, 371, 388
- MTF**, “Memorial de remedios para Tierra Firme” (1519): 56, 61, 164, 178, 218, 337, 356-8, 360, 367-73, 383, 388
- Mestizaje hispano indígena**
 asimetría de género: 175, 313
 biopolítica del: 43-4, 50, 146, 172-77, 187, 194-5, 200, 210, 308-9, 312-3, 320
 caciques blancos: 84, 102-3, 282, 320 (v. *Encomienda*, repartimiento de *facto*)
 categoría étnica / legal: 174-6
 cédulas reales de 1514 y 1515: 176-7
 comunidades mixtas: 146, 187
 dispositivo antropomórfico: 174-7
 dispositivo igualador: 209-210 (*Pneumopolítica*)
 en Tomas Moro: 174-5
 fomento del (política de Estado): 43, 44, 49-50, 53, 61, 146, 165, 174-7, 194-5, 200, 210, 308-9, 312-5
 matrimonio interracial (esclavos e indios libres): 313
 modernidad agromestiza: 50, 172-77 (v. *Modernidad mestiza*) (v. *Agricultura* y mestizaje)
 políticas bajo Nicolás de Ovando: 50, 175-6
 roldanistas y otros colonos (cacicazgos blancos): 84, 102-3, 176-7
- Minas** (v. *Esclavitud; Oro; Trabajo*)
 bajo los jerónimos (v. *Jerónimos*, régimen minero)
 bajo Nicolás de Ovando: 46, 74-5, 88, 91-9, 108, 110-11, 115, 127-8, 130-1, 215 (v. *Encomienda*, institucionalización)
 calendario, horario y descanso: 18, 38-9, 49-51, 150, 164, 167-72, 183-6, 191, 214, 284, 315, 325; IJ, 284-6; Leyes de Burgos, 107, 142, 150-2, 154, 186, 286

- del Rey: 55, 93, 99, 101, 106, 110, 133, 139, 214, 349
- descripción de los placeres en Oviedo: 78-80, 118
- encomienda minera (v. *Encomienda*)
- esclavitud en las (v. *Oro; Esclavitud*)
- indígenas en las (número): IJ, 284; Instrucciones de Fernando V, 101-6, 148; Leyes de Burgos, 148, 185-6; MGI, 316; MR, 51, 170-1, 185-7, 284; RC (1503), 94
- mineros españoles: 75-6, 82, 88-9, 98, 112, 159, 261, 264, 281, 298
- noticia de (en Cristóbal Colón): 67-70
- placeres: agotamiento, 112-14; esclavos negros en Veragua y Urabá, 79-81; idealización en Oviedo, 78-80; proceso extractivo, 77-81; trabajo femenino, 78-9, 148, 315-6; trabajo intensivo en los, 46, 76-8, 82, 114, 317; yacimientos de aluvión, 46, 76-7, 80-1, 108, 114, 150, 154, 361
- reducción de indios cerca de las: 93, 145-8, 183, 280
- reforma lascasiana de la minería: horario y calendario de trabajo y descanso en las minas, 38-9, 49-51, 170-2, 183-6, 191, 214; MGI, 315-18; MR, 49, 164, 167-70, 172, 181-90, 209, 213-17; proyecto de minería en Cuba, 51, 186-8; Tierra Firme, 386-91 (v. *Comunidades mineras*)
- relevos en las minas: 39, 170, 186, 284
- rentabilidad del *hacer morir* en las: 47 (v. *Biopolítica, hacer morir*)
- servidumbre de los Lucayos en las (v. *Lucayos*, desplazamiento y servidumbre)
- sustento alimentario: 116-17, 142-4, 151-2, 202-4, 282, 286, 331-2 (v. *Alimentación; Biopolítica, hacer comer*)
- y acumulación originaria: 29
- y agricultura: 89, 101-2, 148, 168-70, 183-4, 202-3, 209, 253, 280, 283, 315
- y muerte: 78, 80, 113, 117-19, 138, 142, 150, 184, 188, 192, 214, 216, 221, 290, 325, 333 (v. *Biopolítica, hacer morir, Necropolítica; Trabajo*, explotación; *Utopía*, y distopía)
- y suicidio (v. *Resistencia*)
- yacimientos: agotamiento, 46, 82, 274, 285, 317; ausencia de (en las Bahamas), 103; bancos del río Haina, 85; cerca del Fuerte Navidad, 69-71, 340; cerca a las poblaciones, 93, 145-8, 183, 280; Cibao, 71, 75-8, 112, 343; precolombinos, 46; San Cristobal, 76-7, 112; Veragua y Urabá (Tierra Firme), 79-81
- Modernidad mestiza / agromestiza:** 50, 172-5 (v. *Agricultura; Mestizaje*)
- Muerte** (v. *Biopolítica, hacer morir, hacer vivir; Esclavitud; Minas*, y muerte; *Necropolítica, Tanatopolítica*)
- acaso histórico: 206, 234, 236-7
- alzamiento contrarcolonial contra la: 61, 163, 400 (v. *Resistencia*)
- catástrofe demográfica indígena (v. *Hecatombe demográfica, Viruela*)
- de herejes: 179-80
- del lancasianismo biopolítico: 398-9
- efecto mortífero de los repartimientos (v. *Encomienda*, exportación extintiva)
- reemplazo de la vida extinta: con más vida indígena y de negros africanos, 54-5, 59, 61-2, 79, 98-9, 107, 112-14, 116, 131-3, 142-3, 155, 207, 213, 219-21, 285, 291, 304, 309, 311-12, 317, 323, 352-3, 374, 380, 390-1 (v. *Esclavitud; Lucayos*, desplazamiento; *Trabajo*, explotación extintiva); con labriegos españoles,

- 219, 300 (v. *Población*, labriegos españoles)
 distinción *vida / muerte*: 22
 exterminio de los Lucayos: 65-6, 133-5, 139, 142, 145, 207, 339, 380 (v. *Hecatombe demográfica; Lucayos*)
hacer morir biopolítico: 32-3, 35, 184, 192, 318, 326, 353, 372 (v. *Biopolítica, hacer trabajar, Hecatombe demográfica; Tanatopolítica; Vida nuda*)
 individual: 17-8, 25, 37, 219
 mortalidad (abstracta, problema político demográfico, desorden económico): 17-8, 25-6, 31, 37, 45, 48, 139, 145, 152-3, 160, 163, 193-4, 196, 207, 218-9, 224-5, 228-9 (v. *Biopolítica*, nosopolítica; *Cálculos biopolíticos*, censos, globales; *Hecatombe demográfica; Población*, despoblación)
 partido de la muerte / de la vida: 273-5, 308 (v. *Debate de la reforma; Soberanía*, indiferente)
- N**
- Natalidad**: 22, 25, 27, 37-8, 54, 152, 194, 196-7 (v. *Cálculos biopolíticos*, censos, globales; *Infancia; Muerte*, mortalidad)
- Necropolítica** (v. *Hecatombe demográfica; Vida nuda*)
 coeficiente de letalidad de los españoles: 136
 como parte de la biopolítica: 32-3, 35, 318, 326, 353, 372 (v. *Biopolítica, hacer morir; Vida nuda*)
 contexto necropolítico de las Leyes de Burgos: 141
 instrumentalización de la vida: 74 (v. *Trabajo; Esclavitud*)
 muerte y ecuación biopolítica: 17, 28, 47, 71, 104-6, 108-9, 114, 115-16, 318, 334
 quema de herejes: 179-80
 paradojas necropolíticas: 51, 53-6, 191-222, 325, 399 (v. *Humanitarismo*, límites; *Necropolítica; Tanatopolítica*)
 tiranía: 228 (v. *Gobierno*, tiranía)
 y esclavitud: 221 (v. *Esclavitud*)
 y hecatombe demográfica: 125, 136, 141 (v. *Encomienda; Hecatombe demográfica; Lucayos*, desplazamiento y servidumbre, mortandad)
- Nosopolítica** (v. *Biopolítica*, nosopolítica)
- O**
- Oro (minería aurífera)**
 cálculo biopolítico de la vida en la minería: 46-7, 108, 114-17, 144, 150, 184, 285, 322-3, 335, 360, 365
 cálculo del volumen de extracción: 46, 108-10 (v. *Remesa*)
Ciclo del oro: 29, 45-6, 107-8, 285, 291, 365 (v. *Azúcar*)
 civilizado (oriental) / salvaje: 66-8, 71
 comunidades mineras en Las Casas (v. *Comunidades*, mineras)
 crítica de los placeres y el drenaje: Gil González Dávila, 60; Las Casas, 65, 78, 173, 184, 202-3, 260
 cuadrillas y mineros: 80-2, 215, 285
 drenaje (robo, rescate y tributo forzado): 46, 65, 69-70, 72, 74-7, 108, 114, 193; definición/mo-
 delo, 46, 74 (v. *Acumulación*, originaria; *Oro*, tributo; *Rescate*)
 esclavitud en Las Casas (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas)
 extracción indígena sin intermediarios en "Réplica a los vecinos": 60, 324-5, 327
 fiebre aurífera: 71-77, 92, 112, 141; en Cristóbal Colón, 66-84

fundiciones: 77, 82, 111-12, 276, 281, 284, 323, 383-4; Bernardo de Santo Domingo, 306; descanso durante las, 150, 185-6 (v. *Trabajo*, calendario); en las cuentas de Cristóbal de Santa Clara, 111; fraudes en las, 82, 105, 109; incremento bajo Nicolás de Ovando, 108, 111; MR, 170, 185-8, 251

guanín (oro de baja ley): 70

impuestos al (v. *Impuestos*)

instrucciones a Miguel de Pasamonte: 101-2, 105-6, 111, 139, 144 (v. *Minas*)

mano de obra forzada, repartimiento: 46, 65, 74-7, 82-4, 92, 108, 114; repartimiento *de facto*, 46, 85-6 (v. *Encomienda*)

minas (v. *Minas*)

mineros españoles (v. *Minas*)

número de indígenas en las minas: IJ, 284; Instrucciones de Fernando V, 101-6, 148; Leyes de Burgos, 148, 185-6; MGI, 316; MR, 51, 170-1, 185-7, 284; RC (1503) 94

organización de la minería bajo Nicolás de Ovando (v. *Encomienda*, institucionalización; *Hecatombe demográfica*; *Minas*)

pax áurea colombina: 72-3 (v. *Resistencia*, levantamiento de Xaraguá)

peste aurífera: 35-6, 65-6, 96, 124, 135-6

placeres (v. *Minas*)

política tributaria de estímulo: 77, 103-4, 113-14

reforma lascasiana de la minería (v. *Minas*, reforma lascasiana)

repartición / ganancias del oro: IJ, 281, 284; MGI, 315-7; MR, 170-1, 187-8

rescate aurífero (propuesta lascasiana para Tierra Firme) (v. *Rescate*, leonino)

rey aurófilo (Fernando V): 81-2, 99, 101-2, 104-6, 111, 139, 141, 148

símil colombino (granos de oro, trigo y legumbres): 70, 108

tributo en oro: bajo Colón, 46, 72; cascabel de Flandes, 72-5, 346; extorsión colonial, 72; IJ, 281; propuesta sustitutiva de Guarionex, 73 (v. *Alimentación*, yuca); inviabilidad, 82, 85

tributo en oro en Las Casas: MGI, 316-7; MR II, 61-2, 362-5, 393; MTF, 61-2, 367, 371, 393; súbditos tributarios, 91-3

y hecatombe demográfica: 46-7 (v. *Hecatombe demográfica*; *Rentas*)

yacimientos o minas (v. *Minas*)

P

Pacificación (v. *Humanitarismo*)

Paradigma

campo de concentración: 189

caritativo: 252 (v. *Teología de la caridad*, *Hospital del Rey*, *Casa del Rey*)

comunidades lascasianas como campos de vida: 189-90

de la soberanía (según Erasmo): 226-7

de la soberanía al gobierno biopolítico (cambio paradigmático): 32, 35 (v. *Soberanía*; *Gobierno*; *Biopolítica*, Foucault, *hacer morir o dejar vivir*, *hacer vivir y dejar morir*)

de la *vida nuda* (*homo sacer*): 210, 237

definición: 41-3

inmunitario: 36-7 (v. *Inmunización humanitaria*)

mestizaje pneumopolítico: RC 1515, 174-7

panóptico (v. *Anatomopolítica*)

proyecto biopolítico lascasiano (como paradigma): 41, 43, 189

valor epistemológico de la excepción: 42

Pneumopolítica (antropomórfosis cultural y religiosa) (v. *Anatomopolítica*)

alfabetización: 39, 154-5, 195, 283, 308

antropomórfosis civilizatoria: 39, 45-6, 50-1, 54-5, 92-5, 100, 139-40, 146, 154-5, 174, 176, 180, 205, 211-12, 224, 283, 300, 319, 371

civilización (enseñanza civilizadora): 39, 49, 51; Bernardino de Manzanedo, 331; Bernardo de Santo Domingo, 297; gobierno de los jerónimos, 294-5; IJ, 155, 278, 283; Instrucciones de Zaragoza, 92-3; Leyes de Burgos, 149, 152, 154-5; MGI, 205, 313; MR, 49-51, 154-5, 165, 176-8, 184-5, 195, 205, 211-2, 266

conversión económica (trabajadores): 27, 40, 70, 362 (v. *Encomienda; Trabajo; Tributo*, indígenas tributarios)conversión y evangelización: 18; Bernardino de Manzanedo, 331; Bernardo de Santo Domingo, 297; capitulaciones para Tierra Firme (1520), 388; consorcio Diego Colón-Las Casas (1519), 384; encomienda evangélica, 95; IJ, 278, 282-3, 286; Instrucciones de Zaragoza, 92-3; Leyes de Burgos, 139-40, 143, 145-6, 149-50, 152-6, 313; MGI, 271, 308, 313-4, 319; MR, 55, 155, 165, 168, 174, 176-81, 208-211, 213, 250-3, 319, 362; MR II, 61, 362-3, 393; MTF, 61, 319, 358, 360, 368-9, 371-3, 393; Nicolás de Ovando, 89, 91, 93, 95, 131, 176 (v. *Títulos del dominio*, bulas)

definición: 39

mestizaje como dispositivo igualador: 209-210 (v. *Mestizaje*)modificación de costumbres sexuales (v. *Biopolítica*, sexo)monogamia y vida marital: IJ, 283; Leyes de Burgos, 149, 195-6; MGI, 196, 213, 313-15; MR, 49, 53, 165, 173, 195-6, 200, 258-9; Nicolás de Ovando, 175-6; RR, 197 (v. *Biopolítica*, sexo)
réditos espirituales: 50, 154, 180, 321, 371-2
relativa laicidad del MR: 253**Poder pastoral (v. *Biopoder*, poder pastoral; Rebaño)****Población (vida de la)**

abstracción global de la vida de la: 17, 20, 23

antropomórfosis de la: 39, 55, 176-7, 191, 211 (v. *Pneumopolítica*)

área de intervención de la biopolítica: 20, 22-3, 25-7, 32, 35-9, 44, 54, 58-9, 116, 141-2, 180-1, 197-8, 209, 223-5, 227-8, 243, 256, 335-36

categoría en Las Casas (gente e indios; despoblación): 25, 224-5

censos (v. *Cálculos biopolíticos*, censos y cuentas demográficas)como cálculo global: 196 (v. *Cálculos biopolíticos*, globales)como fuerza laboral: 19, 22-30, 38, 46, 171, 177, 191, 196, 207, 227, 271 (v. *Biopolítica, hacer trabajar; Indio; Leyes de Burgos; Trabajo*, explotación)conquista de México como remedio a la despoblación antillana: 138, 156, 274, 291, 352 (v. *Hecatombe demográfica; Remesa*, crisis)despoblación como problema político-económico: 22, 25, 41, 48, 52, 60, 106, 116, 142-3, 157, 163, 166, 191, 193-4, 207, 219, 266-7, 273-5, 301-4, 306-7, 309, 318-9, 322-4, 338 (v. *Casa del Rey; Comunidades; Hecatombe demográfica; Hospital del Rey; Mestizaje; Muerte*,

- reemplazo; *Población*; *Rentas reales*
- en riesgo: 49, 165, 180, 207-9, 211 (v. *Casa del Rey*; *Lucayos*; *Vida Nuda*)
- españoles en La Española (1492-1520): 91, 137-8
- estímulo tributario a la: 114
- éxodo de colonos de La Española (despoblación): 84-5, 89, 91, 137, 291
- gobierno de la (v. *Gobierno*; *Gubernamentalidad*)
- improductiva: 144, 171, 196, 198, 243
- intervención hospitalaria / sanitaria de la: 224, 227-8, 261, 269 (v. *Biopolítica*, amparo; *Casa del Rey*; *Hospital del Rey*; *Salud pública*)
- intervenciones no estatales de la (actores privados): 45, 57, 228, 267-9, 335 (v. *Cálculos biopolíticos*, privados)
- labriegos españoles (planes de repoblación): Alonso de Zuazo, 304; bajo Diego Colón, 103; Bernardino de Manzanedo, 336-7; Bernardo de Santo Domingo, 300; capitulaciones para Tierra Firme (1520), 49, 61-2, 388-9, 391, 393-4; Gil González Dávila, 59, 276; MGI, 217, 219, 309-12, 314; MR, 50, 172-4, 189, 194, 209; MR II, 49, 61-2, 357-9, 364-5; MTF, 49, 61-2, 370
- mestizaje (v. *Mestizaje*)
- ociosa: 39 (v. *Anatomopolítica*, vagancia)
- precolombina: 66, 104, 119-24
- precolombina y hecatombe demográfica (cálculo y debate): 91, 123-30, 298 (v. *Hecatombe demográfica*)
- productiva: 23, 25, 27-8, 38, 53, 195-7
- pueblos-fortaleza en Tierra Firme (v. *Tierra Firme y Las Perlas*, pueblos-fortaleza)
- rancherías/factorías: Nueva Toledo, 357, 396; Santa María de la Antigua, 179, 318, 357
- reemplazo de poblaciones extintas (v. *Muerte*, reemplazo)
- reducciones de indios: 18-19, 53, 132, 228; bajo Nicolás de Ovando, 92-3; IJ, 278-86; Leyes de Burgos, 93, 139, 145-9, 153, 156, 183, 280; MGI, 196, 312-15; MR II, 263: MTF, 371; “Parecer de los vecinos”, 60, 320
- reproducción de la vida y la población: 26-8, 30, 35, 39-40, 43, 48-9, 53-4, 61, 114, 124, 139, 141, 148-9, 152, 165-6, 174, 181, 184-6, 193-8, 200-1, 212, 217, 225, 261, 269, 271, 281, 306, 313, 315, 320, 335, 364 (v. *Biopolítica*, sexo)
- riqueza del Estado y factor de la economía política: 17, 22-7, 44, 49, 54, 116, 143, 152, 157, 191-4, 223-5, 227, 352-3, 352-3
- salud de la (v. *Biopolítica*, Foucault, salud); *Hospital del Rey*; *Salud pública*
- sinónimo de villa: 22 (v. *Población*, reducciones, villas de españoles)
- sujeto bacterial: 26 (v. *Biopolítica*)
- sustitución laboral de la (v. *Esclavitud*; *Lucayos*; *Muerte*, reemplazo)
- villas de españoles (La Española): 97, 100, 148, 158-9, 167, 173, 183, 205, 208, 228, 233, 250, 264, 291; despoblación de las, 291; La Isabela, 71-3, 75, 84, 230-1, 343-4 (v. *Rebelión de Roldán*); La Navidad (v. *Resistencia indígena*, destrucción del fuerte); marcadas en el mapa de Andrés de Morales, 264-5 (v. *Hospital del Rey*, red)
- y pueblo (categoría jurídico-política): 23
- y soberanía (v. *Soberanía*)

R

Rebaño: indígena (población objeto de cuidado y gobierno), 18, 30, 41, 47, 192, 209, 217, 252, 271, 310, 392; poder pastoral, 24, 39, 180 (v. *Biopoder, poder pastoral*)

Rebelión de Roldan: 75, 84-8, 343, 346

Remedios

a la despoblación: 52 (v. *Población, despoblación*)

alimentarios (v. *Alimentación, Biopolítica, hacer comer, Leyes de Burgos, alimentación; Minas, sustento*)

colonialidad remedial: 54-5, 164-5, 189, 192, 212-3, 221, 295

composición (legalización de robos coloniales): 309-10, 372

descanso y suspensión del trabajo: 25, 28, 38, 47, 49-51, 54, 78-9, 116, 139, 150-2, 154, 165-6, 170-2, 184, 192, 201-2, 212-3, 235-6, 253, 260, 267, 284, 286, 297, 306, 322-3, 325 (v. *Trabajo, calendario y horario*)

esclavitud (v. *Esclavitud, propuestas lascasianas*)

hospitalario (v. *Casa del Rey, Hospital del Rey*)

lascasianos (v. *MGI, MR, MRII, MTF*)

legalistas: 41, 47, 66; leyes declarativas, 41, 141, 144, 400 (v. *Leyes de Burgos*)

mestizaje (v. *Mestizaje*)

paradójicos 54, 221, 325, 399 (v. *Biopolíticas, paradojas; Humanitarismo, límites*)

racionalidad biopolítica de los remedios lascasianos: 40, 52, 57-8, 180, 190, 207, 224, 228-9, 235-6, 249-50, 252-3, 262-4, 267, 269, 273 (v. *Biopolítica, razón económica*)

remiendo: 138-57 (v. *Leyes de Burgos, Remedios, composición*)

restitución: Matías de Paz, 140; MGI, 309-10; MRII, 363 (v. *Remedios, composición*)

suspensión de los desplazamientos forzados (v. *Casa del Rey; Lucayos*)

sustitución de fuerza laboral (v. *Muerte, reemplazo de la vida extinta*)

tributario: 337 (v. *Impuestos*)

Remesa de oro (v. *Rentas; Oro*)

cálculo del volumen de extracción: 46, 108-10

como índice de extracción aurífera: 108-11

crisis: 107-17

de Puerto Rico y Cuba: 112

de San Juan: 111

de Santo Domingo (1503-22): 110-12

incremento de la: 46, 108-11, 130-1

reducción de la: 108, 110-12, 193, 207, 275, 285, 291, 307

Rentas reales

cuentas y desfalco del tesorero Crisóbal de Santa Clara: 104-5, 109, 111

en Las Casas: capitulaciones para Tierra Firme (1520), 45, 62, 388-90; consorcio Diego Colón-Las Casas (1519), 384; MR, 38, 40, 44, 48-51, 54, 58, 165-7, 169, 174, 180, 186-9, 194, 249-51, 269; MGI, 219; MRII, 45, 359-60, 362-5; MTF, 45, 367-9, 371-2; "Réplica a los vecinos", 324; tercer plan para la colonización de Tierra Firme (1519), 386

imperativo biopolítico: 18, 23, 26, 38, 50, 171

oferta de Las Casas (puja por la licencia de la colonización de Tierra Firme, 1519): 386-7

- perpetuidad de las (reproducción *ad infinitum*): 28, 44, 58, 186, 188, 251, 269, 271
- razón biopolítica de las: 33, 48-50, 116, 163, 165-7, 169, 192-3; Alonso de Zuazo, 303-4 (v. *Biopolítica*, razón económica; *Remesa real*, razón); Bernardino de Manzanedo, 334, 336, 337; cardenal Cisneros, 275; Gil González Dávila, 59, 322-3; Leyes de Burgos, 116; “Parecer de los vecinos”, 60, 321-2; Rodrigo de Figueroa (Las Perlas), 381
- reducción de las: 33, 44, 166, 169, 193, 219, 266-7, 322-4 (v. *Hecatombe demográfica*; *Remesa*, crisis; *Población*, despoblación)
- remesa (v. *Remesa de oro*)
- tesorería general de las Indias (Miguel de Pasamonte): 100, 102, 105, 111, 396
- y réditos espirituales: 50, 154, 180, 321, 371-2 (v. *Pneumopolítica*)
- y vida / muerte: 38, 40, 116, 163, 166, 251, 355 (v. *Muerte*)
- Requerimiento**
- autor: 48
- contraste con las Leyes de Burgos: 192 (v. *Títulos del dominio colonial*)
- nuevo requerimiento (requerimiento reformado por Las Casas): MR II, 360-1, 363; MTF, 368-9
- últimátum de guerra (Juan López de Palacios Rubios): 26, 48, 192, 277
- Rescate (“resgate”)**
- aurífero (v. *Oro*, drenaje)
- de perlas y esclavos en Tierra Firme: 61-3, 65, 68, 133, 296, 302, 304, 318-19, 357, 359-62, 367, 369-81, 383, 386, 389, 391-3, 396-7
- humanitario (amparo) (v. *Casa del Rey*; *Lucayos*, rescate humanitario)
- leonino (propuestas lascasiana de intercambio de oro por baratijas en Tierra Firme): 46, 359-62, 369-70, 385, 391, 393
- Resistencia indígena**
- aborto e infanticidio: 118, 338-9
- a los hospitales (“casas de la muerte”): 261
- Anacaona: 346, 350
- ataque al fuerte La Magdalena (La Española): 72, 343-4
- ataque de los indios de Chichiriviche y Maracapana, Tierra Firme (1520): 382-3, 394
- Batalla de Jáquimo (Concepción de la Vega, La Española): 72, 344-5
- caribes (v. *Caribes*, guerra, resistencia)
- cese contracolonial de la reproducción indígena: 61, 118, 306, 338 (v. *Hecatombe demográfica*)
- confederación contracolonial (La Española): 72, 344, 346, 348-9, 394
- curare (yerba veneno): 323, 350, 357, 389
- dejar de producir / alimentar: 338, 349
- destrucción de Cumaná (misión): 62-3, 397-400
- destrucción del fuerte Navidad (La Española): 69, 71, 339-44
- envenenamiento del agua (Margarita): 383, 394
- fuga / huida: 61, 73, 93-4, 98, 183, 209, 317, 326, 338-39, 349, 351, 365
- insurrección Borinquén o Grito de Coayuco (San Juan): 348-9, 352; alianza con los Caribes, 348-9 (v. *Cacicazgos y caciques*, Guarionex, Agüeybaná)
- levantamiento de Xaraguá (La Española): 72-3, 89, 136, 231, 344-6, 350 (v. *Cacicazgos y caciques*, Bohechío)

- levantamientos de Guahaba (La Gonaive, Haití) y Aniguayagua (Bahoruco / Baoruco): 346
- levantamientos de Higüey (La Española): 72, 89, 344, 346-7
- matanzas de españoles: 71, 339-43, 347-9, 382, 394, 398
- o insurgencia contracolonial: 61, 71-72, 84, 163, 192, 285, 338-354, 365, 382-3 (v. *Títulos del dominio, ius gentium* vs. *ius belli; Esclavitud*)
- ocio: 39, 117-18, 300, 338 (v. *Anatomopolítica*, vagancia y ociosidad)
- San Juan: Aymaco o Aymanio (cacique), 347; Guarionex 348; Hucuyoa (cacique), 347; Mabodomaca (cacique de Culebrinas o Quebradillas), 348; Urayoán (cacique de Yagüeza), 347-8
- sublevación del Bahoruco (La Española): 326, 350-2, 399 (v. *Cacicazgos y caciques*, Enriquillo)
- suicidio contracolonial: 61, 117-19, 124, 338-9
- tagares (Maracapana, Tierra Firme): 382, 394
- Tierra Firme: 62-3, 360, 365, 369, 382, 391, 394, 397-400, 382-3 (v. *Cacicazgos y caciques*, Melchor de Cariaco)
- y esclavitud: 103, 132 (v. *Esclavitud*)
- S**
- Salud pública**
- enfermedad (desorden / problema político-económico): 17, 26, 29, 31, 38, 40, 57-8, 207, 223-4, 228-9, 237-8, 251, 257, 266, 269 (v. *Biopolítica*, nosopolítica; *Cálculos biopolíticos*, globales; *Hospital del Rey*)
- higiene (v. *Higiene*)
- intervención de medios: 203, 259-60, 322-3 (v. *Biopolítica*, *hacer comer*; *Leyes de Burgos*, alimentación; *Minas*, sustento)
- objeto global, estatización: 17-8, 22, 25-6, 37, 44, 56-8, 197, 204, 207, 212, 224-228, 230, 250, 252, 261-2, 266-7, 269-70, 336 (v. *Biopolítica*, nosopolítica)
- política de la salud y medicina hospitalaria: 197-8, 204, 212, 224-5, 227-9, 235, 237, 252-1, 257-261, 267-70, 314-5 (v. *Hospital del Rey*)
- Real Pragmática de 1477 o Ley del Real Tribunal del Protomedicato: 57, 255-6
- Salvajismo**
- alegato de salvajismo e idolatría: Colón, 71 341; Martín Fernández de Enciso, 140-1, 277 (v. *Caribes*)
- de los ciboneyes y guanahatabeyes: 211-12
- de los lucayos (v. *Lucayos*)
- formas de vida “salvajes”: 39, civilización de, 51
- oro salvaje (v. *Oro*, civilizado)
- Sexo, sexualidad** (v. *Biopolítica*, sexo; *Mestizaje*)
- Soberanía**
- bifronte (pneumo y biopolítica): 180-1, 297 (v. *Biopolítica; Pneumopolítica*)
- biopolítica declarativa (sin inversión real): 47, 142-4, 149-50, 251
- biopolítica (sobre la vida): 19, 23-4, 27, 32, 34-6, 44, 46-7, 50, 65-6, 105, 142-4, 149-51, 162, 168-9, 178, 180-1, 190, 196, 198, 209-11, 225, 227-8, 268, 335, 392 (v. *Biopolítica*, *hacer comer*, *hacer trabajar*, *hacer vivir*, instrumentalidad; *Leyes de Burgos; Rentas*)
- colonial: 90, 93, 181, 190, 275 (v. *Títulos del dominio*)

- excepción frente a la ley (poder sobre y fuera de la norma): 34-5, 42
- exclusión (*vida nuda*): 33, 56, 210-11
- indiferente frente a la vida: 18, 190, 210, 228, 273-4 190, 192, 160-1, 210, 228, 273-4 (v. *Biopolítica, hacer morir o dejar vivir, Muerte, partido de la*)
- inmunización (v. *Inmunización humanitaria*)
- justificación biopolítica de la: 143-4, 181, 189-90, 392, 399 (v. *Títulos*)
- justificación sobrenatural de la: 34-5, 178
- lascasiana (del *hacer vivir y no dejar morir*): 39-41, 44, 165-6, 168-9, 178, 190-1, 197, 209-11, 224, 227-8, 237, 268, 273, 297, 398 (v. *Biopolítica, Casa del Rey, hacer vivir y no dejar morir, Hospital del Rey*)
- lógica jurídico-punitiva de la: 20, 25, 31-2, 35-6, 225-7 (v. *Anatomopolítica*)
- maquinaria de gobierno: 35
- medieval-renacentista: 34-6
- misión y justificación evangélica: 177, 180-1, 388-9, 399 (v. *Títulos del dominio colonial, bulas, Pneumopolítica*)
- sanitaria: 18, 57, 106, 224-28, 267-70 (v. *Casa del Rey, Higiene, Hospital del Rey, Salud pública*)
- según Foucault: 32, 35-6 (v. *Biopolítica, hacer morir o dejar vivir*)
- soberano administrador del proceso productivo: 169, 225
- soberano partícipe y concesionario colonial: 61-2, 93, 96-7, 114, 214, 369-70, 387, 389-93 (v. *Encomienda, merced; Minas, del Rey; Rentas*)
- sujetos soberanos (no sometidos al capital): 94
- superanus*: 34
- territorial: 18-19, 25-7, 32, 34-6, 45, 62, 65, 166-7, 173, 191-2, 273-4, 392, 399
- y gubernamentalidad: 30-7, 225-6 (v. *Gobierno; Gubernamentalidad*)
- T**
- Tanatopolítica**: 32, 189, 237 (v. *Biopolítica, hacer morir; Inmunización humanitaria; Muerte*)
- Teología de la caridad**
- caridad cristiana (*caritas*): 40, 58, 180, 190, 204-5, 228-38, 262; Mateo, 55, 144, 205-6, 234
- caridad hospitalaria: 54-55, 57-8, 180, 205, 207, 224, 229-37, 245, 249, 251-2, 258, 260, 262, 265-8, 270-1 (v. *Hospitalidad caritativa*)
- Christus medicus*: 57-8, 200, 234, 240
- hospitalidad para pobres, huérfanos y peregrinos: 57, 206, 229-36, 239, 241, 243, 246-7, 251, 258, 267-8, 284; medieval: 57, 229-30, 234-5, 237-40, 251-2, 265-6
- hospitium* o *xenodochium*: 229-30, 234
- Minoribus*: 205-6, 233-5, 262
- Miserabilis persona*: 30, 180, 205-7, 228
- “Nuestra salud Jesucristo”: 234-5
- Pauperes Christi* (pobres de Jesucristo) y socorro caritativo (*caritas*): 54-5, 57, 200, 205-7, 229-35, 241, 268
- Tierra Firme y Las Perlas**
- acumulación originaria: 357, 367-8, 372, 378, 391-2
- anexo al MGI (informe de los dominicos de Maracapana): 318, 356
- armada de Gómez de Ribera: 377

- capitulaciones del rey con Las Casas para Tierra Firme (1520): 388-91, 397
- colonización con labradores españoles: 357-9, 364-5, 367, 370, 394-5
- conquista de Tierra Firme y Las Perlas: 355-400
- consorcio Diego Colón-Las Casas (1519): 56, 384-5
- cuarto proyecto de colonización: 387-8
- Cubagua: 318, 373-5, 378-9, 381-3, 394, 396-8
- desastre de Cumaná: 63, 357, 392-400
- esclavitud: 62, 372, 376-8, 380-1, 383, 386, 390-1 (v. *Esclavitud*, propuestas lascasianas)
- extensión de fronteras coloniales: 357
- fomento de la agricultura (MRII): 364-6
- misiones dominicas y franciscanas: 61, 258-9, 356, 369, 377, 379-80, 382, 377
- negocio perlífero: 355-83; comienzos, 374; incorporación colonial de Las Perlas, 61-2; intervención del Rey (propuesta lascasiana), 378; participación de encomenderos e inversionistas de La Española, 376, 380
- nuevo requerimiento (v. *Requerimiento*)
- obisposados (proyecto pneumopolítico): 362, 371-3, 387-8
- oposición al proyecto lascasiano por Juan Rodríguez de Fonseca: 373
- pacificación "pacífica": 358-60, 362-5, 369, 372, 380-1, 383-5, 387-9, 390, 395, 398; costo de la, 363
- pesquisa etnográfica de Rodrigo de Figueroa: 380-1
- proyectos lascasianos para Tierra Firme (retractación biopolítica): 56, 61, 218, 307, 318, 337, 356-8, 359-65, 367-73, 378, 383, 388 (v. *MGI*; *MRII*; *MTF*)
- pueblos-fortaleza: capitulaciones para Tierra Firme (1520), 388-91, 397; consorcio Diego Colón-Las Casas (1519), 384-5; MRII, 61, 359-62; MTF, 61, 368-9, 371, 372
- puja por la licencia de la colonización de Tierra Firme (1519): 386-7
- rescate de oro y perlas (propuesta de Las Casas): 46, 359-62, 365, 369-70, 385, 391, 393
- resistencia en: 62-3, 357, 360, 365, 369, 382-3, 389, 391, 394, 397-400
- tercer proyecto lascasiano para la colonización de Tierra Firme (1519): 386
- títulos nobiliarios para colonos: 370, 389
- tráfico de perlas y esclavos en Tierra Firme (v. *Rescate*, de perlas y esclavos)
- tributo indígena: MRII, 362-5; MTF, 367-8, 371, 386-7
- veda del tráfico: 377-80
- Títulos del dominio colonial**
- alegato de salvajismo e idolatría: Martín Fernández de Enciso, 140-1, 277; MR, 211-12
- biopolíticos (alegato de protección de la vida indígena): 46, 54, 93, 148, 180, 209-10, 225, 228, 319, 392
- bula de absolución para Tierra Firme (pedido lascasiano): 370
- bulas papales: donación del Nuevo Mundo, 49, 89, 114, 164, 177-8; esclavitud africana, 216
- evangelización (paradoja): 177-8 (v. *Títulos*, bulas)
- guerras contra los caníbales; 74, 285, 323, 326, 341, 350, 377, 382, 388, 395

guerras de pacificación en La Española (v. *Resistencia*; *Esclavitud*, indígenas prisioneros)

ius gentium vs. *ius belli*: 26, 48-91, 77, 192 (v. *Requerimiento*)

Trabajo

calendario y horario: demora, 98, 185; en el agro (MR), 38, 49-51, 171-2, 183-4, 186; IJ, 284; Leyes de Burgos, 107, 139, 142, 150-2, 154, 186, 286; minas, 38-9, 49-51, 150, 170-2, 183-6, 284, 325

enganche de trabajadores libres (disposición real bajo Nicolás de Ovando): 91-94 (v. *Encomienda*)

explotación biopolítica / reproductiva o humanitaria: 26-8, 30, 36, 38, 40, 43-4, 47-9, 53-4, 142-3, 151-2, 165-6, 171-2, 174, 184, 186, 191, 193-8, 202, 212, 217, 221, 269, 271, 281, 335-36 (v. *Acumulación* morigerada; *Biopolítica*, *hacer vivir*, *Vampiro*)

explotación extintiva o *vastativa* (lupina): 28-30, 36-7, 40, 44, 47, 49, 76-80, 95-100, 118, 134-6, 141, 163 171, 193, 198, 221, 271, 290-1, 306 (v. *Acumulación* originaria; *Biopolítica*, *hacer morir*)

femenino: Bernardo de Santo Domingo, 297; IJ, 282, 286; MGI, 315-6; MR, 78-9, 185, 195, 258-9 (v. *Infancia*)

forzado (v. *Esclavitud*)

plusvalía (expropiación de vida-trabajo): 27-9, 41, 75, 86, 113, 170-2, 181, 213 (v. *Acumulación* de capital; *Indio*; *Trabajo*, explotación)

precolombino (agricultura): 199-200

resistencia al (v. *Biopolítica*, sujetos soberanos; *Resistencia*)

ruptura del tiempo del: 118- 19 (v. *Resistencia*)

salario de los indios: 92-4, 98, 140, 170, 187, 286; bajo Nicolás de

Ovando, 91-3; instrucciones de Zaragoza (1503), 92-3; RC (1503), 94; rechazo indígena, 93-4

sujetos soberanos (no sometidos bajo salario): 94

vivo / muerto: 22, 28, 193, 221, 271, 296 (v. *Biopolítica*, *hacer morir*, *Vampirismo*)

Tributo

cascabel de oro (v. *Oro*, tributo)

en especie / en trabajo: 83-4, 92-3, 124, 155; 280 (v. *Encomienda*)

en oro (MGI): 316-7 (v. *Oro*, tributo en oro)

en yuca: 73-5, 84

indígenas tributarios: capitulaciones para Tierra Firme (1520), 389; instrucciones a Nicolás de Ovando, 91-2; instrucciones de Zaragoza, 92-3; IJ, 286; MGI, 316; MR II, 362-4; MTF, 368

república independiente tributaria (IJ): 278-80 (v. *Jerónimos*)

y biopolítica (v. *Rentas reales*)

U

Utopía

agraria: 49-53, 165, 173-5, 184, 189, 200, 221, 254, 317, 389 (v. *Comunidades*)

biopolítica: 36, 44, 52-3, 188, 200, 221, 257, 264, 317, 355, 372, 399

campos de vida (v. *Paradigma*, comunidades)

en IJ: 279-80, 285, 288 (v. *Jerónimos*)

irrealizada de los jerónimos: 301 (v. *Jerónimos*, inanidad)

sanitaria: 254, 257, 264-5 (v. *Hospital del Rey*)

Tomás Moro / Bartolomé de las Casas: 50-3, 173-4, 182, 200, 227, 257

y acumulación originaria: 29 (v. *Acumulación*)

- y distopía minera: 49, 181-2, 184, 188-9, 216, 315, 317
 y suicidio indígena: 118 (v. *Resistencia indígena*, suicidio)
 y trabajo: 52
- V**
- Vampirismo:** 28, 193, 198, 221, 271
 (v. *Trabajo*, explotación biopolítica)
- Vendimia vastativa:** 96, 117, 127, 136, 352 (v. *Hecatombe demográfica*; *Trabajo*, explotación extintiva)
- Vida nuda**
homo saccor: 21-22, 33, 189, 210, 237 (v. *Casa del Rey*)
vida denudada: 33, 237, 317
vida nuda (abandonada o excluida, *nuda vita*): 17, 33, 189, 210-11, 228, 237, 285, 317-8, 326; 352-3, 392; cuasi *vida nuda* (indígena), 217 (v. *Esclavitud*; *Trabajo*, explotación extintiva)
- Vida precaria:** 54-5, 134-5, 201, 205, 208-9, 210-11, 213, 355 (v. *Infancia*; *Población*, en riesgo; *Teología de la caridad*, *minoribus*)
- Viruela** (La Española, 1518-19): 117, 124, 128, 135-6, 303-4, 350, 363 (v. *Hecatombe demográfica*)
- Villas y poblaciones de españoles** (v. *Población*, villas)
- Y**
- Yacimientos** (v. *Minas*; *Oro*)



IBEROAMERICANA
VERVUERT

 Universidad de
los Andes
Colombia

Este libro analiza la emergencia del pensamiento biopolítico colonial en una serie de proyectos de Bartolomé de las Casas, desarrollados entre 1515 y 1521, a propósito de la despoblación de La Española y demás Antillas Mayores, de los intentos legales de morigerar la explotación laboral, de la reforma cisneriana de gobierno de las Indias y del proyecto carolino para la colonización de la costa norte de Tierra Firme. Lo que ha sido visto tradicionalmente como un momento utópico y humanitarista del pensamiento de Las Casas, corresponde más bien a la emergencia de una moderna preocupación por la vida de la población como problema de economía política, objeto de cálculos e intervenciones de gobierno.

CARLOS A. JÁUREGUI es profesor de Literatura Latinoamericana y Antropología en la University of Notre Dame (EE.UU.).

DAVID M. SOLODKOW es profesor titular de Literatura Latinoamericana en el Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes (Colombia).



9 788491 924487