

El huaqueo y sus pertenencias: la acumulación originaria y los fantasmas de la conquista de las Indias, según Bartolomé de Las Casas y José de Acosta

Tomb-Raiding and its Belongings: Original Accumulation and the Specters of the Conquest of the Indies, according to Bartolomé de Las Casas and José de Acosta

ACCESO  ABIERTO

Nicole D. Legnani¹ 
Princeton University

Para citaciones: Legnani, N. (2022). El huaqueo y sus pertenencias: la acumulación originaria y los fantasmas de la conquista de las Indias, según Bartolomé de Las Casas y José de Acosta. *Visitas al Patio*, 16(2), 314-344.
<https://doi.org/10.32997/RVP-vol.16-num.2-2022-4076>

Recibido: 20 de mayo 2022

Aprobado: 3 de julio 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Legnani, N. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

En este artículo planteo que en *De Thesauris* (1563) Bartolomé de Las Casas rastrea el saqueo de metales y piedras preciosas de entierros indígenas a lo largo del continente americano, mostrando cómo una conquista en su calidad de empresa financió la siguiente. De este modo, Las Casas relata la historia de la Conquista en *De Thesauris* como una acumulación de endeudamiento material y moral contraída por los conquistadores y, por ende, la Corona y la Iglesia. Propongo que al reiterar la imposibilidad de remedar los daños sufridos en su presente y pasado inmediatos en *De Thesauris*, Las Casas abordó la coherencia de los pueblos originarios de América, especialmente de Perú, como sujetos políticos reales dentro y fuera de los flujos de capital que sustentaron la expansión del imperio por medio de sociedades en comandita que se beneficiaron de los saqueos de entierros nativos (huaqueo). Las implicaciones del tratado lascasiano se hacen patentes mediante su aparición fantasmagórica en *De procuranda indorum salute apud barbaros* (1589) de José de Acosta. Me detengo en una sección donde, por medio de sus referencias al Libro de Josué, el autor jesuita defiende el poder del soberano de despojar y distribuir terrenos para la sepultura de forasteros y, por lo tanto, de constituir un nuevo arraigo a lugares conquistados por medio del entierro. Sostengo que esta preocupación de Acosta por los entierros revela su mayor ansiedad respecto del tratado de Las Casas, el cual logró demostrar el engarzamiento de la soberanía, el dominio y la posesión en las Indias en función del despojo de los muertos indígenas y sus pertenencias.

Palabras clave: Bartolomé de Las Casas; *De Thesauris*; José de Acosta; *De procuranda indorum salute*; saqueo de tumbas.

ABSTRACT

In this article I show that Bartolomé de Las Casas's *De Thesauris* (1563) traces the looting of metals and precious stones from indigenous burials throughout the Americas, exposing how one conquest, as an enterprise, financed the next. In this

¹ Profesora Asistente en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Princeton. Email: nlegnani@princeton.edu

way, Las Casas narrates the history of the Conquest in *De Thesauris* as an accumulation of material and moral indebtedness contracted by the conquerors and, therefore, the Crown and the Church. I propose that by reiterating the impossibility of remedying the damage suffered in his immediate present and past, in *De Thesauris* Las Casas addressed the coherence of the original peoples of America, especially Peru, as real political subjects inside and outside the capital flows which supported imperial expansion via general and limited partnerships that had benefited from the looting of native burials (huaqueo). The implications of the Lascasian treatise are made clear by its ghostly appearance in José de Acosta's *De procuranda indorum salute apud barbaros* (1589). I analyze a section where, through Acosta's references to the Book of Joshua, the Jesuit author defends the power of the sovereign to dispossess and distribute land for the burial of foreigners and, therefore, to establish a new attachment to places conquered through burial. I argue that Acosta's concern for burials reveals his greatest anxiety regarding Las Casas's treatise, which managed to demonstrate the imbrication of sovereignty, dominion, and possession in the Indies as a function of the dispossession of the indigenous dead and their belongings.

Keywords: Bartolomé de Las Casa; *De Thesauris*; José de Acosta; *De procuranda indorum salute*; grave looting.

Introducción

En *De Thesauris* (1563), Bartolomé de Las Casas mapea el saqueo de metales y piedras preciosas de entierros a lo largo del continente americano, demostrando cómo una conquista financió la siguiente. De este modo, Las Casas relata la historia de la Conquista en *De Thesauris* como una acumulación de endeudamiento material y moral contraída por los conquistadores y, por ende, la Corona—la cual recibía el quinto real de cada conquista—como también la Iglesia, se beneficiarían del diezmo de neófitos indios.

Al reiterar la imposibilidad de remedar los daños sufridos en su presente y pasado inmediatos en *De Thesauris*, Las Casas abordó la coherencia de los pueblos originarios de América, especialmente de Perú, como sujetos políticos reales dentro y fuera de los flujos de capital que sustentaron la expansión del imperio. *De Thesauris* ensarta sus demandas a favor de la reparación por el saqueo (*huaqueo*) de entierros y lugares sagrados (como las *huacas*) en Perú y México con la insistencia repetida sobre la ilegitimidad de la conquista de las Indias. Tal como las *Doce dudas* de Bartolomé de Vega y la *Respuesta a las Doce dudas* (1564) de Las Casas, *De Thesauris* reflexiona sobre los juicios que los confesores habían de hacer al escuchar las confesiones de conquistadores y encomenderos. En una sección de este último tratado, la referencia de Las Casas a *regum nostrorum Hispaniorum* especifica su propio sentido de pertenencia—es decir, su *naturaleza*—a la vez que representa la historia encarnada (*embodied*) de las pertenencias de otros, verbigracia, sus muertos y los objetos asociados con sus entierros. En un documento que tiene como

horizonte su entierro inminente en España, Las Casas yuxtapone las autoctonías creadas por “nuestros” y “sus” entierros. Esta yuxtaposición de pertenencias autóctonas indaga en el concepto de la naturaleza misma ya que la(s) pertenencia(s) se remiten al *chthōn*, *-thonos*, el inframundo, como lugar de sepultura y fuente de riquezas y también lugar de origen por el arraigo con los restos de los ancestros.

Las implicaciones del tratado lascasiano se hace patente mediante su aparición fantasmagórica en *De procuranda indorum salute apud barbaros* (1589) de José de Acosta. Para este trabajo, me detendré en una sección donde el autor jesuita defiende el poder del soberano de distribuir terrenos para la sepultura y, por lo tanto, de constituir la pertenencia mediante el entierro lo que, según el mismo Acosta, implica también el despojo, en sus referencias al Libro de Josué. Es así como Acosta revela su mayor ansiedad respecto al tratado de Las Casas, que logró demostrar el engarzamiento de la soberanía, el dominio y la posesión en las Indias en torno al despojo de los muertos y sus pertenencias.

El contexto histórico e intelectual

Tanto Las Casas como Acosta han sido considerados precursores de la teología de la liberación y “teología india” – movimientos que, respectivamente, privilegiaron a las formas de saber de sí de los pobres y los indígenas². El presente ensayo examina los conceptos emparentados de libertad y salvación de la forma en la que fueron profesados por el fraile dominico Bartolomé de las Casas, así como su recepción y crítica por parte del jesuita José de Acosta. Si bien ambos autores compartían la convicción de que la invasión española de las Américas había sido ilegal, sus puntos de vista sobre la libertad de circulación con fines comerciales y, asimismo, sobre los métodos de evangelización³ no podrían estar más lejos la una de la otra. El pensamiento de estos autores sobre ambas excepciones define sus teologías políticas, dado que estas excepciones morales y legales se encontraban directamente relacionadas con el *estado de excepción* en las Indias. Para ambos autores, no era suficiente definir su posición dentro de la lógica circular de la ley. En cambio, las prescripciones para convertir a los pueblos indígenas al catolicismo hechas por Las Casas y Acosta estaban inextricablemente relacionadas con su entendimiento de los sujetos indígenas, su saber de sí mismos, y su conocimiento del mundo.

² Para comparaciones con la teología de la liberación, ver *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ* (1993) de Gustavo Gutiérrez y la introducción de Walter Mignolo a la traducción en inglés del texto de Acosta *Historia natural y moral de las Indias* (1590) (2002, xxi). Para los orígenes lascasianos de la “teología india”, ver el texto de Rabasa *Tell Me the Story of How I Conquered You* (2011). En defensa de su uso del término “teología india” frente a las indagaciones del Oficial de la Doctrina de la Fe, López Hernández (2000) recordó a las autoridades de la iglesia que fue Bartolomé de Las Casas quien originalmente acuñó el término *theologia indorum*, o teología de los indios. Como el trabajo de Las Casas, la obra de Acosta, especialmente su *Historia natural y moral de las Indias*, fue influyente entre sus contemporáneos para la posteridad. Sin embargo, a diferencia de la figura del obispo de Chiapas, no hay institutos u organizaciones que aprecien la memoria de José de Acosta como un defensor de los indígenas y comunidades desventajadas en las sociedades latinoamericanas, si bien los grandes trabajos de Acosta han sido beneficiados de una publicación más continua desde el siglo XVI.

³ Dos lagunas jurídicas a las *jus gentium* exploradas por Anghie (1996; 2007) y Legnani (2020: 60-63).

¿Estaba el fantasma de la conquista acosando, de modo ominoso, a las Indias poseídas por el Imperio Español? Acosta pertenecía a los escritores de la generación posterior a 1573 para quienes la conquista, luego de las prohibiciones del uso del término, era más una memoria que una realidad⁴. Habría sido imposible imaginar a Acosta escribiendo *De procuranda e Historia natural y moral de las Indias* sin el trabajo escrito y el activismo de Las Casas en mente. Sin embargo, Acosta no menciona el nombre de Las Casas ni una sola vez en *De procuranda*, aunque polemiza a lo largo de su trabajo con el cuerpo entero del pensamiento lascasiano, especialmente el de los últimos años. Si bien Las Casas pertenecía a una generación anterior de misioneros en las Américas y había muerto cuatro años antes de que el joven Acosta recibiera su orden para viajar al Perú en 1570, el fraile dominico proyecta una larga sombra sobre las misiones y los medios de vida que encuentra el padre jesuita. Cuando Acosta llegó al Perú se encontró con que el nuevo virrey Francisco de Toledo (1515-82) había revocado recientemente la estrategia de la Corona acerca de la insurgencia de Vilcabamba al elegir una estrategia de invasión militar sobre la diplomacia. El último Inca de Vilcabamba, Tupac Amaru I, había sido ejecutado en una plaza pública en Cuzco sólo meses antes de que Acosta pusiera pie en Callao, en abril de 1572. En el frente ideológico, Toledo revisaba minuciosamente los centros incas de poder con el fin de encontrar informantes nativos cuyas historias pudieran atestiguar acerca de la tiranía incaica. Sus esfuerzos intentaban contraatacar a los defensores de un autogobierno que se basara en las estructuras preexistentes de las élites nativas, como los Incas o los curacas, sin el aparato secular del Estado colonial.

Los alegatos de los frailes dominicos en defensa de los curacas del Valle de Mantaro en la década de 1560, como el de Domingo de Santo Tomás, habían recibido el apoyo teórico de Las Casas en *De Thesauris*, donde buscaba remedios y remuneración para los pueblos indígenas en resarcimiento de las vidas y tesoros que habían sido perdidos durante las invasiones españolas⁵. En *Doce Dudas*, Las Casas (1992c) afirmó que el daño hecho a las Indias era irremediable y que los monarcas españoles y sus súbditos estarían para siempre malditos si no se retiraban de las Américas. Asimismo, sugiere una negociación con el fin de restituir lo que sea posible y pactar un nuevo acuerdo entre la Corona y los indios, algo que Las Casas junto con Domingo de Santo Tomás y los curacas del Perú ya habían intentado poner en la práctica con su contraoferta hecha a Felipe II por la compra de la soberanía del virreinato en su *Memorial* de 1560⁶. Los seguidores de Las Casas estaban dispersos entre catedráticos de las

⁴ Esto se entiende aquí con el mismo espíritu con que Michel de Certeau (1988: 2) afirmó, paradójicamente, que “los fantasmas acceden a través de la escritura a la condición de quedarse *para siempre en silencio*” (énfasis original).

⁵ La publicación póstuma en Frankfurt de *De regia potestate* (1571), la cual argumentaba a favor de un gobierno nativo autónomo, ha llevado a investigadores a cuestionar su autoría. En su estudio introductorio, Pérez Luño (1990) señala que la evidencia apunta a favor de la autoría de Las Casas.

⁶ Ver Restrepo (2015) para su análisis de los argumentos lascasianos a favor de la negociación cuando ambas partes pactan de modo voluntario y Legnani (2020: 185-217) para su indagación de los límites de la negociación en el caso del *Memorial* de 1560.

facultades de teología y lenguas indígenas de Lima y entre los frailes dominicos, jesuitas y agustinos de la sierra del Perú. La defensa para la autodeterminación de parte de esta red lascasiana se oponía a los *extirpadores de idolatrías* como Martín de Murúa (1525-1628) y Cristóbal de Albornoz (1530-?).

José de Acosta estableció lazos cercanos con el virrey y la jerarquía eclesiástica del Alto y el Bajo Perú. Poco después de su llegada a Lima, Acosta viajó por Cuzco, Juli, Arequipa, La Paz, Chuquisaca (Sucre) y Potosí, en un itinerario y agenda que coincidía ampliamente con el de las informaciones y ordenanzas del Virrey Toledo. Acosta veía la influencia del diablo en las prácticas nativas, que, de forma siniestra, espejaban los sacramentos cristianos (como la antropofagia y la eucaristía) y eran referidas más ampliamente como ejemplos de *simia dei*, la mímica de Dios en el diablo⁷. Su influencia en las decisiones y catecismos desarrollados durante el Tercer Concilio de Lima (1582-82) fueron ampliamente documentados⁸. Los catecismos enfatizaban la exploración de la conciencia de interlocutores nativos para encontrar en ella actos sexuales ilícitos (especialmente sodomía, felación, incesto y poliginia) y el conocimiento de las prácticas de contabilidad y la narrativa de los nudos (*kipu*) para las campañas de extirpación de ídolos⁹. Al promover el saqueo de tumbas y de áreas de adoración ancestral con el fin de confiscar los *kipus* narrativos, Acosta rechazó activamente los argumentos de Las Casas por los cuales todos los objetos nativos asociados con las prácticas funerarias le pertenecían a los indígenas y sus ancestros. Poco después de su participación en el Tercer Concilio de Lima y luego de una breve temporada en México, Acosta regresó a España, donde continuó escalando en la jerarquía de su orden y los círculos académicos. Hacia el año de su muerte, en 1600, Acosta era el Superior de la Sociedad Jesuita de Valladolid y el rector del Colegio Jesuita de Salamanca.

Más que cualquier otro humanista y pensador religioso antes que él, incluyendo Francisco de Vitoria (1492-1546), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y Domingo de Soto (1494-1560), el Padre Acosta afirmaba, dentro de los parámetros de la fe y la razón, que la empresa espiritual era inseparable de la libertad de circulación de mercancías. Su posición en el rol del comercio dentro de la evangelización no podría haber sido más diferente que el proyecto de Las Casas. A lo largo de su carrera eclesiástica, primero como sacerdote ordenado y luego como fraile dominico, protector de las Indias y obispo de Chiapas, Las Casas había creído firmemente en la influencia positiva del campesinado ibérico y en los comerciantes como parte de un mecanismo para asegurar la confianza

⁷ Ver Jauregui (2009) para una discusión sobre cómo la antropofagia indígena fue recibida, interpretada y conectada a la Eucaristía en los siglos XVI y XVII.

⁸ Ver Lisi (1990); Trujillo Mena (1981). En 1588 Acosta trajo personalmente a Roma, para la aprobación de los pontífices, las actas de los procedimientos y las decisiones del Tercer Concilio de Lima. Felipe II las aprobó en el Escorial en 1591.

⁹ Como fue demostrado por Horswell (2005), la tradición española de persecuciones materiales y discursivas a los "afeminados" y "sodomitas" fue empleada en el Perú para justificar la conquista una vez que los colonizadores habían experimentado y observado rituales del tercer género. El texto de Horswell *Decolonizing the Sodomite* ofrece una historia del género indígena y la sexualidad en el Perú, tomando lo propuesto por Ranajit Guha en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* (1999) como su punto de partida metodológico.

de los interlocutores indígenas, si bien tenía poca fe en el capital en sí y en sus agentes¹⁰. Su asentamiento fallido en Cumaná (Venezuela) y las empresas de evangelización en Verapaz ejemplificaban su teoría sobre la evangelización pacífica tanto para sus seguidores como para sus detractores. Las Casas había establecido un precedente importante en el discurso de evangelización: primero, porque cualquier discusión sobre el método tenía que considerar al habitus indígena anterior a la conquista y, en segundo lugar, porque la recepción indígena de la fe no podía estar divorciada de un informe honesto y detallado de los métodos violentos utilizados por los misioneros y conquistadores, así como de los daños experimentados por los sujetos indígenas en estos encuentros. De este modo, el tratado sobre la única forma de evangelizar a los sujetos indígenas visualizaba y proporcionaba una práctica para que los mercaderes y misioneros entraran desarmados dentro de las tierras indígenas; efectivamente, les pedía que aceptaran voluntariamente el martirio.

La *Historia de las Indias* y su obra subsiguiente, la *Apologética historia sumaria*, complementan el tratado sobre la evangelización *De unico vocationis modo* al disputar, a partir de distintos frentes retóricos, el argumento aristotélico a favor de la esclavitud natural. Como observó Hanke (1974), Las Casas tenía una relación ambivalente con el filósofo clásico. Si en 1518 Las Casas denunció a Aristóteles como un filósofo pagano cuyas creencias sobre el autogobierno no tenían sustento alguno en el cristianismo, la *Apologética* argumentaría que las sociedades indígenas demostraban características propias de la sociedad civil mediante una serie de referencias a las categorías utilizadas por Aristóteles en su *Política*.

Las Casas demostraba poca deferencia hacia Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista erudito y traductor de *La Política*, argumentando que Sepúlveda no había comprendido la doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud natural – que era, en todo caso, irrelevante para las Indias, dado que solo una pequeña porción de los individuos en cualquier sociedad, pero no la sociedad entera, podría ser considerada esclava. Por otra parte, los pueblos indígenas no podían ser esclavizados por el régimen civil imaginado por Aristóteles, dado que los españoles no tenían una causa justa para la guerra contra los indios, quienes estaban en todo su derecho de defenderse en contra de los invasores. Al mismo tiempo, como Rabasa (2009) afirma en *De la invención de América*, Las Casas debilitaría más tarde el alineamiento convencional de las oposiciones binarias (civilización vs. barbarie, cristiano vs. pagano, ovejas vs. lobos) en la *Brevísima relación* y la *Apologética*, cuestionando de este modo la relevancia de aquel pensamiento binario y el paradigma aristotélico de la cristiandad en las Américas.

¹⁰ En la *Brevísima*, Las Casas demuestra su apreciación por los campos cultivados y desdén por la fiebre de oro española. No es tanto que Las Casas menospreciara todas las formas de *usufructo*, sino más bien que valoraba el esfuerzo que no era subsumido por los procesos del capital. Distinto de Acosta, Las Casas (2005) no contó las actividades de los conquistadores como trabajo.

Con *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (ca. 1538), Las Casas (1990) tenía por objetivo ampliar la brecha entre los socios generales de la conquista – la Iglesia y el Estado – y reintroducir, en su lugar, a la obra misionera como una forma de trabajo minada de tensiones morales y físicas. Su misionero ideal no contaría con hombres armados para proteger su vida. Por ende, los hombres armados no tendrían lugar alguno en el orden social de Tezulutlán, Guatemala, la cual Las Casas renombró “Tierra de la Verapaz” y donde tenía la intención de reproducir el cristianismo apostólico en las Indias. Por lo tanto, propuso entrar a Tezulutlán, un lugar conocido como *la tierra de guerra* por los colonizadores españoles, sin ningún medio de defensa física, si bien sus esfuerzos se encontraron con resistencia armada por parte de los pueblos mayas.

Los pueblos indígenas de las tierras de guerra designadas vivían en una muerte social, dado que eran contabilizados como esclavos-para-ser-cautivados (Legnani, 2020: 64-104). Para los misioneros dominicos en Verapaz, no había garantías de éxito ni horizontes temporales dentro de los cuales podían ejecutar la conversión indígena de modo oportuno. Al mismo tiempo, la prisa de los conquistadores y sus líderes por ganar dominio sobre las tierras nativas y su mano de obra había creado una demora maliciosa en la verdadera conversión de los indígenas. Para Las Casas, este daño hacia los Otros era irreparable. Sin el tiempo para arrepentirse, los indígenas vieron interrumpirse su posibilidad de salvación,

sed potissime tempus vitae, quo necessario indigent ad fidem suscipiendam, baptismum et paenitentiam, tollantur... Ergo maximum peccatum inter peccata contra proximum committit, qui causam dat illius perditionis.

[especialmente por haberles robado sus vidas, que podrían haber sido suficiente para recibir la fe, el bautismo, el arrepentimiento... Y por ende cometieron el más grave de los pecados en contra del prójimo, porque fueron la causa de su perdición]. (Las Casas, 1990, 508, traducción mía)

Basándose en el entendimiento de Aquino del tiempo como una materia de Dios (*Summa Theologiae* I-II, q. 113, a. 7), el robo del tiempo y los medios para la conversión – a diferencia de los bienes materiales y espirituales – no tenía remedio ni satisfacción. Quizás la única satisfacción sería el conocimiento de que los ladrones habían cometido un pecado mortal que no podía ser absuelto, dado que no había un acto de reparación que pudiera compensar adecuadamente a los agravados por el tiempo que podría haber sido empleado en el tiempo de gracia: “sunt ergo rei supradicti omnes totius damnationis omnium eorum” (“para que todos los hombres previamente mencionados sean condenados”) (Las Casas, 1990: 508). Solo los pecados en contra del Espíritu Santo eran imperdonables pero, al agitar el espectro de la imposibilidad de dar cuenta del tiempo perdido en el estado de gracia de Otro, Las Casas se acercaba a las aporías en la economía católica de la fe y el arrepentimiento. Partiendo de

la economía de la fe y el arrepentimiento de Las Casas, podemos inferir que la absolución para encomenderos y, en última instancia, para el soberano, eran imposibles. Era una posibilidad imposible que iba en contra de la doctrina de la iglesia, dado que todos los pecados (excepto aquellos hechos en contra del Espíritu Santo) eran perdonables, y, sin embargo, la absolución de los encomenderos era imposibilitada por *fiat* y *de facto*, tal como el dominio español se ejercía en las Indias; por más que el imperio no fuera legal (*de iure*) existía de facto. Al no darles a los encomenderos la absolución (y, por lo tanto, impedirles el acceso a la comunión), estos frailes excomulgaron a los encomenderos (*de facto*).

Asimismo, Las Casas notificó, es decir, *requirió*, a los encomenderos dentro y fuera de la Verapaz que se quedaran al margen del diálogo con los pueblos indígenas, con el fin de evitar lagunas jurídicas para el uso de la violencia justificada en contra de aquellos que permanecieran o quisieran permanecer no creyentes. Además de la libre circulación para el comercio y la evangelización, ambas excepciones para *jus gentium*, las cuales podían ser “defendidas” por medios violentos, otro “título apropiado y legítimo” de posesión que era comúnmente invocado era aquel derecho de los Estados cristianos a enviar hombres armados para defender a los cristianos neófitos dentro de comunidades de no creyentes. Como sugiere el título completo del tratado, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (énfasis mío), Las Casas se debatía con el estatuto de “protegidos” de los indígenas cristianos neófitos dentro de una comunidad mayor de no creyentes. Su método propuesto para la conversión, por lo tanto, obstaculizó la laguna jurídica a las *jus gentium* que habría permitido la estrategia de “dividir y conquistar”.

En su lugar, allí donde Las Casas se volvía sobre el comercio, lo hacía con el fin de posicionarlo al servicio del trabajo misionero dentro de las formas de construcción de consenso para el autogobierno de las comunidades indígenas. Por consiguiente, cuando intentó poner sus ideas en práctica en Verapaz, Las Casas enlistó a mercaderes indígenas y cristianos que podrían continuar realizando prácticas comerciales con *indios de guerra* mientras profesaban la fe en maya. Sólo cuando su profesión de fe fuera bienvenida, y la comunidad llegara a un consenso para invitar a los misioneros a predicar, pudieran los misioneros españoles seguir a los comerciantes indígenas a sus tierras de guerra. El énfasis en “*omnium gentium*” subrayó tanto la ambición universal de este proyecto como sus paradojas inherentes: cómo mantener la cohesión de los pueblos dentro del proceso de fractura y negación del yo que era una parte inextricable del proceso de conversión mismo.

Tanto en la *Brevísima relación* como en la *Historia de las indias*, Las Casas ofrece una casuística agobiante que defiende los sujetos políticos reales en cada uno de los casos de intentos de subyugación de las comunidades indígenas a través de conversiones individuales, las cuales, en la búsqueda de la excepción,

evitaban la construcción de un consenso colectivo. Como demostró Giorgio Agamben en su análisis de las cartas de Pablo, el tiempo mesiánico está definido por la suspensión de la ley y la instalación de la excepción *como* la ley, es decir, el momento en el que la paradoja predomina y nuestro entendimiento de “los pueblos” se vuelve fragmentario. Para Agamben (2005), el legado político del mesianismo de Pablo (respecto a *cuándo* y *cómo* se convierte uno al cristianismo) es el remanente,

aquello que nunca puede coincidir consigo mismo, como parte o como todo, aquello que persiste infinitamente o que resiste a cada división y, con todo respeto a aquellos que nos gobiernan, nunca nos permite ser reducidos a una mayoría o a una minoría. El remanente de esto es la figura o la sustancia de aquello que la gente asume en un momento decisivo, y como tal es el único sujeto político real. (2005: 57, traducción mía)

Este sujeto político real, para quien el *Requerimiento* fue creado al mismo tiempo en el que se le negaba el derecho a existir, también ofrece una segunda frontera, en la conciencia, frente a los cuales los poderes imperiales harían un reclamo.

En su temprana carrera como escritor, Las Casas intentó evitar explotar la excepción y se esforzó por reconocer la existencia del sujeto político real en formas cada vez más fragmentarias de las comunidades indígenas, mientras participaba de la futuridad cristiana al proponer su propio modelo para la evangelización. Sin embargo, encontró de manera creciente que no podía acercarse al futuro sin hacer reparaciones sobre el pasado. Si aquellos que argumentaron a favor de los títulos legítimos de España en contra de los indios, como Juan Ginés de Sepúlveda, eran una amenaza para el bienestar de los indios, los juristas, con sus excepciones a las *jus gentium*, como Francisco de Vitoria, se probarían tan perniciosos como los primeros. Estas excepciones formaban parte de una estrategia diaria de expansión imperial: la necesidad de gestionar una “defensa” armada de comerciantes, misioneros, y cristianos neófitos a través de la producción de valores (supuestamente) universales.

En tanto las Leyes de las Indias sostenían cada vez más firmemente la proscripción de la esclavitud, por un lado, y el estatus protegido de los tres grupos anteriormente mencionados y la “defensa” armada, por el otro, la esclavitud indígena se volvía cada vez más ilegible. Esta invisibilidad continuó persiguiendo a las obras historiográficas del Imperio Español, como argumentan Reséndez en *The Other Slavery* (2016), Nemser en *Infrastructures of Race* (2017) y Van Deusen en *Global Indios* (2015). De acuerdo con Las Casas, entonces, hacia la década de 1560, la amenaza discursiva contra las comunidades indígenas se encontraba menos en los argumentos a favor de la “guerra justa” en contra de los indios y más entre las prácticas habituales de violencia redituable que ya les había costado las vidas y las riquezas de los pueblos indígenas de las Américas a través del recurso de la excepción.

La excepción a la excepción

El proyecto de Acosta para liberar a los sujetos indígenas era tan serio como el de Las Casas. No resulta entonces sorprendente que Acosta utilizara el modelo del fraile dominico para sus obras *De procuranda* y *la Historia natural y moral de las Indias*. Sin embargo, las similitudes entre ambos trabajos se limitan a las equivalencias en el formato que ambos autores eligieron: un tratado en latín sobre la evangelización acompañado de una historia de las Indias que examinaba el habitus indígena antes y después de la conquista. Si bien sus proyectos tenían un acercamiento teórico similar, el ethos de cada uno no podría estar más lejos en la culminación de etnología comparativa dentro de las categorías aristotélicas de las letras españolas¹¹.

Acosta y Las Casas tenían posiciones similares respecto a las donaciones papales. Como había sido argumentado por la Escuela de Salamanca, especialmente en la articulación de los títulos legales de apropiación de Vitoria, las donaciones papales para Portugal y España no constituían una transferencia legal del dominio indígena sobre las comunidades y la tierra de las monarquías ibéricas (Schmitt 2003: 113-20). Vitoria disputó los derechos de apropiación basados en la dominación imperial mundial, la dominación papal mundial, la doctrina del descubrimiento, el rechazo de la cristiandad, los crímenes de los bárbaros, el consentimiento libre de los indios, y la donación (providencial) divina. Llamó a estos siete títulos “no idóneos e ilegítimos” (*tituli non idonei ac legitimi*). Sin embargo, los siete “títulos idóneos y legítimos” (*tituli idonei ac legitimi*) de Vitoria proveen una apertura para la pregunta sobre los axiomas del pensamiento hegemónico y universalista: el derecho a la libre circulación para el comercio (*jus commercii*), el derecho a predicar la fe (*jus propagandae fidei*), el derecho para la protección de los indios cristianos por mandato papal (*jus mandati*) como una intervención en contra de la tiranía (*jus interventionis*), el derecho a la libre elección (*jus liberae electionis*) y el derecho a la protección de los propios aliados o asociados (*jus protectionis sociorum*)¹². De este modo, si bien al refutarlos Vitoria anticipa los argumentos de Sepúlveda respecto a los títulos españoles sobre las Indias Occidentales —basados en la supuesta superioridad cultural de España (es decir, el argumento aristotélico a favor de subyugar a clases más débiles de la humanidad) o el sacrificio humano— al ser confrontado con el caso particular de las Indias, Vitoria generalmente justificaba la presencia española de las Indias más que nada a través de títulos legales, como ha sido argumentado por Betancor (2014). Sepúlveda también coincide con Vitoria respecto de la libre circulación para el comercio, así como para la diseminación de la fe. La oposición nativa a la libre circulación de

¹¹ Para un ejemplo notable de este tipo de estudio, ver Pagden, *The Fall of Natural Man* (1982). Sin embargo, una comparación entre ambos pensadores con respecto a su recepción de pensamiento aristotélico podría parecer ser un tanto arbitraria al no tener en cuenta sus respectivas posiciones sobre el tiempo y modos de conversión de los sujetos indígenas y el uso de la violencia para “defender” la libre circulación para el comercio y la evangelización.

¹² La vigencia de estos títulos, justa o no, continúa manifestándose. Hay que considerar tan solo los argumentos sobre la “defensa de los inocentes” y “la libertad de la tiranía” invocados por todos los presidentes estadounidenses en los últimos veinte años (Legnani, 2021: 406).

comerciantes y misioneros era una causa de guerra justa (*causus belli*). Asimismo, Vitoria defendía el derecho de España a intervenir por parte de aquellos indios que habían sido convertidos al cristianismo. De este modo, la presencia de neófitos en comunidades indígenas los circunscribía efectivamente dentro de una tautología de violencia legítima. Sin embargo, como fue visto en la sección anterior, las preguntas por el *tiempo* y los *medios* de la conversión habían traído a colación las lagunas jurídicas a través de las cuales los imperativos universales, como la diseminación de las noticias de Cristo en el mundo conocido, podía desautorizar las creencias locales y las formas de gobierno (*jus gentium*). De esta forma, el tiempo y el lugar mesiánicos realizaban sus propios reclamos en la conciencia de cada neófito en potencia.

¿Qué sucede, entonces, con la *jus gentium* cuando los pueblos se inmiscuyen en su propia destrucción? La posición de Vitoria con respecto a la libre circulación para el comercio y el trabajo misionero nunca se involucró en la pregunta del tiempo y los modos de conversión¹³. Si bien Vitoria no consideraba el *momento* o los *medios* de conversión como parte de sus argumentos a mayor escala sobre el uso legítimo de la fuerza de parte de los poderes extranjeros, estas consideraciones se encuentran en el meollo de muchos acercamientos al trabajo misionero en las Indias, incluyendo aquellos de Las Casas, Soto, y Acosta. Asimismo, aunque Vitoria había llamado a la restitución por las injurias sufridas por los indios en su *Carta a fray Miguel de Alarcos*, citando el caso peruano en particular, no fue tan lejos como Las Casas, cuyo llamado para remediar el tiempo perdido por los sujetos indígenas abordaba toda la economía teológica de la conquista como una economía dentro de la cual la circulación de la gracia de Dios dependía de conciencias pecaminosas y acciones tomadas a través de tres escándalos: la combinación de cupiditas y caritas, el hurto del tiempo para la salvación, y el saqueo de tumbas nativas. Tal como fue explorado por Legnani (2020: 120-142), Las Casas no creía que esta economía estuviera acotada a los límites del Imperio Español, y levantaba consecuentemente acusaciones comparables en contra del Imperio Portugués en África y las Indias Orientales.

Para Las Casas, la libre circulación para el comercio era un poco más que una excusa para que los hombres armados pudieran codearse con sus pares y así llegar a puertos extranjeros¹⁴. Las Casas cuenta la historia de la armada del Rey Manuel de Portugal que había sido enviada a la India en 1500, citando la *Ásia* de João de Barros (Las Casas, 1994). En esta primera sección, la voz narrativa de Las Casas se conforma al habitus metaléptico de la sociedad en comandita,¹⁵

¹³ Más precisamente, si Vitoria hizo referencias a los casos de las conquistas en las Américas durante sus conferencias en los 1520, sus estudiantes no tomaron nota de ello.

¹⁴ Hay más figuras recientes de comercio hechos bajo amenaza de fuego, por ejemplo, el Comodoro Matthew Perry virando los cañones de su nave en Edo para abrir la región de Tokugawa en Japón a la transacción de bienes americanos.

¹⁵ O sociedad comanditaria (“venture capital” en inglés) formada por socios comanditados y comanditarios. Los socios comanditados (“general partners”) tienen responsabilidad ilimitada en cada empresa que gestionan mientras que los socios comanditarios (“limited partners”) tienen una responsabilidad limitada. Las conquistas

incluyendo la aprobación de la división de los agentes “espirituales” y “materiales y temporales” dentro de los franciscanos y los marineros en la expedición portuguesa. Todo, nota Las Casas, era hecho de acuerdo con el derecho canónico, incluyendo los necesarios “requerimientos” cuya fórmula se volvería incluso más notoria en las Indias Occidentales años más tarde. La requisita portuguesa, según Las Casas, hacía referencia no solo a la “caridad y ley de amor” de Cristo, sino que también requería que respeten “[el] comercio o conmutación, que es el medio por el cual se adquiere y trata y conserva la paz y amor entre todos los hombres, por ser este comercio el fundamento de toda humana policía” (Las Casas, 1994, 1227)¹⁶. De esta forma, Las Casas reconocía el atractivo ético en el argumento a favor de la libre circulación para el comercio y parecía validarla en tanto los intercambios de bienes materiales contendrían a la humanidad dentro de los límites del discurso civilizado¹⁷. Sin embargo, Las Casas introduce la consideración, “pero con que los contratantes no difieran en ley y creencia de la verdad que cada uno es obligado a tener y creer de Dios, que en tal caso les pudiesen hacer guerra cruel a fuego y a sangre” (1228). Las Casas oponía cada conciencia individual en contra de la amenaza de una guerra total (*guerra cruel a fuego y sangre*). Con la expresión “no difieran en ley y en creencia de la verdad” establece una hipótesis de contraste (*counterfactual*); después de todo, es precisamente *porque* estos pueblos no fueran creyentes que ellos y sus tierras eran perseguidos con impunidad por parte de estas empresas económicas. Las Casas escribe la historia en modo subjuntivo para exponer el absurdo de estas fórmulas legales.

En el párrafo que sigue, Las Casas desata toda la potencia de su inteligencia irónica, observando que los indios del subcontinente recibían la fe “a porradas”. Asimismo, el comercio como “la fundación de la civilización humana” era una denominación errónea para los intercambios materiales realizados bajo coerción, dado que “aunque no quisiesen, habían de usar el comercio y trocar sus cosas por las ajenas, si no tenían necesidad dellas” (1228). Las Casas concluye notando que, como muchos de sus semejantes del otro lado de la línea de Tordesillas, los portugueses buscaban activamente la resistencia violenta de los indios con el fin de justificar la esclavitud de los habitantes indígenas, los Otros indios. Aquí podemos recordar las admoniciones de Fernando el católico a Pedrarias Dávila y su séquito respecto a evitar la tentación de subyugar a todos los habitantes indígenas de Darién como indios de guerra (Legnani, 2020: 87-93).

En contraste, Acosta admiraba el modelo portugués de la conquista (Legnani, 2020: 36-40). Encontraba diferencias significativas entre el modelo portugués y

ibéricas se financiaron y gestionaron como sociedades comanditarias; ver Legnani (2020: 33-48) para una comparación entre los modos de financiación y gestión de las monarquías portuguesa y española, a partir de una observación hecha por Acosta en *De procuranda* (1589: 317-18) citado más adelante en este ensayo (14-15).

¹⁶ Kant haría luego argumentos similares en *On the Perpetual Peace* (2015).

¹⁷ Las Casas concluye refiriéndose a los capítulos 19, 22, 24, y 25 del primer libro de *Historia de las Indias* para recordar a los lectores que Portugal inició el proceso de “libre” comercio y evangelización de África (Guinea), que luego sería seguida por Castilla.

el castellano y en el alcance de su poder, entendidos como una función de la distribución de participación accionarial de cada empresa imperial. Acosta compartía con Las Casas un entendimiento agudo del material de motivaciones detrás de las acciones de los conquistadores ibéricos en las Indias Orientales y Occidentales. De forma distinta de Las Casas, sin embargo, Acosta admiraba la cupiditas de los conquistadores y deseaba que los misioneros estuvieran similarmente motivados por la promesa de los beneficios espirituales (es decir, los cristianos neófitos) en las Indias. Específicamente, Acosta contemplaba al trabajo misionero entre los *bárbaros*, mientras que Las Casas escribía acerca del trabajo entre los pueblos. Las Casas entendía a la evangelización como un problema atractivo para el entendimiento (*intellectus*) de sus contemporáneos, siguiendo la famosa imagen agustiniana del converso destruyendo sus ídolos que culmina en el rechazo selectivo del converso de este aspecto de su identidad pasada. Citando largamente a San Agustín, Las Casas explora el dolor de la pérdida aun cuando la pérdida es voluntaria, preguntando a sus lectores,

Nam sit, ut ait Augustinus in quodam sermone, leve cuique non est dimittere propria et sectari aliena incerta, dimittere quod scias, querere quod ignosar. Quis enim sine dolore deseruit aut sine lacrimis dereliquit?

[Consideremos también aquello que San Agustín dice en su sermón: no es una pequeña carga dejar los bienes de uno para perseguir cosas ajenas e inciertas, dejar lo conocido por aquello totalmente desconocido. ¿Quién abandona sus cosas sin echar siquiera una lágrima?] (Las Casas, 1990: 446, traducción mía)

Si abjurar la identidad y las posesiones del pasado es difícil, cuando esto es realizado de manera voluntaria, Las Casas reitera que el dolor de la pérdida forzada es inconmensurable, una herida permanente al alma. Aunque Las Casas estaba obviamente comprometido a convertir a los indios a la fe católica, su énfasis en la coherencia de los habitus indígenas — cuyos sujetos no habrían sido negados a la gracia salvadora y universal de Dios, como insiste en su *Apologética historia sumaria* — contemplaba la pérdida como parte de la conversión. Los remedios materiales y las gratificaciones espirituales siempre debían ser tenidos en cuenta dentro de este proceso, dado que era imposible hablar de una conversión verdadera sin pérdida, independientemente de qué tan voluntaria fuera esta.

Las preguntas de Las Casas, entonces, estaban orientadas a entender si, dada la realidad escandalosa de la introducción cristiana de las Américas, el conocimiento de la fe verdadera podía compensar las pérdidas sufridas por los pueblos indígenas. La noción de “escándalo” es y era un término doctrinario usado por la iglesia para referirse a las actitudes o conductas de los sujetos cristianos que llevaba a los otros al pecado.¹⁸ Como tal, era comprendido como

¹⁸ Para las definiciones empleadas por los autores de la Segunda Escolástica, ver Vega (2021: 104-6) y más específicamente Schwartz para la categoría de escándalo en contextos bélicos y post-bélicos (2021: 394-97).

una relación social dentro de una economía de la gracia. El poder de uno sobre el otro o las habilidades de las instituciones o leyes de inducir pensamientos o acciones pecaminosos habían sido contabilizados al evaluar la gravedad de un escándalo cometido. En sus escritos sobre la evangelización de los indios y los habitus indígenas antes de la conquista, Las Casas vinculaba a las economías de gracia y el escándalo a través de las relaciones sociales entre sujetos españoles e indígenas.

De acuerdo con Las Casas, se debían resarcimientos al infiel o converso por cualquier intrusión violenta en el proceso subjetivo de conocimiento y voluntad, especialmente debido a la existencia del escándalo en el proceso de conversión. Esto comprendía adjudicar responsabilidad del escándalo a una persona, una ley o una institución para cada instancia del escándalo mismo, la cual podría ser omnipresente en todas las áreas de la vida. El libro 6 de *De unico vocationis modo* desarrolla varios materiales y remedios espirituales requeridos para compensar a los sujetos indígenas por las injurias recibidas, no sólo dada la invasión ilegal y toma de sus posesiones (naturaleza), sino más bien por la introducción *escandalosa* de la cristiandad que habían recibido los indígenas por mano de los conquistadores.

Sin embargo, en la medida en la que la conversión era en sí misma un proceso disruptivo, los sujetos indígenas siempre corrieron el riesgo de perder parte de su propia configuración como comunidades. Aquí, Las Casas no sólo expone el problema identitario del cristianismo en comunidades indígenas como medio de los colonizadores para explotar la excepción de las *jus gentium*, sino que también describe su funcionamiento para ejercer influencia en la fragmentación del conocimiento de sí de los miembros de una colectividad – uno que podía ser, que *tenía que ser*, efectivamente, auto-infligido en el proceso de la verdadera conversión. De este modo, Las Casas formula su propia contra-narrativa metaléptica de la conquista, dado que, si estaba dispuesto a conceder que los sujetos indígenas podrían tener beneficios de la gracia universal y salvadora sin una profesión sincera y explícita de fe cristiana, el designo providencial detrás de los encuentros europeos en las Indias era puesto en duda a partir de su exploración de una hipótesis de contraste, ubicando así a los cristianos escandalosos en una infranqueable deuda con Dios y con las comunidades y sujetos indígenas. Al principio de su carrera, Las Casas podría haber considerado la posibilidad de proveer reparaciones positivamente, pero para el momento en el que escribe *Doce dudas*, no podía imaginar el cristianismo en las Américas *con* la presencia de cristianos europeos que no dieran cuenta del escándalo que predominaba en el proceso de conversión y que había incurrido en pérdidas netas, materiales y espirituales, tanto para los sujetos indígenas como para los pueblos españoles y sus soberanos.

Dar cuenta de los remedios y restituciones había sido integral para el pensamiento de Las Casas desde, al menos, 1537, cuando predicó *De unico vocationis modo* y empezó a poner su prédica en práctica en Tezulutlán, la tierra

de guerra que él prefería llamar Verapaz. A lo largo de este trabajo, Las Casas repitió los mandamientos de Cristo en contra de tomar posesiones en el trabajo misionero o recibir regalos de los conversos, dado que tales intercambios materiales podrían fácilmente confundir a los neófitos potenciales respecto a los verdaderos objetivos de la misión¹⁹. Asimismo, la prohibición en contra de la acumulación material antes, durante y después del trabajo misionero también podría condicionar a los predicadores a evitar la (con)fusión entre *caritas* y *cupiditas*. La insistencia por parte de los dominicos de separar al comercio de la evangelización solicitó, más tarde, la más vociferante respuesta de José de Acosta.

La contabilidad actualizada de Acosta respecto a las nuevas almas de las Indias no lidiaba con las pérdidas indígenas. En su lugar, Acosta se refiere conjuntamente al movimiento para la libertad de la evangelización y la circulación del comercio como una actividad que ameritaba protección armada, siguiendo los ejemplos proveídos por Vitoria. Dado que Acosta encontraba a las comunidades indígenas *carentes* en general, las interacciones indígenas con los cristianos y sus creyentes, en cualquiera de sus variantes, siempre proveerían a estos indígenas individuales de un beneficio neto en términos materiales y espirituales, incluso si habían sufrido injurias materiales y morales. Para que ellos tuvieran un beneficio, los empresarios tenían que suplementar las áreas de vida indígena que sufrían de una carencia con elementos de la civilización española. ¡Si tan solo los misioneros se hubieran sentido similarmente inspirados para subsanar los vacíos de la espiritualidad indígena!

¿En qué universo moral podrían los empresarios de la conquista convertirse en modelos para los misionarios? Para que la comparación de Acosta tuviera sentido, el valor de los beneficios espirituales y materiales deberían poder ser intercambiables por créditos y débitos en paralelo con las columnas del sistema de contabilidad desarrollado por humanistas mercantiles como Benedetto Cotrugli en la Italia del siglo XV. Esto no solo rehabilitaría, a partir de Acosta, el uso sinonímico de *caritas* y *cupiditas* – el cual había caído en disputa mediante la influencia de Las Casas – sino que *cupiditas* en sí se volvería ejemplar para las ambiciones de *caritas*, como demuestra el siguiente pasaje de *De procuranda*:

Iam illud multum mouere nos debet, quòd videmus ad gentes profundi sermonis, & ignotae linguae homines penetrare lucrispe, nec deterri barbarie immensa, sed universa mercium gratia lustrare.... Augeant tam longam, & periculosam peregrinationem advissimè suscipiunt, ut profecto admirabile sit omnes pene por utriusque Oceani, omnes finis orbis terraru[m] stationibus nauium Hispaniensium teneri, omnes Indorum

¹⁹Las Casas parafrasea a Cristo de la siguiente manera: “Christus etiam prohibuit Evangelii sui promulgatoribus ne possiderent aurum vel argentum nec pecuniam; multo fortius ne ab his, quibus praedicaturi erant, non solum ut non violenter raperent aut ab invitis tollerent, verum etiam nec ab volentibus libenter dare acciperent”. [Cristo prohibió a los predicadores del Evangelio llevar oro, plata o dinero; para que los hombres que predicaran no sólo no fueran asaltados, o se les tomara cualquier posesión en contra de su voluntad, sino que también no podrían aceptar ningún material que [los Gentiles] podrían darles voluntariamente.] (Las Casas, 1990: 416, traducción mía)

Satrapas cum nostris mercatoribus, & nautis commercium habere. At qui pretiosissimas merces quaerimus animas Dei imagine insignes, qui luca non incerta, aut breuia; sed aeterna in coelis speramus, linguae difficultatem, locorum asperitate[m] causamur.

[Un argumento que debería despertar [el] fervor de [los misioneros], es observar la gente de esta era que está llegando a conocer comunidades lingüísticas y tribus desconocidas antes fuera de [nuestro] alcance, con [tan sólo] la esperanza de volverse ricos. Ellos no se asustan de la agresión de los bárbaros, sino que más bien arriesgan todo con el fin de llevarles sus ofertas de negocio y sus mercancías... Todos los [hombres] (*omnes*) y *Sátrapas*, [señores de las provincias] de las Indias ahora comercian con nuestros mercaderes y navegadores. Así que no hay razón, para que nosotros nos sintamos desalentados por la dificultad de las lenguas y los lugares, ya que estamos buscando bienes mucho más valiosos, es decir, que estamos buscando almas que se asemejan a la imagen de Dios, y que no esperamos ningún tipo de beneficio incierto u a corto plazo, más que aquel beneficio eterno y celestial]. (Acosta, 1589: 171-72, traducción mía)²⁰

Acosta puede trazar así paralelos entre la violencia redituable y el trabajo misionero porque la equivalencia entre el libre movimiento para el comercio y la evangelización ya había sido tomada en cuenta por muchos autores antes que él, incluyendo, notablemente, a Vitoria. Sin embargo, los elogios de Acosta hacia los comerciantes y hacia su búsqueda de lucro como modelos a ser emulados por los misioneros ofrece una estruendosa oposición a su gran competidor intelectual, el padre Las Casas. De una forma irónica y a veces despreciativa, Acosta dibuja comparaciones entre lo que, para la mente del fraile dominico, eran acciones inconmensurables y pasiones que no merecían tal tratamiento bajo la ley de Dios.

Acosta no era quién para negar lo que él llamó el “exceso de fervor” en la búsqueda de beneficios materiales y espirituales. Más bien, defendió vocalmente la reforma humanitaria y la eficiencia en pos de un sistema universal y espiritual, al cual veía como un trato hecho. De la misma forma en que las donaciones papales eran vistas como un evento de (reciente) antigüedad en el *Requerimiento* (Legnani, 2020: 81-82), la conquista de América era para Acosta un evento firmemente afianzado en el pasado (aunque también reciente).

Sobre posesiones, tumbas y naturaleza

Al volver sobre la imposibilidad de remediar los daños infligidos en el presente y el pasado inmediato, Las Casas se aproxima en *De Thesauris* a la coherencia

²⁰ El uso de Acosta de la palabra genérica “hombres” (*omnes*) para referirse a los empresarios de la conquista y el término alienante “sátrapa”, los señores de las provincias del imperio persa, para referirse a los indios deja pocas dudas respecto de su parecer en cuanto a la soberanía indígena en el contexto del imperio cristiano.

de los pueblos indígenas en América, y especialmente del Perú, en tanto sujetos políticos reales dentro y fuera de la circulación de capital del imperio. En este sentido, las *Doce Dudas* sirvieron como suplemento moral y de teología política a *De Thesauris*. Descrito por Ángel Losada (1992) como un tratado en buena parte incongruente escrito por el autor en los últimos años de su vida, *De Thesauris* asocia los argumentos de Las Casas a favor de reparaciones en resarcimiento por el saqueo de tumbas y espacios y seres sagrados (*huacas*) en Perú y en México con su repetida insistencia en cuanto a la ilegitimidad de la conquista de las Indias. Como en las *Doce Dudas*, *De Thesauris* reflexiona sobre los juicios que los confesores debieron emitir al escuchar las confesiones de los conquistadores y los encomenderos. ¿Qué hacer si un conquistador confesaba haber saqueado una tumba? ¿O un encomendero admitía que les debía salarios a sus sirvientes? ¿Qué decir si habían hecho una guerra “a sangre y fuego”? ¿O si habían sobrecargado a sus indios con demasiados tributos? ¿O los habían hecho trabajar hasta su muerte en las minas? ¿Cuáles eran las reparaciones que se les podía exigir? ¿Qué sería suficiente para satisfacer las demandas de los agravados, incluyendo los muertos y los esclavizados? ¿Quién era, en última instancia, responsable de aquello? Las Casas presentó estas preguntas y su respuesta en su último y final testamento a Felipe II.

De Thesauris abre con el caso específico y material de las huacas, sus pertenencias y propiedades.

Nunc autem queritur an illa pertinebunt indifferenter ad quemlibet qui, uel propria autoritate, uel de licentia Regum nostrorum Hispaniarum siue gubernatorum, nomine regio, partes illas gubernantium, quesierit, foderit, repperit et tulerit, animo sibi retinendi, itaque acquirat dominium earum rerum pretiosarum siue thesaurorum et possit, salua conscientia, retinere.

[La cuestión es si todo este [tesoro] debe pertenecer, indiscriminadamente, a quien sea que, o bien por su autoridad, o bien por la licencia de nuestros monarcas españoles, o por los gobernadores que en su nombre lideran los gobiernos de estas regiones, buscan [*quesierit*], desentieran, encuentran y lo remueven con el fin de quedárselo, si pueden adquirir dominio sobre estos tesoros preciosos y pueden, en buena conciencia, quedárselos]. (Las Casas, 1992b, 12, traducción mía)

En esta sección, Las Casas hace referencia a *Regum nostrorum Hispaniarum* para especificar su propio sentido de pertenencia — su naturaleza — al mismo tiempo que representa la historia personificada del sentido de pertenencia de otros, específicamente a partir de sus muertos y otros objetos asociados con su entierro. En un documento que tiene a su propia muerte como horizonte, Las Casas ofrece una yuxtaposición en la autoctonía entre Perú y España: recuerda estos lugares donde “nuestros” versus “sus” ancestros habían sido enterrados. Este ejercicio en yuxtaponer la autoctonía — el sentido de pertenencia que proviene de la tierra profunda (*chthon*), tanto de la tumba como de la fuente de

abundancia que debe ser “desenterrada” — llega al meollo de la contradicción de la búsqueda de las deshabitadas terrae incognitae, es decir, el (ab)uso de la naturaleza (Legnani, 2020: 64-68; 123-41), que podría tanto excluir a la humanidad y hacer un reclamo de sus pertenencias nativas. Para Las Casas, nada ejemplificaba más la alienación de naturales de su naturaleza, valga la redundancia, que el saqueo que había tenido lugar durante la acumulación originaria.

Incluso Acosta, al conceder que la violencia detrás de la acumulación originaria de los conquistadores podía ser considerada una forma de trabajo, no pudo sino citar un pasaje bíblico sobre el valor político de los entierros en de *De procuranda*:

Ac prima illa de remunerandis laboribus sumptibusq[ue]; militarium hominum, ex necessitate quadam potius quàm ex voluntate, aut religione profecta fuisse videtur. Neque enim poterat Princeps, aut per quam aegrè poterat, tantos tot hominum sudores, imo verò etiam cruores dixerim, praemio pari afficere, nisi in nouo orbo illorum virtute parto, pote[n]tiam quastumq[ue] partiretur. Nam neque isti alioqui contenti essent, & caeteris similia, aude[n]di, aggredie[n]diq[ue], cupiditas omnis extringueretur. In Lusitanica India, quod Regum Luistanoru[m] auspicijs, & auro parta sit, potuit penes Regum totus ille dominatus sine iusta fuorum querela retineri. Nostrorum verò hominum, quonia[m] suapte ductu & re, tanta peregerunt, longè alia ratio est. Itaq[ue]; necessitatis, vt dixi, cuiusdam fuit, vt suo quoadam iure, vt olim Israëliticae tribus distributore losue, terram sortirentur, permanente tamen, quod minimè obscurum est, supremo omnium penes Regum imperio.

[La idea de la remuneración por el trabajo y gastos de los *conquistadores* nace por necesidad, no por ningún deseo ni ningún interés religiosos. Pero el Príncipe no era capaz, o sólo con la mayor dificultad, dar una merced apta por tanto “trabajo y sudor” (lo que realmente significa “tal derramamiento de sangre”), salvo dividir entre algunos de ellos el poder y los ingresos del Nuevo Mundo que fueron conseguidos por su fortaleza. Ellos mismos no se habrían satisfecho con ningún otro premio y para quienes los siguieron [esa falta de remuneración] habría suprimido cualquier deseo de abordar empresas semejantes. [Mientras que] en el caso de las Indias Lusitanas, como todo fue conquistado bajo los auspicios y con el oro de sus reyes, todo el dominio y control fueron circunscritos por la monarquía, sin ninguna querella justa u ofensa a los individuos que hicieron su parte. Mas en el caso nuestro [de las Indias de Castilla] es otro caso del todo ya que la empresa privada hizo el papel principal. Entonces, como dije, fue por necesidad, como en otros tiempos, semejantes a las tribus de Israel, por ejemplo, donde se consiguieron los solares echando a la suerte, repartidos por Josué, aunque queda claro que el control supremo sobre la distribución siempre se mantuvo bajo el poder del rey]. (Acosta 1589: 317-18, traducción mía)

Las referencias hechas por Acosta al sepulcro de José en el Libro de Josué insisten en la autoridad soberana para redistribuir tierras conquistadas, a la vez que invoca el espectro de la compensación justa por las pertenencia(s) — en el doble sentido de la posesión de objetos, por un lado, y de la pertenencia de sus dueños a una comunidad (*naturaleza*), por el otro— a través de los entierros conseguidos por otros medios no violentos. Ampliamente interpretado en la exégesis como una bisagra narrativa y temática entre el Pentateuco y los Libros de Deuteronomio hasta 1 Reyes y 2 Reyes en el Viejo Testamento, el libro de Josué narra el cumplimiento de la promesa de la cláusula mosaica con Dios a través de la conquista militar de la Tierra Prometida por las Doce Tribus de Israel. Al yacer en su lecho de muerte, Josué les recuerda a los israelitas su deuda con Dios pero también consigo mismo: “Les di una tierra que no han labrado, los pueblos que no han construido, y ustedes viven en ellos, ustedes comen la fruta de los viñedos y los olivares que no han plantado” (Josué 24:13)²¹. La cita de Acosta de la autoridad bíblica socava inadvertidamente su trato de la violencia redituable como una forma de trabajo, dado que la admonición de Josué a sus compañeros de guerra les recuerda que su posesión y usufructo de la tierra no se origina ni en la autoctonía ni tampoco por su labor. Más bien, Josué enfatiza la distinción entre la pertenencia que proviene del trabajo — la labor sobre la tierra — y la posesión de la tierra a través de la conquista militar.

Al mismo tiempo, aunque el texto de Josué podría implicar que los israelitas pudieran no ser ordinariamente merecedores de la tierra que ahora poseen, efectivamente *la poseen, legítimamente*, dado su alianza con Dios. El pasaje de este modo prefigura la concepción schmittiana del soberano como aquel que decide sobre la excepción, y Acosta somete, en última instancia, la compensación de los conquistadores a esta materia. Y sin embargo, como señalé anteriormente, este sentido de pertenencia que viene del entierro es espinoso, e incluso en el libro de Josué no es resuelto por la conquista militar. En los últimos versos de Josué, como Acosta debe haber sabido, los restos de José son traídos de Egipto y enterrados en Shechem debido al pacto de la tierra por el cual Jacobo — el padre de José — había comprado una parcela de sepultura por cien piezas de plata, generaciones antes de la conquista militar encabezada por Josué. De este modo, los paralelos que Acosta tiende entre la conquista israelita que precede a la Nueva Alianza y la Conquista Española de las Indias — la interpretación cristiana de Josué como *prefigura* de Jesús está bien establecida — no resuelve la cuestión de la legalidad del saqueo de tumbas efectuado por los conquistadores. Aun así, y quizás a pesar suyo, Acosta eleva el fantasma de los muertos indígenas a través de estas referencias al sepulcro de José en su disquisición sobre la distribución de la tierra (prometida) como botín de la guerra.

²¹ “Dedique vobis terram, in qua non laborastis, et urbes quas non ædificastis, ut habitaretis in eis: vineas, et oliveta, quæ non plantastis” (Josue 24:13, Vulgate).

Además de cuestionar la legalidad de la destrucción y saqueo de tumbas, Las Casas plantea el problema del conocimiento indígena sobre su ubicación. Como fue visto en el pasaje de *De Thesauris* citado anteriormente, Las Casas se pregunta cómo este tesoro, que puede ser encontrado sólo a través del conocimiento de los naturales, puede ser el objeto de la conquista: “La cuestión es si todo este [tesoro] le debe pertenecer, indiscriminadamente, a aquel que, por su autoridad, o por licencia de los monarcas españoles, o por el gobierno que en su nombre reina en estas regiones, está en busca [*quesierit*] de éste”.

Aquí, el uso del verbo *quaerere* destaca la relación entre la indagación en las prácticas de conocimiento indígena y la posesión a través de la violencia lucrativa (*conquista*)²². Las Casas entonces comienza su propia indagación respecto de la riqueza autóctona al recordar prácticas similares de entierro entre todos los pueblos de la antigüedad, una narrativa táctica que ya había empleado en *Apologética*. Para Las Casas, la comparación a las prácticas de entierro de la antigüedad, tanto paganas como abrahámicas, permitían la conclusión de que la intención general y honores de todos los entierros sólo podían ser deshechos, a voluntad, por los dueños de las tumbas o sus descendientes. Los reyes extranjeros no podían indagar, es decir, descubrir, *con-quaerare*, sus ubicaciones y pertenencias. Desde el momento del primer descubrimiento realizado por Cristóbal Colón, la mayor parte de los pueblos indígenas no habían proferido la riqueza de sus ancestros a los conquistadores por voluntad propia. En consecuencia, la Corona y los conquistadores permanecían endeudados con ellos y sus descendientes.

Adicionalmente, Las Casas sugiere que la conquista entera era objeto de sospecha, dado que la riqueza de los entierros había sido utilizada para financiar expediciones subsiguientes (es decir, su escalamiento era el *modus operandi* de las sociedades en comandita mediante su propia contigüidad). Además, las donaciones papales les habían dado a los monarcas españoles la responsabilidad de evangelizar en las Indias, pero no les habían dado, sin embargo, dominio sobre ellas.

La responsabilidad, para Las Casas, debería haber incluido la provisión de los medios materiales para el trabajo misionero. Sin embargo, tan tarde como la década de 1560, muchas de las capitulaciones no proveían los salarios de los sacerdotes asociados a estas empresas; en su lugar, se esperaba un diezmo de los sujetos indígenas, adicional al tributo, dado como trabajo y en especie, a los encomenderos o *corregidores* (magistrados o alcaldes designados por la Corona). Para Las Casas y otros frailes dominicos, particularmente en el Perú, esta situación era insostenible, especialmente cuando la expansión imperial había dependido de los sacerdotes para el trabajo y, en algunos casos, para el propio capital. Los sacerdotes habían participado también en el saqueo de tumbas indígenas: Las Casas conocía esto de forma cercana dada su propia

²² Una etimología recordada por Gibson (1977) y Legnani (2020).

experiencia temprana como sacerdote afiliado con la conquista en la Española y Cuba, antes de unirse a la orden dominica. Un ejemplo notable proveído por Las Casas es el de Fernando de Luque y su rol fundacional en la Compañía de Levante (Maticorena Estrada, 1996: 56-61). En sociedad con Francisco Pizarro, Diego Almagro, y el licenciado Espinoza, Fernando de Luque se había beneficiado económicamente de la destrucción de las huacas, sin haber participado físicamente del saqueo en sí. Las fuentes de riqueza utilizadas tanto para realizar la conquista del Perú como cosechadas por la misma, todas ellas ampliamente documentadas, permitían a los confesores que trabajaban a la manera de Las Casas explorar en detalle las responsabilidades corporativas e individuales.

En Lima, las órdenes mendicantes lideradas por el arzobispo Loaysa anunciaron la década de 1560 con *Avisos breves para todos los confesores de Perú acerca de las cosas que en él suele haver de más peligro y dificultad* (1560). Basados en el *Confesionario* (1552) de Las Casas, los veintiséis artículos de *Avisos breves* crearon un manual para los confesores que proveía una contrapartida a las capitulaciones, realizadas por los socios que formaban parte de cada conquista por medio de una sociedad en comandita, las cuales se asemejaban a una suerte de “árbol de decisión” básico.²³ Sin embargo, los *Avisos Breves* peruanos llegaron un paso más allá del *Confesionario* lascasiano: intentaban dar cuenta de todas las partes involucradas en el negocio de la conquista. En esencia, cualquiera que había recibido algo en moneda o especie de un conquistador estaba en peligro de no recibir la absolución de los confesores que se suscribían a los *Avisos breves*. De acuerdo con los *Avisos breves*, aquellos cristianos que tenían alguna duda sobre la fuente de su usufructo tenían que proveer una restitución a los indios. Por ende, el espacio de la duda en la economía católica de la gracia y la absolución se volvió cada vez más destacable, en tanto las exámenes mendicantes de la conciencia rastreaban las ramificaciones de las sociedades con fines de lucro en la conquista del Perú, identificando quiénes se habían beneficiado o quiénes seguían recibiendo beneficios de la acumulación originaria.

Es en este contexto de excomunión de facto de una clase entera de sujetos católicos que Las Casas probablemente escribió su *Tratado de las doce dudas*, en respuesta a las doce dudas presentadas por otro miembro de la orden dominica, fray Bartolomé Vega, quien le consultaba a Las Casas como autoridad moral (Denglos, 1992: xvi-xxxv). Si bien las polémicas del debate de Valladolid (1551-52) sobre los méritos de la legalidad de la conquista han capturado comprensiblemente la imaginación de académicos del período de la modernidad temprana y el derecho internacional, fue el lugar particular que ocupó la categoría de la duda, y no tanto de la polémica, el cual influyó considerablemente en la experiencia de la conquista y el conocimiento de sí

²³ Ver nota 15.

para todas las partes involucradas en la teología política del imperio español, que era, asimismo, una *economía* de la gracia.²⁴

La circulación de la duda

La duda, para el sujeto católico, es prácticamente un pecado mortal. En oposición al debate sobre el estado de una pregunta, la cual puede ser discutida como un posible mérito, la duda tiene que ser resuelta *a priori* por un sujeto católico para poder actuar en buena conciencia. Adicionalmente, realizar una acción con una conciencia dubitativa sin justificar de antemano el acto en sí podría ser incluso más problemático si el sujeto en cuestión es un soberano católico. Asimismo, las leyes de las Indias están plagadas de dudas de los soberanos (Legnani, 2020: 94-99). En última instancia, las *Doce dudas* de Las Casas tocaban las dudas de quien toma decisiones (el soberano) y en la legalidad o la falta de ella de la acción tomada (es decir, en la ley misma). Las Casas no permitiría que quienes tomaran decisiones de la excepción — la definición de Schmitt de un soberano que surge tres siglos después — se liberasen de las dudas sobre la excepción. La duda, que había sido una materia de teología moral, era tratada entonces por Las Casas como una teología política de vanguardia.

En *De Thesauris*, Las Casas había implicado ya que el soberano no podía ser absuelto del pecado mortal exceptuando el caso en el que él o ella decidiera a favor de la libertad de los pueblos indígenas, cuya violación significaba que el monarca español y sus súbditos tenían que arrepentirse para ser absueltos de sus pecados pasados. Sin embargo, de acuerdo con el Concilio de Trento (1545-63), para llegar a un arrepentimiento real, el penitente tenía que resolverse a no cometer más pecados, sobre todo no más del *mismo* pecado. Por ende la duda, el pecado, y las Leyes de las Indias estaban inextricablemente vinculadas en el arco moral de la conquista. En las *Doce Dudas*, la duda del soberano, que había sido expresada de manera manifiesta en los preámbulos de las Leyes de las Indias promulgadas en 1526 y 1542, requerían una resolución urgente. La economía de la conciencia, el peso y la extensión de ella, tan famosamente articuladas por Carlos I en las *Ordenanzas* de 1526 y más tarde en las Leyes Nuevas (1542), eran para Las Casas la manifestación de un soberano que era consciente de su estado de pecado.

Del trato que Las Casas realiza sobre las dudas del soberano cristiano, puede ser inferido que la promulgación reiterada de leyes en un estado de ambivalencia era pecaminosa, pero sancionar la ambivalencia entre *caritas* y *cupiditas* en la ley misma era doblemente dañino. Un acto de contrición, tal como fue codificado por el Concilio de Trento, era entendido o bien como un acto hecho a partir del amor a Dios (contrición perfecta) o como un acto realizado a partir

²⁴ Ver Schuessler (2022) para su historia del desarrollo del probabilismo en el contexto de las dudas generadas por la conquista española.

del miedo a la condena eterna (contrición imperfecta). Sin embargo, en cualquiera de los casos era un acto hecho con la intención clara de *no* repetir el acto pecaminoso. No obstante, el pronunciamiento repetido de la duda aparejado con la redefinición del amor cristiano para coincidir — a veces — con el *cupiditas*, estiró la temporalidad de la conquista, con todos sus pecados, especialmente los *escandalosos* de modo que se convertía en un pecado continuo, auto perpetuado, sin un *más allá* en el horizonte. Como parte de su último testamento y voluntad, Las Casas expresó su deseo de que el soberano reconociera que *caritas* y *cupiditas* eran antiéticos. Era como si Las Casas, siempre irónico, estuviera incitando al soberano: *usted debe elegir* o, más bien, *debería haber elegido* tiempo atrás.

La cuestión espinosa acerca de la responsabilidad del soberano lindaba directamente con el recurso a las excepciones dentro del capital de riesgo, así como su rol en el desenlace del estado de excepción de la conquista de América. Los orígenes del primer envío de lingotes de oro y plata de Perú eran bien sabidos. Los centros ceremoniales habían sido saqueados para el rescate de los líderes indígenas como Atahualpa, más famosamente, aunque también de los curacas de Lima, Pachacamac, Jauja, y Huancavelica. Los objetos estaban hechos de oro y plata, plumas, pintura, piedras y cerámicas que habían sido desmontados hasta dejar solo su base metal y habían sido derretidos para la creación de lingotes en Cajamarca antes de ser distribuidos, empacados, enviados a Panamá y luego a Sevilla. Las cuentas con los inversores y sus socios, como el licenciado Espinoza y Fernando de Luque, fueron saldadas y el rey recibió su veinte por ciento, o quinto real. Al dedicar un tratado entero a los tesoros perdidos del Perú y a la ilegitimidad de la conquista en su totalidad, Las Casas explota en su texto la documentación extensa del saqueo de tumbas de Perú para exponer la deuda inconmensurable del imperio español, el cual había acumulado obligaciones materiales a *los pueblos* de las Indias desde su propio origen, a partir de una serie de sociedades en comandita.

Contraer pecados mortales a partir de los crímenes en contra de las *jus Gentium* —los cuales Las Casas argumentaba eran cometidos en contra de la alianza de Dios con los cristianos— y acumular deudas con los muertos indígenas y sus descendientes, ubicaba a la conciencia del soberano en un compromiso con sus mismos súbditos: ¿cómo podía todo esto ser saldado, o incluso ser absuelto? Las Casas rehusó a privilegiar la traducción del *sacer* indígena en el *capital* de la metrópoli. Al hacerlo, conservó la alteridad de la huaca, la cual se hacía presente en los *castellanos de oro*, o piezas de ocho, que cambiaban de mano en los mercados de dinero europeos. Verbigracia, el texto de Las Casas levanta el espectro de los ancestros indígenas sobre el crédito de los soberanos españoles. El crédito del soberano español era, en efecto, formidable, como fue atestiguado por un cajón lleno de lingotes de oro y plata que fue expuesto para el embajador portugués por Felipe II en su salón del trono durante una audiencia (Sanz Ayán, 2004). Sin embargo, esta ostentación de riqueza ocultaba una constante falta de liquidez. En 1557, por primera vez, la Corona española

había tenido que suspender los pagos de su propio servicio de deuda a sus acreedores, marcando un cambio en la forma en la que la Corona financiaba el estado y sus guerras en el continente europeo. La experiencia de la quiebra había llevado a Felipe II, el Consejo de Castilla, y los oficiales de la Casa de Contrataciones, a pedir a los encomenderos de Perú y al nuevo virrey, el Conde de Nieva, hacer una oferta para la concesión de encomiendas a perpetuidad. Los frailes Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas famosamente respondieron de parte de los curacas de Perú al hacer una contraoferta a Felipe II, con el fin de comprar la autodeterminación de los pueblos en pesos de oro y plata.

Mientras que la quinta parte de la Corona de sus empresas americanas había figurado de manera predominante como una fuente de crédito antes de la quiebra de 1557, el botín completo del tesoro de galeones sirvió para asegurar, cada vez más, los préstamos para la Corona luego de la primera crisis de fe en el crédito de Felipe II. Y, sin embargo, las ramificaciones de *De Thesauris* para el imperio y sus financistas después de 1557 estaban demasiado claras. Al amortizar una obligación (financiera) mientras ignoraban otra (espiritual), la buena fe de estas empresas se volvía completamente dependiente del peor tipo de hurto, divino y profano: la usurpación del tiempo para la salvación y el robo de los muertos indígenas y sus descendientes. Casi inmediatamente luego del pasaje de las *Ordenanzas* de 1573, y más de diez años después de la muerte de Las Casas, la Corona se encontraría de nuevo imposibilitada en el cumplimiento de sus obligaciones, tanto materiales como espirituales.

Sin embargo, para Acosta, el cupiditas que alimentó la conquista española era una bendición, dado que permitió traer el cristianismo a los dominios que habían sido gobernados por el demonio²⁵. Esto no era así para Las Casas, quien había argumentado en *De unico vocationis modo* que el diablo y la idolatría habían entrado en las Indias sólo a partir de la codicia de los conquistadores, y no anteriormente. Acosta, entonces, aprobaba el saqueo de tumbas en nombre de la salvación de las Indias del azote del demonio en sus dominios subterráneos – una presencia que, según él, el demonio había reclamado *antes* de la conquista. De este modo, en la visión de Acosta, el saqueo de tumbas por parte de los conquistadores, si bien era desagradable, podía ser interpretado como una forma de realizar el trabajo de Dios, dado que el saqueo también era una extirpación de los ídolos de las huacas y los materiales narrativos que lo acompañaban, los khipus. Recordando esta insistencia en el trato lucrativo de la violencia como trabajo, la extirpación de idolatría de facto y, con ella, el despojo de la residencia del demonio, Acosta defendía que estas acciones debieran ser compensadas de alguna manera u otra. Era, después de todo, un trabajo duro, y por ende ameritaba compensación. Una vez aparejado con la promoción de los comforts materiales de la “vida civilizada,” que habían sido

²⁵ Para el argumento de que los colonizadores ingleses tenían motivaciones similares, ver Cañizares-Esguerra (2006).

traídos a las Indias por conquistadores emprendedores, el saqueo de tumbas no podía ser considerado escandaloso, ni siquiera era un mal necesario. Era un acto cristiano.

Al delimitar explícitamente los objetivos paternalistas de civilizar a los indígenas para que pudieran llevar una “vida civilizada” (Legnani, 2020: 99-104), las *Ordenanzas* de 1573 aprobaban de forma completa el binarismo aristotélico civilización-barbarie, el cual había sido promovido categóricamente por Sepúlveda. Acosta formalmente se alineó con los argumentos aristotélicos de Sepúlveda, incluso si, como Jesuita afirmaba desaprobar los argumentos de Sepúlveda respecto a las causas de la guerra justa. “Ut enim Barbari” (los bárbaros), de acuerdo con Acosta,

veluti mixta humana & ferina natura constant, ut moribus non tam homines, quam hominum monstra videat[n]tur sic quae cum illis institutuenda est consuetudo, partim humana & liberalis, partim subhorrida, & ferox sit, necesse est, usq[ue]; dum nativa illa sua feritate deposita, paulatim mansuescere incipiat[n]t, & ad disciplinam humanitatemq[ue];

[Exhiben una naturaleza que parece ser una combinación de la de animales salvajes y seres humanos, sus costumbres son tales que parecen ser hombres monstruo [*hominum monstra*] más que humanos propiamente dichos. Entonces, tenemos que comenzar a tratarlos en parte como humanos y en parte como animales, hasta que comiencen, poco a poco, a dejar a un lado su salvajismo nativo, y se vuelvan dóciles y se acostumbren a ser disciplinados en lo que a costumbres humanas respecta]. (Acosta, 1589: 254-55, traducción mía)

La imposición de una vida sedentaria, las *reducciones* (asentamientos forzados de indios cristianizados); el cultivo de trigo, la vid para el vino, olivos para el aceite; el uso de zapatos — todos habían sido beneficios de “policía” y la cristiandad como fue delimitada por las *Ordenanzas* de 1573. Bajo las reformas del virrey Toledo en Perú, Acosta estaba familiarizado con su implementación²⁶. En la ley 141, las figuras de lugares comunes para la monstruosidad indígena y su salvajismo van mano a mano con la letanía de objetos que caracterizaban la buena vida traída por los españoles.

Y los tenemos en paz para que no se maten ny coman ni sacrifiquen como en algunas partes se hazia y puedan andar seguros por todos los caminos tratar y contratar y comerciar aseles ensenado puliçia visten y calçan y tienen otros muchos bienes que antes les heran prohibidos aseles quitado las largas serbidumbres aseles dado vso de pan vino azeite y otros muchos mantenimientos paño seda lienço cauallos ganados herramientas armas... y que de todos estos bienes goçaran los que vinieren a

²⁶ Las reformas del Virrey de Toledo (1569) son anteriores a las *Ordenanzas* y fueron el modelo para las leyes promulgadas por el Consejo de las Indias en 1573.

conocimiento de nuestra santa fee catholica y nuestra obediencia.
(Morales Padrón, 2008: 516)

Tal como la iniciativa de Toledo para usar informantes nativos con el fin de deslegitimar a los Incas del Perú y, de este modo, instalar a los españoles como liberadores legítimos de una tiranía nativa, la ley combina una narrativa de injusticias pasadas, como la monstruosidad (canibalismo) y servidumbre, con la enumeración de beneficios materiales y espirituales, los cuales incluían una “paz” forzada que era conducente a la libre circulación para el mercado. La obediencia de la ley, que convertía así a los indígenas en sujetos del imperio, implicaba el proceso de auto-borramiento y escritura de una nueva narrativa: primero, la de aceptar la monstruosidad atribuida a lo propio y, luego, al reificar las prácticas y características asociadas con ella, rechazarlas para, finalmente, aprender a valorar los beneficios temporales y espirituales del nuevo régimen. Convertirse en “civilizado” incluía evaluar el autointerés — temporal y espiritual — en este nuevo paradigma. Similarmente, lo que Acosta llama “domar la monstruosidad” en su texto hace eco tanto de la letra como el espíritu de la ley, la cual promete beneficios a los “pacíficos” a la vez que amenaza con castigar a los “feroces”. Asimismo, Acosta es partidario del análisis de Vitoria sobre las causas de la guerra justa con el fin de que su justificación para el uso de la fuerza en las Indias permanezca como una “defensa” del movimiento libre para el comercio y la evangelización, mientras que el dominio está explorado en términos aristotélicos.

A modo de conclusión

En el primero y segundo libro de *De procuranda*, Acosta recuerda los argumentos de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas a sus lectores. Resume y aprueba, de este modo, el razonamiento de Vitoria:

Praeter hanc causam acceptae iniuriae, aut violati iuri gentium, nullum nostri maiores iustam agnouerunt, neq[ue]; gloria quaremdae, neq[ue]; cumulandarum opum, neq[ue]; amplificandi dominatus, neque verò religionis propagandae. Quotquot verò no[m]laesi arma sumpserunt, eos praedonis potius, quam milites vocitandos censuerunt.

[Sin daño recibido o la violación de los derechos humanos, nuestros colegas no reconocieron ninguna otra forma que fue entendida como *causa justa*. Una *causa justa* no puede ser el honor, ni la acumulación de riqueza, ni extender el dominio, ni siquiera la propagación de la santa fe. Aquellos que, sin haber recibido ningún tipo de daño tomaron las armas de todas formas serán juzgados más merecedores del nombre de bandidos que de soldados.] (Acosta, 1589: 222, traducción mía)

Sin embargo, Acosta argumentará a viva voz que los conquistadores no son, de hecho, bandidos, si bien su codicia desenfrenada les podría haber dado causa para tal imputación. De igual forma, trata el dominio español como un hecho

concluido, completamente cerrado, y acusa a Las Casas (aunque nunca lo hace nombrándolo de modo directo) de enemistar entre sí a los poderes temporales y espirituales.

Acosta condena la codicia desenfrenada de los conquistadores y los misioneros, quienes sucumbieron a la influencia corrupta de las riquezas de las Indias (*De procuranda*, I.xi). La autocrítica, argumenta Acosta, reconocería que “plusquē operae in colligendo argento ponamos, quam in acquirendo populo Dei” (“estamos más involucrados en el lucro material que en ganar gente para Dios”) (1589:180). Esta actitud interesada, dice, había llevado a los bárbaros, “barbari”, a concluir, comprensivamente, “ne vaenale pute[n]t barbari esse Eva[n]geliu[m], venlia Sacramenta, neq[ue]; animas nobis curae esse sed nummu[m]” (“que cobramos por los evangelios y los sacramentos y solo nos preocupamos por el dinero y no por sus almas”) (1589: 179).

En lugar de la búsqueda interesada del lucro, los misioneros y los exploradores debían sucumbir al amor por los bárbaros como una de las fuerzas motivadoras detrás de la evangelización (Acosta, 1589, 160-166). Efectivamente Acosta, citando a Crisóstomo, argumenta que las recompensas por convertir un alma eran mucho mayores a las riquezas. Luego, siguiendo los ejemplos de los Evangelios y las autoridades patrísticas, Acosta asemeja las almas a las riquezas. Así, es sólo cuando el interés propio está ligado con el amor del prójimo que Acosta siente que puede hablar debidamente de la santidad de cupiditas sin contradicción alguna.

Al mismo tiempo, si bien Acosta niega estar actuando a partir del interés y su búsqueda de riquezas temporales, admira a los empresarios y reitera los beneficios materiales — la civilización de *hominum monstra* — que los indios disfrutaban como sujetos de la Corona española. De esta manera, el fervor empresarial provee un modelo para el trabajo misionero y ofrece beneficios materiales para la conversión y civilización indígena aunque, realizado en exceso, corrompe y es material y espiritualmente ineficiente. Sin embargo, Acosta admite que los efectos de la codicia desmesurada habían desmontado a las Indias de su “prosperidad ancestral” y habían disminuido a la población indígena (Acosta, 1589: 251). De esta forma, dirige su ataque moral no en contra de los conquistadores, sino en contra de Las Casas y sus partidarios. En su discusión sobre los medios propios para la conversión, reconoce que el “evangelio de paz” y la “espada de la guerra” sostenidos simultáneamente son una paradoja; más, por medio del amor y, quizás un salto imaginativo, se pueden unir ambos incluso cuando el entendimiento no consigue hacerlo. Así, si bien suscribe completamente al argumento de Vitoria respecto a las causas justas de la guerra y los títulos de dominio, negará la envergadura de la evangelización pacífica que Las Casas había delimitado en *De unico vocationis modo* al tomar este último a los primeros apóstoles como modelo.

Tal como demostró del Valle (2012), Acosta no pone la providencia en conversación con la contingencia. En su lugar, las injusticias de la conquista y la conquista misma se cosifican como artefactos pasados, mientras que el futuro —la reforma del imperio español— es el único terreno para el discernimiento moral que queda a los evangelizadores en las Indias. Verbigracia, Acosta relegó la materia de la conquista, el amor, y el interés a la polémica (*disputatio*), expurgándolo de la urgencia de la duda (*dubium*) que, para Las Casas y sus seguidores, representaba una amenaza existencial para todos aquellos que se habían beneficiado de esa empresa en violencia redituable conocida como la conquista.

Bibliografía

- Acosta, J. (1589). *De natura novui orbis libri duo, et De promulgationes Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex*. Salamanca: Apud Guillelmum Foquel, Gestión del Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca (GREDOS), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://hdl.handle.net/10366/136856>
- Acosta, J. (1940). *Historia natural y moral de las Indias: En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los Indios, compuesto por el P. Joseph de Acosta (O' Gorman, E., ed.)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Agamben, G. (2005). *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- Aquinas, T. (1996). *Thomae Aquinatis Opera Omnia Cum Hypertextibus in CD-ROM* (Busa, Rob., Ed.). CD-ROM.
- Aristóteles. (2013). *Politics* (Carnes L., Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Barros, J. (1998). *Ásia de João de Barros: Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente: Primeira década*. Lisboa: Imprensa nacional—Casa da Moeda.
- Betancor, O. (2014). Francisco de Vitoria, Carl Schmitt, and Originary Technicity, en *Política común*, 5. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0005.002>
- Cañizares-Esguerra, J. (2006). *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550–1700*. Stanford University Press.
- Certeau, M. de. (1988). *The Writing of History* (Conley, T., Trans.). New York: Columbia University Press.
- Del Valle, I. (2012). José de Acosta, Violence and Rhetoric: The Emergence of the Colonial Baroque. *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 18(2), 46-72.

- Denglos, J. (1992). Introducción. En Lassegue, J.B., (ed.). *Bartolomé de Las Casas. Obras completas. Doce Dudas*. (pp. v-xxxiii). Madrid: Alianza Editorial.
- Guha, Ranajit. (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- Gutiérrez, Gustavo. (1993). *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*. New York: Orbis Books.
- Hanke, L. (1974). *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Horswell, M. J. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Las Casas, B. de. (1990). De unico vocationis modo. En Castañeda, P.D. (ed.). *Obras Completas*, Vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, B. de. (1992b). De Thesauris. En Losada, A. (ed.). *Obras Completas*, vol. 11.1. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, B. de. (1992c). Doce Dudas. En Lassegue, J.B. (ed.). *Obras Completas*, vol. 11.2. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, B. de. (1992d). De regia potestate. En González Rodríguez, J. (ed.). *Obras Completas*, vol. 12. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, B. de. (1994). Historia de las Indias. En Ángel Medina, M, Barreda, J.A., Pérez Fernández, I. (eds.). *Obras Completas*, vols. 3-5. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, B. de. (2005). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Las Casas, B. de. (1967). Apologética historia sumaria. En O’Gorman, E. (ed.). *Obras Completas*, vol. 2. México: UNAM.
- Las Casas, B. de, y Santo Tomás, D. de. (1957). *Memorial del obispo fray Bartolomé de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás (1560)*. En Tudela y Bueso, J. (ed.), *Obras escogidas*, pp. 465-68. Biblioteca de Autores Españoles.
- Legnani, N. D. (2020). *The Business of Conquest: Empire, love, and law in the Atlantic world*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Legnani, N. D. (2021). Defending the indefensible: Las Casas and the exceptions to sovereignty. En Y. Martínez-San Miguel & S. Arias (eds.). *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (pp.

- 406-418). Londres: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Lisi, F. L. (1990). *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con ed., trad. y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Universidad de Salamanca.
- López Hernández, E. (2000). *Teología India: Antología*. Navarra: Verbo Divino.
- Losada, A. (1992). Introducción, En Losada, A., Lassègue, M. (eds.). *Bartolomé de Las Casas. De Thesauris*, (pp. i-xxviii). Madrid: Alianza Editorial.
- Maticorena-Estrada, M. (1966). El contrato de Panamá, 1526, para el Descubrimiento del Perú. *Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien* 7, 55-84.
- Mignolo, W. (2002). Introduction. In Magnan, J.E. (ed.). *Natural and Moral History of the Indies*, by José de Acosta, (pp. xvii-xxviii). (López-Morillas, F., Trans.). Durham: Duke University Press.
- Morales Padrón, F. (2008). *Teoría y leyes de la Conquista*. Universidad de Sevilla.
- Nemser, D. (2017). *Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. University of Texas Press.
- Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge University Press.
- Pérez Luño. (1990). Introducción. En González Rodríguez, J. (ed.). *De regia potestate* (pp. i-lix). Madrid: Alianza Editorial.
- Rabasa, J. (2009). *De la invención de América: La historiografía española y la formación del eurocentrismo* (Mazucchelli, A., Trad.). México: Universidad Iberoamericana.
- Rabasa, J. (1993). *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. University of Oklahoma Press.
- Rabasa, J. (2011). *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Mesoamerican World*. Austin: University of Texas Press.
- Reséndez, A. (2016). *The Other Slavery: The Uncovered Story of Indian Enslavement in America*. Boston: Houghton-Mifflin Harcourt.
- Restrepo, L. F. (2015). Lecciones de la Conquista sobre la justicia transicional y las sociedades posconflicto. En E. D. Neira Palacio & S. D. von Werder (eds.). *El Tratado de las doce dudas* (1564) de Bartolomé de las Casas. *Literatura y diálogos trasatlánticos* (pp. 33-44). New York: Peter Lang Edition.
- Sanz Ayán, C. (2004). *Estado, monarquía y finanzas: Estudios de historia financiera en tiempo de Los Austrias*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schmitt, C. (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum*

Europaem, (Ulmen, G. L, Trans.). New York: Telos Press Publishing.

Schuessler, R. (2022). Casuistry and Probabilism. En H. Braun, E. De Bom, & P. Astorri (eds.). *A companion to the Spanish scholastics* (pp. 334-360). Leiden: Brill.

Schwartz, D. (2022). *Jus Post Bellum*. En H. Braun, E. De Bom, & P. Astorri (eds.). *A companion to the Spanish scholastics* (pp. 390-410). Leiden: Brill.

Trujillo Mena, V. (1981). *La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI: Con especial aplicación a la jerarquía y a la organización diocesana*. Cataluña: Editorial Lumen.

Van Deusen, N. (2015). *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham: Duke University Press.

Vega, M. J. (2022). Managing Dissent. En H. Braun, E. De Bom, & P. Astorri (eds.). *A companion to the Spanish scholastics* (pp. 85-112). Leiden: Brill.