

La utopía biopolítica: Bartolomé de las Casas y la gestión de la vida indígena en el *Memorial de remedios para las Indias* (1516)

Carlos A. Jáuregui

University of Notre Dame

David M. Solodkow

Universidad de los Andes

El valor de la fuerza de trabajo está determinado por el valor de las necesidades de la vida habitualmente requeridas por el trabajador promedio.

(Karl Marx, *Capital* 1: 655).

La vida y la salud de la población son, en la modernidad, preocupaciones políticas; asuntos de estado.¹ La vida es objeto de la economía política y por lo tanto

¹ Este ensayo hace parte de un largo proyecto que adelantamos desde 2015 y representa un breve avance de nuestro próximo libro *Bartolomé de Las Casas and the Biopolitical Paradigm of Colonial Modernity*. Algunas de las ideas que presentamos aquí fueron anunciadas en varios foros: “Biopolítica y gobierno colonial. Bartolomé de las Casas y el cuidado hospitalario de la población indígena,” Washington University, Saint Louis, noviembre 16, 2017; “Bartolomé de las Casas and the Biopolitical Paradigm of Colonial Modernity” y “The Hospital that never was: Humanitarian Colonialism and Utopian Politics of Health” (conferencia y seminario de investigación), Department of History and Literature, Harvard University, octubre 5-6, 2017; “El proyecto pneumo-político del hospital lascasiano.” Facultad de Filología, Universidad

campo de intervenciones, cálculos, mediciones y gestiones gubernativas. Incluso cuando el estado abandona ciertas poblaciones en manos de la enfermedad y de la muerte, lo hace como resultado de un cálculo de rentabilidades, gastos y pérdidas. Y es que de la vida y la salud de la población depende el trabajo y la producción y en últimas hasta el estado mismo. Esta preocupación y la emergencia de la biopolítica se asocian normalmente al siglo XVIII, a la Ilustración y a la consolidación del capitalismo industrial y al imperativo económico de la reproducción del trabajo. Esto es, de los cuerpos y la prole, para que no cese el molino de la explotación. Sin embargo, la razón biopolítica asoma ya en los albores coloniales de la modernidad en el siglo XVI y es inseparable de un humanitarismo cristiano que, en la coyuntura de la expansión y la explotación colonial, y en aras de la salud del reino, imaginó campos de vida en medio del imperio de la muerte.

Este ensayo analiza ciertos aspectos biopolíticos del *Memorial de remedios* (1516), un extraordinario texto temprano de Bartolomé de las Casas con adiciones y mejoras de Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), en el que se propone al Rey un detallado plan humanista de colonialidad pacífica. Este memorial sigue y complementa una serie de denuncias de los dominicos de La Española respecto de los modos violentos de la conquista y la explotación de los indios (1511-1516), y tiene importantes repercusiones, entre las que podemos mencionar: varias iniciativas legales de reforma de la encomienda, la comisión del gobierno de las Indias a los frailes Jerónimos (1516-1518)

Complutense de Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Casa de América, julio 5-7, 2017; “Utopía biopolítica y ‘hacer vivir’ en Las Casas” International Congress *Bartolomé de Las Casas: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Center for Catholic and Dominican Studies. Providence College, octubre 7-8, 2016; y “Gestión de la población y extracción biopolítica de la vida indígena: el modelo lascasiano” *Coloquio Internacional: El Archivo Colonial Revisitado*, Universidad de Buenos Aires, Casa Museo Ricardo Rojas. Buenos Aires, junio 29-30, 2016. Queremos agradecer a las siguientes personas e instituciones que de varias maneras contribuyeron generosamente a la investigación y desarrollo de los argumentos de este artículo: Valeria Añón, María Dolores Bravo, David Carrasco, René Carrasco, Germán Castañeda Parra, Lawrence Clayton, Beatriz Colombi, Sergio Delgado Moya, Aurora Díez Canedo, David Dressing (*q.e.p.d.*), Loreley El Jaber, Alejandro Giraldo Gil, Raymundo González, Stephanie Kirk, Juliet Lynd, Esperanza López Parada, Andrea Lozano-Vásquez, Ana Malaver, José Antonio Mazzotti, María Águeda Méndez, Eyda Merediz, Alberto Monsalve, Claudia Montilla, David Thomas Orique O.P, Marta Ortiz Canseco, Elena Piedrafita, Christina Ramos, José Antonio Rodríguez Garrido, Marguerite Ragnow, Rudy Roldán-Figueroa, Santa Arias, Ignacio Sánchez-Prado, Doris Sommer, Paola Uparela, Juan Vitulli, Patricia Zalamea, The Nanovic Institute for European Studies, the Kellogg Institute for International Studies, the University of Notre Dame, la Vicerrectoría de Investigación y Creación, la Biblioteca Central y el Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes.

y el frustrado experimento de colonización de Cumaná (1520-22).² Más aún, este texto marca el inicio de la larga campaña de Las Casas contra los modos violentos de la conquista que desembocará más adelante en una rotunda condena de la explotación del indígena.

El *Memorial* respondía a un serio problema demográfico—la despoblación del Caribe insular—al cual Las Casas dedica buena parte del texto ofreciendo estadísticas horribles sobre los millones de vidas gastadas (Las Casas [1516a] 1992, 30-31). Desde finales de la primera década del siglo XVI, el imperio español, aún en ciernes, enfrentó en sus dominios ultramarinos su primer y más grave problema económico y político: la extinción de la vida, de la producción y de las rentas. El trabajo forzado, las enfermedades y las guerras de conquista produjeron una enorme crisis de población en las Antillas mayores. Esta mortandad traía consigo una significativa merma de las remesas de oro a España y amenazaba la existencia misma de los asentamientos coloniales,³ donde—como anotó Las Casas—, a ningún español se le ocurría trabajar ni media hora y todo el sistema descansaba sobre el trabajo de la población indígena repartida en minas y haciendas agrícolas. La primera “solución” al problema consistió en la reduplicación de la explotación y en la búsqueda de mano de obra en las fronteras del dominio colonial, es decir, en las Bahamas, Cuba, y Tierra Firme (Veragua y Darién, y luego, Yucatán). Pero la captura de indios y su traslado fueron insuficientes frente a la demanda de trabajo y a la mortandad. La segunda “solución” a la crisis demográfica fue delineada por las Leyes de Burgos (1512-13) y planteada en términos biopolíticos por Las Casas en su *Memorial* de 1516, donde propuso un rediseño del modelo colonial; esto es, la reforma del repartimiento y la recuperación, protección y reproducción de la vida indígena mediante una serie de “remedios” del sistema de explotación del trabajo y el gobierno colonial. El valor político y económico de la vida depende siempre de su escasez: sin indios sanos no hay trabajo, ni réditos, ni rentas. El remedio biopolítico lascasiano despertó algún interés entre la *intelligentsia* imperial, pero el descubrimiento y conquista de México y la temporal abundancia de poblaciones disponibles para el trabajo hicieron que el *Memorial* lascasiano perdiera sentido práctico e importancia

² Véase Hanke (1965, 42-4 y 58-71), Wagner y Parish (1967, 57-8), Gustavo Gutiérrez (1980, 101), Charles Gibson (1966, 48-67), Santa Arias (2001, 123-27), Castro (2007, 76-83) y Cunill (2012).

³ Como ha señalado John Elliott “En un intento desesperado por mantener el suministro de mano de obra, los colonos invadieron en masa las Bahamas y deportaron a [sic] su población lucaya a La Española” (1990, 139).

política.⁴ Sin embargo, en 1516, el memorial representaba una verdadera revolución gubernativa y lo que podríamos llamar el nacimiento de la biopolítica colonial.

El texto lascasiano también respondía a la insuficiencia de las mencionadas “Leyes de Burgos” (1512-13), primer *corpus* jurídico de regulación del trabajo indígena que, por un lado, trataba de mitigar el desastre demográfico y, por el otro, de aquietar la crisis de conciencia que provocó el famoso sermón de fray Antón Montesinos (1511). Como se recordará, el dominico le negó la comunión a los encomenderos y denunció el pecado mortal de la explotación indígena (Las Casas, 1984, 313-14). En 1512 la Corona desautorizó a Montesinos y ordenó que no se predicara más sobre el particular (*Real Cédula*, marzo 20 de 1512, CDIAO 32: 372-79). El Rey y el provincial reconviniéron a los frailes, ordenándoles no hablar más del asunto--literalmente *indiscutible*--de la servidumbre (Gutiérrez 1980, 86-87). Fray Pedro de Córdoba viajó a España a defender la orden y al propio Montesinos. Allí, se encontró con las Leyes de Burgos recién promulgadas, las cuales criticó arguyendo que eran injustas y que regulaban el repartimiento de indios “como ganado” (Las Casas 1984, 3:64-65). El rey le pidió a Córdoba que propusiera él mismo una reforma, pero el fraile se excusó alegando falta de pericia, por lo que el rey nombró una comisión que enmendó las leyes en 1513. La solución dejó insatisfechos a los dominicos. Las Casas viajó con Montesinos a España en septiembre de 1515 e informó al Rey Fernando sobre la despoblación y la insuficiencia de las enmiendas. El rey citó a Las Casas para una segunda audiencia, pero murió el 25 de enero de 1516, por lo que Las Casas decidió ir a Flandes a entrevistarse con el joven Carlos. Antes, pasó por Madrid e hizo una relación de su asunto al cardenal-regente Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) y a Adriano de Utrecht (1459-1523), de la cual se conserva un extracto (Las Casas [1516b] 1997, 3-5). El cardenal le aseguró a Las Casas que no era necesario que fuera a Flandes y le pidió que se juntara con Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) para redactar los remedios: el “doctor Palacios Rubios, [. . .] lo aprobó [. . . el memorial], mejoró, añadió y puso en el estilo de corte” (Las Casas 1984, 3:302-304). Este importante jurista no sólo participó en la redacción del memorial, sino que le ofreció a Las Casas un lenguaje jurídico para su discurso y pensamiento político. Además, es posible que a través de

⁴ En un próximo libro sobre trásfugas y aindiados en Yucatán, Jáuregui sostiene esta hipótesis: la crisis demográfica insular aceleró la expansión sobre Tierra Firme y así, el giro biopolítico del imperio propuesto por Las Casas, devino superfluo con la conquista de México y la consecuente abundancia de vida indígena explotable; por lo menos hasta que la explotación, el hambre y las epidemias hicieran relevante de nuevo la razón biopolítica del estado.

Palacios Rubios se colaran en el *Memorial* algunas propuestas políticas de Erasmo sobre el bien público y la responsabilidad política del soberano respecto del bienestar de sus súbditos.⁵ El memorial tiene su origen entonces en una trama compleja y colonial localizada entre la preocupación demográfica, el humanitarismo dominico, el pensamiento humanista cortesano y el debate jurídico sobre las Leyes de Burgos.⁶

De manera general, el *Memorial* alega que la vida de la población es responsabilidad del soberano y que el bien del Estado pasa por el de sus súbditos. Además, propone un conjunto de políticas para remediar los males del reino ultramarino. El *Memorial* asigna al rey un deber pastoral de rescate del rebaño indígena y una razón gubernativa de intervención de las *formas de vida* de la población para la salvación temporal y sobrenatural de los indios, su explotación colonial humanitaria y eficiente, y el beneficio o “conservación de la República”: “[C]on estos remedios”—anuncia Las Casas—“la gente se conservará y no dejará de tener Su Alteza mucha más gente de la que tenía, y la tierra, como es dicho, se poblará” (Las Casas [1516a] 1992, 24, 25). Hasta entonces, la soberanía en términos generales era territorial y su relación con la vida era negativa, el poder de la espada y de la muerte (*hacer morir y dejar vivir*). El rey era juez, encargado de dar justicia y dictar el derecho, pero en el modelo lascasiano detentaría además el poder administrativo--gubernativo y plenamente moderno—del cultivo de la vida (*no dejar morir*).⁷

Orientado a atender el problema de la despoblación de las Antillas, a corregir las Leyes de Burgos de 1512-13, y a implementar una forma de “colonialidad pacífica,” el *Memorial* hace una propuesta utópica de regulación humanitaria del trabajo, de amparo hospitalario y eclesiástico de la vida, y de gobierno de las poblaciones nativas bajo la soberanía del rey. La propuesta lascasiana avanza una modernidad colonial biopolítica

⁵ Véase *Institutio Principis Christiani* (1516) de Erasmo. Téngase en cuenta sin embargo que los remedios erasmistas no eran propiamente biopolíticos sino que obedecían a una ética política para la educación del príncipe. Podríamos decir que Las Casas traduce en clave biopolítica los imperativos religiosos y éticos de la política erasmista: el *deber ser* del buen príncipe se convierte en un cálculo de economía política. El buen gobierno no es definido por su bonhomía intrínseca sino por su conveniencia tributaria (erario real y salud de la república).

⁶ Ver también también Hanke (1965, 55-56), Wagner y Parish (1967, 17-9) y Castro (2007, 64-71).

⁷ José García-Marín (1998) y Pietro Costa (2007), entre otros, examinan en detalle la concepción de la soberanía en la Edad Media y el Renacimiento y la paulatina emergencia del soberano, que por una parte no reconoce jurisdicción superior (*superans*) y por otra, acumula una serie de poderes: el rey medieval--guerrero y juez--regio, se erige en legislador (con *iurisdictio plenissima*), sustraído el mismo a un juicio superior, y finalmente, se arroga la administración del reino; esto es, deviene cabeza de una “maquinaria de gobierno” y de un “aparato [burocrático] de dominación” que materializa las primeras manifestaciones de la soberanía moderna (Costa 2007, 23).

mediante un diseño minucioso de 1) *políticas para salvar y multiplicar* a los indios mediante la alimentación, el descanso, la salud y la reproducción, 2) *políticas económicas* coloniales de extracción humanitaria del trabajo sin su agotamiento y de fomento de la explotación agraria y minera, y 3) *políticas de cultivo de la vida espiritual* (o *pneumopolítica*).

Como ha señalado Santa Arias, la escritura utópica, fue “una forma de escribir la historia y de cuestionar el poder colonial [. . .] como lo demuestran los proyectos o llamados experimentos sociales” (2001, 64) de las Casas. El *Memorial* y la *Utopía* de Tomás More son textos contemporáneos (1516) y coincidentes respecto de la imaginación de un orden humanista para el cultivo de hombres, trabajadores, súbditos y cristianos. Ambas utopías elaboran órdenes gubernativos y una serie de *reglas para el parque humano* (como diría Peter Sloterdijk).⁸ Hay numerosas coincidencias entre las utopías de More y Las Casas como bien ha señalado Víctor Baptiste (1990).⁹ También hay, claro, diferencias, siendo la más notable que la utopía de More es una abstracción letrada pseudo-imaginaria mientras que la de las Casas está históricamente referida al dominio español en el Caribe. No es posible establecer la deuda de uno para con el otro, pero sí resulta evidente que existe una comunidad de intereses y preocupaciones, y que el utopismo político estaba ya en el pensamiento humanista de la época, el cual

⁸ Utilizamos los términos “utopía” y “utópico” de manera conceptual para referirnos al mundo insular imaginario de Thomas More (*Utopía* 1516), pero sin subordinar exclusivamente dichos conceptos a él. No estamos sugiriendo que el diseño utópico de Las Casas pertenezca al género literario inaugurado por More. Mientras que el neologismo *utopía* fue inventado por el inglés, el pensamiento utópico no; de hecho, estaba presente en muchas formas, no necesariamente literarias ni fictas durante el Renacimiento, e incluso antes. Mientras More escribía su utopía, Las Casas hacía un proyecto para una sociedad mejor, aún por venir, planificada en detalle, imaginada a partir de las ruinas del presente, y donde se podría lograr la felicidad y la justicia. Como en el caso de la utopía de More, el *Memorial de remedios* representaba la imaginación de un orden alternativo al presente; es decir, una alternativa a la historia. Ciertamente, el orden colonial de Las Casas es de manera explícita una propuesta política y económica para el futuro desde la hecatombe demográfica, mientras que la *Utopía* de More describe de manera libresca un mundo ficticio que le es contemporáneo (es decir, los habitantes de la *Utopía* viven en el mismo tiempo que los lectores de More, solo que en un mundo perfecto que ha llegado al fin de la historia). Sin embargo, la *Utopía* de More, al igual que el ordenamiento de Las Casas para La Española, se proyecta implícitamente hacia el futuro como una expresión del deseo político. Para una historia del concepto de *utopía* y la distinción entre utopía como género literario y pensamiento utópico, ver Fátima Vieira (3–27).

⁹ Por ejemplo: a) ambas son utopías insulares (islas que han sido conquistadas); b) el humanista que las describe ha vivido ellas (Rafael y Las Casas); c), en las dos hay un énfasis en el desarrollo agrario y en la organización comunitaria de los nativos; d) ambas utopías establecen la rotación y regulación de la fuerza de trabajo (relevos), con horarios específicos para la labor y el descanso, y la división y especialización de los oficios; e) la manufactura está a cargo de las mujeres; f) tanto Las Casas como More proponen hospitales sanitarios y prescriben una dieta variada de dos comidas al día que incluye proteína animal; g) existe en ambos una organización administrativa-burocrática jerárquica; h) ambos anticipan excedentes de producción que se exportarían o venderían, y i) las dos utopías establecen una educación letrada (Baptiste 70-72).

encontró un espacio de circulación común en la corte de Carlos I. More propone su utopía como una suerte de ejercicio intelectual en busca de la rareza política del buen gobierno y la educación de ciudadanos (48-49). Simultáneamente, Las Casas propone al Estado ese orden raro de cultivo de súbditos en relación al gobierno colonial de las Antillas. El memorial es una propuesta para remediar el exterminio de las poblaciones indígenas y gobernarlas dentro de un orden económico comunitario fundado en el trabajo y la explotación del agro y las minas y la conservación de la vida.¹⁰

El primer acápite de este ensayo examina la pertinencia y rendimiento de la noción de *biopolítica* en el análisis del colonialismo español, y presenta el *Memorial de remedios* de Las Casas a la luz de la crisis demográfica del Caribe insular en las primeras décadas de la Conquista. El segundo, ofrece una descripción general del *Memorial* y un examen de la propuesta lascasiana para la reforma jurídica y administrativa del colonialismo español. Sostenemos que dicha reforma biopolítica y humanitaria no se sustrae de la lógica de la explotación colonial, como veremos al analizar las comunidades agro-mestizas de colonos españoles e indios que imagina Las Casas. El tercero, explora algunos de los remedios biopolíticos y pneumo-políticos del texto como el rescate de los indios lucayos y la construcción de un hospital para la recuperación de la vida corporal y espiritual de los indios. El cuarto se ocupa del remedio biopolítico por excelencia: la comida o sustento material de la existencia. Las Casas propone una detallada y balanceada dieta para indios que aseguraría la reproducción corporal, la producción colonial y la multiplicación de las rentas reales. El último acápite estudia el esfuerzo lascasiano de imaginar un orden utópico para la distopía minera, o lo que es lo mismo, remendar el orden de la muerte mediante una racionalidad salvífica.

¹⁰ No compartimos la posición de Luis Mora, quien considera que el modelo de explotación del *Memorial* es incompatible con la noción de la utopía. De hecho, la de More es una utopía fundada en la producción y el trabajo agrario, es decir en la explotación de recursos y mano de obra. Lo humanista no quita lo económico. Sobre la utopía en la obra de Las Casas véase Víctor Baptiste (1990), Santa Arias (2001) y Vanina Teglia (2016). Varios críticos señalan la presencia implícita o explícita de More en la obra temprana de las Casas. Al contrario, Baptiste alega que ciertas características y motivos del reino insular de la *Utopía* provienen del memorial de Las Casas de 1516 (otros han señalado como fuentes a Vespucci y Anglería). Baptiste supone que en una reunión entre More, Erasmo y Gilles en Amberes en diciembre de 1515, los tres leyeron la versión latina de un texto conocido como “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” (base del primer memorial de remedios) que Las Casas había preparado para Adriano de Utrech, co-regente de Carlos I. Adriano habría entregado una copia de dicha representación a Erasmo, quien a su vez se la habría pasado a More. Esta hipótesis hace agua por dos costados: 1) en diciembre de 1515 aún no existe el “Memorial a los regentes” en latín, que fue hecho después de la muerte del Rey Fernando el 25 de enero de 1516. More no pudo conocer el texto de Las Casas en diciembre de 1515; y, 2) “Representación a los regentes” es la base pero no contiene los detalles del memorial de 1516 de Las Casas, siendo más un memorial de denuncia que uno de remedios conforme se infiere de su extracto.

1. *Biopolítica colonial*

Siguiendo a Michel Foucault, entendemos por *biopolítica* la articulación sistémica de unos dispositivos de saber-poder cuyo objeto es calcular, regular, alargar e intervenir la vida biológica de la especie humana. Según el filósofo francés, la biopolítica es “una toma de poder sobre el hombre en tanto ser viviente[;] es una suerte de estatalización de lo biológico” (1996, 193). Para Foucault, el soberano (antes de la Revolución Francesa) se distinguía por el poder de *hacer morir o dejar vivir*. Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX—dice Foucault—aparece una nueva razón de Estado cuya principal característica es, a la inversa del poder Soberano, el *hacer vivir o dejar morir*.

Los análisis biopolíticos—de corte *eurocéntrico foucaultiano*—generalmente han ignorado las experiencias específicas de dominación y gobierno colonial de la vida que siguieron al “Descubrimiento” de América, cuando numerosísimos grupos humanos fueron subyugados, vistos y gobernados como *rebaños humanos*, sometidos a procesos de conversión, trasladados de una zona a otra, de un continente a otro, racializados, reducidos y confinados para su mejor gobierno y explotación, y sus vidas consideradas en cálculos demográficos, políticos y económicos. Para la administración de esas poblaciones se desplegaron diversos modelos de *gubernamentalidad* e ingentes formas de evaluación, medida, administración y control. En fin, estos diseños coloniales del gobierno de la vida y de explotación del trabajo no fueron precursores de la biopolítica sino plenamente biopolíticos. Mediante diseños de gestión y gobierno de la población indígena y africana y de explotación de sus cuerpos, el colonialismo en América constituyó el mayor despliegue biopolítico de la modernidad.¹¹

El proyecto lascasiano, con inusitada modernidad, anticipa de manera utópica la razón biopolítica del siglo XIX. Ahora bien, mientras que para Foucault la soberanía

¹¹ “Durante el período colonial varias instituciones acometieron el dominio y gobierno (militar, laboral, religioso y jurídico) de las heterogéneas poblaciones americanas y, más tarde, de los esclavos traídos de África. Entre éstas podemos mencionar la encomienda, la mita, el repartimiento, el yanaconazgo, la hacienda, el ingenio, la misión y otras formas de regulación y explotación de la vida. Asimismo, existieron *dispositivos* disciplinarios y biopolíticos para la población como las pacificaciones, los censos, los cuestionarios, los catecismos, la conversión religiosa, los bautismos masivos, el requerimiento, las guerras de exterminio, y los traslados de pueblos enteros” (Jaúregui y Solodkow 2014, 154). Luis Mora certeramente sostiene, a propósito del *Memorial* de 1516, que “es la conquista española [. . . la] que va a poner de manifiesto estas nuevas formas de ordenar y de concebir a las poblaciones.” Se refiere a una racionalidad para la colonización, a una lógica de estabilización económica y a la transformación del trabajo en “recurso” sostenible. “Serán por lo tanto—dice Mora—los autores españoles y en este caso Las Casas, los primeros en formular una concepción moderna de la acción de gobierno” (2011, 32).

clásica se manifiesta en el disponer negativamente de la vida de los súbditos, en la utopía lascasiana el poder soberano se constituye como soberanía del *hacer vivir* y la razón gubernativa consistirá en intervenir la vida de los otros y *no dejarlos morir*. Además, encontramos dos diferencias adicionales entre la soberanía biopolítica lascasiana del siglo XVI y la del XIX que Foucault analiza: la primera, es que para las Casas el cuidado de la vida implica tanto el cuerpo como el espíritu: sin salud no hay vida terrenal y sin vida corporal no hay trabajo ni salvación espiritual. La segunda es que si bien la biopolítica lascasiana se propone frente al Estado, no es—no en 1516—*política de Estado*. La discusión sobre el cuidado de la vida era relativamente ininteligible para el príncipe. La idea de que el Rey se debía al cuidado y gobierno de la vida de sus súbditos ciertamente era extraña a comienzos del siglo XVI, como podemos colegir de la respuesta que el obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca (que gobernaba las Indias), le dio a las Casas cuando éste le presentó en 1516 la lista de “las crueldades que se habían hecho en [. . .] Cuba” incluyendo la muerte de “siete mil niños en tres meses.” Según nos dice Las Casas, el obispo le respondió: “Mirad qué donoso necio, ¿qué se me da a mí y qué se le da al Rey?” (Las Casas 1986, 3:310). Y sin embargo, el *Memorial* de Las Casas quiere, precisamente, que el poder soberano—indiferente frente al agotamiento de la vida—se torne en biopoder interesado en su cultivo. Medio siglo después, será la Corona misma la que reclame para sí el poder-deber de amparo del “pobre de Cristo”: esto es, del indio-pobre (explotado, empobrecido y en peligro de muerte); categoría evangélica¹² que precedería la de “*miserabilis persona*,” suscrita tempranamente por Palacios Rubios y consignada en el derecho romano, las *Siete Partidas*, el derecho canónico y, hasta cierto punto, en la legislación fernandina sobre la regulación del trabajo indígena (Leyes de Burgos, 1512-1513).¹³

¹² Las Casas opera con, y más allá de, la categoría bíblica de “pobre de Jesucristo;” aquél frente a quien se produce la obligación de amparo, alimentación, vestido y protección: “Se trata del pobre que es asesinado a través de las guerras de conquista y de la explotación de su trabajo” (Gustavo Gutiérrez 1980, 96). Será el evangelio y no el *Corpus iuris* el que informará al fraile. Respecto al paso del *amparo eclesiástico* del indio a su *amparo real* (o reclamo de la jurisdicción protectora por parte del Estado), consúltese los trabajos de Caroline Cunill (2011) y Carlos Sempat-Assadourian (1990). El amparo se formula tanto en términos de la salud y vida indígena como de la protección legal y el acceso a la justicia: “Impulsada por el partido lascasiano para que los indígenas dependieran de la jurisdicción eclesiástica, la teoría del indio miserable pronto se trasladó a la esfera civil, de forma que el monarca y su aparato judicial pasaron a ser la máxima garantía de este indígena necesitado de amparo” (Cunill 2011, 243). Las Casas reformula esta obligación teológica en términos biopolíticos y la obligación de amparo tiene una racionalidad económico política.

¹³ La primera formulación jurídica del *miserable* es de “Constantino con la disposición de 334, que ordenaba proteger a los miserables que eran los huérfanos, los pupilos y los menores de edad, tanto como las viudas y los ancianos. Fueron *Las Siete Partidas* (c. 1265) las que

En otras palabras, el soberano pasa del “qué se me da a mí” la vida del indio, al reclamo exclusivo de la prerrogativa de su amparo biopolítico. El cálculo lascasiano de la soberanía implica que el rey “*hace morir o deja vivir,*” pero también debe *hacer vivir y no dejar morir*, pues, por un lado, le conviene (la vida de la población es un factor de la economía política) y, por otro, está obligado jurídicamente frente a la vida amenazada y despojada, la vida agónica: no *vida nuda* sino *vida desnudada*. El problema no es que el Estado haya abandonado a los indios sino que debe intervenir conforme al poder-deber biopolítico, para hacer efectivo el amparo y buen gobierno de quienes son la base de la riqueza del reino, sujetos de derecho y objeto de tiranías. A la reflexión sobre la *vida nuda* (presupuesto de la soberanía) que ha formulado Agamben, debemos oponer nuestra noción de *vida desnudada*, eje central de la soberanía biopolítica lascasiana y que tomamos de una ya clásica lectura de Las Casas que hizo el Padre Gutiérrez:

si pues ha de ir al fuego eterno aquel a quien Cristo le diga: estuve desnudo y no me vestiste ¿Qué lugar tendrá en el fuego eterno aquel a quien le diga, estaba vestido y tú me desnudaste?” [Las Casas comentando Mateo 25: 31-46]. Porque de eso se trata en realidad en las Indias, *no sólo de no vestir al desnudo, sino de desnudar abusiva y violentamente a los pobres* de esas tierras; de despojar de lo que legítimamente pertenece al indio, de robar al pobre y en él a Cristo mismo. (1980, 102; énfasis nuestro)

El mandato del *hacer vivir* corresponde no a un pecado de omisión (*dejar morir*) sino a un activo y colonial *hacer morir*. Las Casas piensa una vida agónica, sí, pero la sitúa frente a un poder soberano obligado jurídicamente frente a ella. Avanza la noción de un sujeto no sacrificial, como en el caso del *homo sacer*, sino sacrificado injustamente en perjuicio de la *res pública*. Esta vida desnudada es vida despojada, no en ausencia sino en violación del derecho. El Estado en la utopía lascasiana debe intervenir esa vida: rescatarla, sanarla, aplicarla a la producción colonial y, de paso, ofrecerle *vida eterna*. Las Casas diseña un orden administrativo que incluye el gobierno y la administración de la población y la regulación de comunidades agrícolas y mineras, hasta la minucia de sus jornadas de trabajo y descanso, dieta y cuidado hospitalario.

recogieron estos privilegios, sin embargo, hablan de huérfanos y no de pupilos. La Iglesia por su lado, equiparó [e]l miserable al menor [. . .]. También se incluyeron a este concepto los *noviter conversi*, los nuevos conversos” (Saravia 2012, 98). Sabemos que Palacios Rubios acogió esta categoría (Castañeda 1971, 246) y que, como dijimos, ayudó a Las Casas a redactar el *Memorial* de 1516. Sobre el uso del concepto jurídico de *miserabilis persona* en América, como posición de favor de grupos en riesgo, necesitados de amparo, consúltese a Gutiérrez (1980), Castañeda (1971), Saravia (2012), Sempat-Assadourian (1990), Cunill (2011) y Cebreiros-Álvarez (2004).

2. *La colonialidad remedial*

Como el título del memorial indica, Las Casas plantea una colonialidad remedial. La voz *remedio* (del lat. *remedium*), está relacionada etimológicamente con medicina y con el verbo latino para cuidar o curar (*mederi*). Asimismo, se la asocia a la “acción legal” y al bienestar político.¹⁴ La noción de remedio en Las Casas alude todos esos campos semánticos: la corrección del colonialismo violento, alivio de dolor, medicina para dolientes y, también, medidas para el *buen gobierno*. Las Casas escribió cinco memoriales titulados *remedios* y muchos más con títulos varios, pero pertenecientes a ese subgénero.¹⁵ El *Memorial* de 1516 contiene 14 remedios generales dedicados a la propuesta de comunidades agrarias y una serie de remedios particulares relacionados con la organización de comunidades mineras y con el gobierno e intervención de varios grupos étnicos y áreas geográficas (Bahamas, Jamaica, Cuba, la Española y San Juan).

En términos generales, el memorial no propone el fin del repartimiento ni el fin del colonialismo, sino su reforma jurídico-administrativa y racional (Daniel Castro 2007, 69-77; Luis Mora 2011, 30). Los indios seguirían repartidos, pero no bajo el poder directo de los españoles, sino de sus protectores eclesiásticos, y organizados en comunidades productivas y felices con las que: “escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven”. Su propuesta conecta el deber de gobierno, conservación y adoctrinamiento de la población indígena, con la explotación laboral humanitaria. Las Casas afirma que, frente al *morir* de la explotación actual, el rey debe *no dejar morir*, para lo cual pide, primero, “suspender” el trabajo: “que en ninguna cosa sirvan ni trabajen [...] porque siguiendo la mala e pestífera costumbre que los españoles en servirse de los indios tienen, matarán y darán causa a matar y a morir en poco tiempo muchos dellos” (Las Casas [1516a] 1992, 25, 23).

El nuevo sistema promovería la recuperación de los indios, daría fin a los desplazamientos de una isla a otra y transformaría la servidumbre brutal en una suerte

¹⁴ La voz *remedio* se refiere a la reparación de un daño, a la enmienda o corrección de algo, y al refugio; además es sinónimo de acción legal y de medicina. Mientras que en el contexto político *remedios* es un término genérico para medidas gubernativas, también se refiere a un subgénero de tratados que proveen instrucción moral y política al príncipe; específicamente, aquellos tratados que le informan sobre los males del reino y de sus súbditos, y le proponen medidas correctivas y de buen gobierno (Jáuregui 2008, 38).

¹⁵ *Memorial de remedios para las Indias* (1516), *Memorial de remedios para las Indias* and *Memorial de remedios para Tierra Firme* (1518). *Memorial de remedios* (1542), *Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias* (1542), and *Entre los remedios* (1552).

de orden productivo comunitario en el cual la explotación sería moderada por la Iglesia. Las Casas imagina una serie de comunidades idílicas, relativamente autosuficientes y bien regidas que trabajarían en conjunto:

Que vuestra señoría mande a hacer una comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados, sino que todos los repartimientos estén juntos y que hagan labranzas juntos, y los que hobiere de coger oro lo cojan juntos. Y para esto que haya mayordomos, los que fueren menester, y otros ministros neçesarios para la dicha comunidad, que abajo se nombrarán, los cuales no tengan en ella ni en el provecho della parte alguna, así en las labranzas que hicieren con los indios, como en el oro que con ellos cogiere [. . .] porque no hagan más de aquello que conviniere a la sustentación y conservación de la república. ([1516a] 1992, 24)

Los indios deberían agruparse en repartimientos bajo el cuidado y supervisión de mayordomos y otros ministros asalariados, sin parte en el negocio (sin conflicto de intereses respecto de la protección de los indios). Así se separaría al beneficiario del repartimiento del gobierno de los indios repartidos, y no habría dueños de indios sino de los réditos del trabajo. El repartimiento sería de utilidades y no de gente ([1516a] 1992, 24-25); esto es, de la plusvalía que quedaría después de haber pagado el quinto real, los salarios, las herramientas, el diezmo, la comida y demás sustentos.

La vida requería del engorde y el descanso; pero después de la acción humanitaria seguía—no nos llamemos a equívocos—el regreso al trabajo: que “*se les dé de comer*” y que descansen “para cobrar algunas fuerzas, recreándose, y *engordarán*, o al menos arreciarán algo, para de que los vuelvan al trabajo, y que lo puedan sufrir” ([1516a] 1992, 23). El sustento y el ocio están subordinados al negocio. El *no dejar morir* de Las Casas sigue siendo una política colonial y su argumento, principalmente económico: salvar la vida para apropiarla, solo que con caridad y bajo un orden comunitario bien regido.¹⁶ Razón tienen Bataillon y Saint-Lu (1976) cuando caracterizan esta “reforma” como el paso de la encomienda individual y privada a la encomienda colectiva e indivisa bajo la administración monárquica (101).

La Corona debería enviar para cada villa cuarenta colonos labradores con sus familias, cada uno de los cuales tendría a su cargo cinco indios y sus respectivas esposas e hijos (Las Casas [1516a] 1992, 25). Cada comunidad tendría 40 colonos, 200 padres indígenas y una población de entre mil y dos mil personas. Los labradores españoles

¹⁶ Más tarde, el propio Las Casas explicaría que su idea de colonización quería conciliar la empresa económica con el propósito de la salvación de los indios (Gutiérrez 1980, 102).

actuarían como “ayos” de los indios; esto es, como guardianes y tutores de incapaces relativos o niños indefensos necesitados de protección (*alieni juris*).

El producto del trabajo sería repartido entre colonos e indígenas: “sacada la parte de Su Alteza lo otro lo partan hermanablemente el tal labrador y los cinco indios” (Las Casas [1516a] 1992, 25). Este momento proto-comunitarista—que reaparece en el discurso de ‘Raphael Hythlodæus’ en el libro primero de la *Utopía* de More (101-104)—es contradicho en otras partes del *Memorial* (para las comunidades mineras) en donde los réditos se reparten entre los titulares del repartimiento y no entre los indios repartidos.¹⁷ Las Casas dice que estas comunidades mixtas salvarían a los indios (“no se morirán”) y que mediante el buen ejemplo de los colonos, aquellos se formarían como súbditos y cristianos: “entenderan, y [. . .] hacerse han sotiles y aguzárseles han los ingenios” y “parescerá que [los indios] son libres y no cabtivos.” Para Las Casas, la coexistencia comunitaria es un aparato colonial antropomórfico: el sistema no libera pero civiliza y produce una experiencia sucedánea y cercana a la de la libertad. Los indios en el nuevo sistema no tendrían que “servir como solían, ni ser sujetos a los cristianos de la manera pasada, sino de otra que mejor puedan sufrir y [. . .] no mueran y vivan” (Las Casas [1516a] 1992, 25, 26; énfasis nuestro). Se trata de una “colonialidad sufrible” o aguantable que civiliza y reproduce la vida indígena e--insistamos--la renta real.¹⁸ Las Casas alega que la preservación de la vida tiene un efecto positivo en la hacienda real: “y no muriendo [los indios], Su Alteza tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos; y multiplicando la gente, [. . .] aumentarse ha cada día su auxilio y provecho, a gran utilidad y fijeza del reino” (25).

Otro ejemplo de la intersección entre biopolítica, humanitarismo y colonialidad remedial es el proyecto lascasiano del mestizaje. Las comunidades agrarias son verdaderas *villas agro-mestizas*. Las Casas propone una reforma de la explotación colonial agraria mediante la organización de comunidades que producirían frutos alimenticios, espirituales y fiscales y, además, reproducirían la población. La utopía lascasiana no es sólo económica y evangélica sino sexual; una *utopía mestiza*:

y asimismo se mezclarán [indios y labradores españoles] casándose los hijos de los unos con las hijas de los otros, etc. Y así multiplicarse ha la tierra de gente y de fruto, porque estos tales sembraran todas las maneras de arboledas y

¹⁷ El proyecto de reclutar labradores españoles—aprobado por la Corona en 1518— fue infructuoso y los que Las Casas pudo reclutar se dedicaron prontamente al pillaje colonial (Castro 2007, 81-82).

¹⁸ Castro califica el *Memorial* como un detallado plan de explotación y aculturación indígena (2007, 71-73).

legumbres [. . .] y de todo Su Alteza será servido y sus rentas creçeran y serán aumentadas. ([1516a] 1992, 25)¹⁹

La reproducción sexual tiene una correspondencia directamente proporcional con la producción agrícola. Esta última depende de la multiplicación interracial de la población: Las Casas propone una *modernidad mestiza* en la que se fraguarían sexualmente las contradicciones materiales de la colonialidad y anticipa dos ejes fundamentales del pensamiento biopolítico latinoamericano: 1) que gobernar es poblar y 2) que gobernar es mestizar; ambas cosas—poblar y mestizar—se plantean como políticas de estado frente al “problema indígena.”²⁰ La utopía mestiza lascasiana—incluso en su asimetría de género (i.e., mezcla de indias con colonos-hombres y no al revés-)—es precedida históricamente por prácticas extendidas de ayuntamiento sexual entre indias y españoles en el Caribe, por la procreación de numerosos mestizos (considerados indios durante la primera década del siglo XVI), y por no pocos debates sobre la legalidad y conveniencia de los matrimonios mixtos. Las Casas condena el abuso de los primeros colonos y propone una reforma pacífica de mezcla consensual y matrimonial coincidente con lo que establecen las Cédulas reales de 1514 y 1515 sobre el particular.²¹ Las Casas extrema lo dispuesto en estas cédulas, pasando de la autorización legal a la promoción del mestizaje.

3. *Bio y pneumo-política*

El proyecto lascasiano articula tanto preocupaciones biopolíticas como pneumo-políticas en relación con el gobierno de los indios. Por *pneumo-política*

¹⁹ More también propone un mestizaje entre colonos e indígenas en el apartado titulado, “De commerciis mutuis:” “If the population throughout the entire island exceeds the cuota, they enroll citizens out of every city and plant a colony under the own laws [. . .] wherever the natives have plenty unoccupied and uncultivated land. Those natives who want to live with the utopians are adopted by them. When such a merger occurs, the two peoples gradually and easily blend together, sharing the same way of life and customs, much to the advantage of both” (1995, 135-37).

²⁰ Las Casas anticipa las ideas migratorias y sincretistas de una buena parte de la *ciudad letrada* latinoamericana, entre otras, las propuestas de población y mestizaje de Domingo F. Sarmiento, Luis López de Mesa y Miguel Ángel Asturias, entre otros.

²¹ Berta Ares-Queija indica que, pese a lo que se alega a menudo, Nicolás de Ovando no “fomentó el matrimonio entre españoles e indias” en sus instrucciones de 1501 y 1503; ciertamente, la primera buscaba un remedio para el amancebamiento a la fuerza, y la de 1503 veía en el mestizaje un instrumento de evangelización e hispanización. Sin embargo, no hubo tal *promoción del mestizaje* bajo Ovando, quien de hecho persiguió estas uniones mixtas. Fue solo hasta 1514 que la corona autorizó la libertad matrimonial entre indios y españoles, y luego en 1515 también, la libertad matrimonial entre indios (2006, 244-45, 250-51).

entendemos los cálculos, intervenciones y gestiones del gobierno y cuidado de la vida espiritual del rebaño (políticas del pastoreo terrenal de almas), así como su articulación al poder soberano. En relación con la que Silvio Zavala llamo *la conquista espiritual*, la *pneumopolítica* articula la biopolítica y la anatomopolítica colonial al ocuparse simultáneamente del disciplinamiento de los cuerpos, el control social y la transformación de las formas de vida indígena so pretexto del cuidado del alma o vida espiritual. La pneumopolítica es ciertamente de naturaleza religiosa; sin embargo, se expresa de forma material mediante una serie de tecnologías y dispositivos que no se dirigen al individuo sino al rebaño: manuales de confesión, catequesis, alfabetización, instrucciones morales, proscripción de prácticas sexuales, etc. Estas tecnologías articulan la anatomopolítica disciplinaria ocupada del individuo (lo que Foucault llama “el cuidado de sí”) y la biopolítica interesada en la gestión de vida de la población. La *pneumopolítica* es claramente un proyecto humanista y colonial cuyo objetivo es la antropomorfosis del otro: esto es, el cultivo de hombres y en últimas, la transformación de formas de vida “salvaje” en formas de vida civilizada, cristiana y productiva.

Este orden de gobierno doble de la vida requería de una jurisdicción particular eclesiástica que sustraería a los indios de las manos de la muerte, y a los mayordomos y procuradores de indios de la jurisdicción ordinaria, estando solo bajo la de jueces de residencia sin intereses coloniales. Las Casas pide no solo que la evangelización se encomiende a los religiosos,²² sino que el cuidado de los indios quede a cargo de un procurador de indios para cada isla, autónomo frente a otras autoridades y encargado de conservar la vida, hacer justicia e informar al rey.²³ La utopía lascasiana estaría organizada económica y políticamente bajo el procurador de indios, con autoridad sobre las comunidades, y cada comunidad estaría dirigida por cinco mayordomos que administran los bienes; éstos mantendrían asimismo un censo o “cuenta e libro [. . .] de los indios que naçieren y murieren” (Las Casas [1516a] 1992, 37) (véase la ley 23 de las *Leyes de Burgos*). Esta cuenta del rebaño equivale a un cálculo al día de la población.

²² Las Casas promueve una reorganización “de la práctica de la fe y de la conversión” desplazando a “los españoles seculares” mediante un modelo de “monopolio de la evangelización [. . .] en manos ‘públicas’, [. . .] bajo control de la Corona a través de las órdenes religiosas y del clero” (Mora 2011, 31).

²³ Las Casas fue nombrado por el Cardenal Cisneros “Protector universal de todos los Indios de Indias” en 1517; Ese mismo año, Cisneros retoma el quinto remedio (que define las funciones del procurador) en sus instrucciones a los Jerónimos; hacia 1530 la Corona empieza a usar el título de “Protector de indios” para los preladados americanos, y en 1591 institucionaliza el cargo de “Procurador civil de indios” en el Juzgado General de Indios (Cunill 2012).

Aquí Las Casas formula el *poder-deber pastoral del soberano*, cuya finalidad específica será garantizar la “subsistencia” y seguridad del rebaño (Foucault 2006, 155-156).²⁴ El *poder pastoral* como lo entiende Las Casas tiene que ver con políticas de gobierno de la población y con la intervención salvífica de la vida en su aspecto natural y sobrenatural. Esta intervención favorecería tanto la *renta económica* como la *renta espiritual* habida cuenta que en manos de los españoles la evangelización daba “poco fruto” y los indios “se mueren en la incredulidad e ignorancia” (Las Casas [1516a] 1992, 41).

Bio y *pneumo-política* se traducen en un doble cultivo de los indios necesitados del amparo concertado del soberano y la iglesia. Sin embargo, el alegato del amparo eclesiástico de los miserables será, medio siglo más tarde, reemplazado por la afirmación exclusiva del amparo real; es decir: el rey reclamará para sí la prerrogativa de la protección. Alrededor de la década de 1560 es claro que la protección legal de los indígenas está en manos de la Corona (Cunill 2011, 239), lo que implicaría una escisión entre *pneumo-política* y *biopolítica*, deviniendo esta última un campo de intervención exclusivamente estatal. En 1516 el *Memorial* de Las Casas apenas está sentando en las bases de esta soberanía bifronte.

Además de la organización de comunidades agrarias, el *Memorial* contiene una serie de remedios bio-y pneumo-políticos²⁵ entre los que mencionaremos cinco: 1) el rescate hospitalario de los indios lucayos, 2) el diseño del “Hospital del Rey”, 3) el cuidado de la infancia, 4) la dieta lascasiana, y 5) la reforma de las minas. Estos remedios ilustran paradigmáticamente la propuesta del memorial respecto de los cálculos y los diseños del soberano sobre el *hacer vivir* y *no dejar morir*.

Despobladas las Antillas mayores, se empezó a importar la población de las Bahamas. El decimotercer remedio del *Memorial* pretende impedir los muy comunes desplazamientos de indígenas de una isla a otra.²⁶ La estadística lascasiana dice que en

²⁴ Señala Castro-Gómez que para Foucault: “Lo que empieza a surgir en el siglo XVI es la integración de los dos juegos [. . .] que habían permanecido separados: el juego gobernante-ciudadano y el juego pastor-rebaño. *Omnes et singulatim*: gobierno de la colectividad pero, al mismo tiempo, gobierno de los individuos. Dos líneas diferentes y en tensión permanente, que caracterizarán desde entonces al Estado moderno” (2015, 112).

²⁵ En nuestro libro *Bartolomé de Las Casas and the Biopolitical Paradigm of Colonial Modernity* realizamos un análisis detallado de la totalidad de los remedios propuestos por Las Casas en su memorial.

²⁶ No se trata, como señala Mora de “regular” los desplazamientos (2011, 30), sino de impedirlos definitivamente con la excepción del desplazamiento humanitario de los lucayos diezmados por la violencia colonial.

la Española de un millón cien mil indios que había, sin contar “alzados,” quedaron doce mil. De los lucayos que trajeron a la Española para reemplazarlos, los españoles mataron más de 35 o 40 mil. Propone entonces la salvación de los lucayos en peligro mediante expediciones de rescate bajo la supervisión de los frailes. Los lucayos serían trasladados a Cuba y reubicados en resguardos “donde se recreen y engorden” para ponerlos “fuera de peligro y enfermedades” y ser “curados de los médicos y medicinas de la dicha comunidad” (Las Casas [1516a] 1992, 28-32). Este refugio-hospital de lucayos debería ser manejado por franciscanos y dominicos:

[Q]ue [. . .] los dichos indios [...] y encargados dellos los dichos religiosos desde estén ya recios y gordos y fuera de peligro y en disposición para ser enseñados, que los enseñen y doctrinen y instruyan en las cosas [...] de la fe, [...] y después de bautizados estén en las dichas casas con los dichos religiosos un año, [...]; y después del dicho año, les hagan campaña con labradores [...] y vivan como vecinos [...]. Y que los religiosos [...] *les hagan moderadamente trabajar* [...] en hacer labranzas y no en cosa de minas ([1516a] 1992, 31, 32; énfasis nuestro)

El argumento parte de lo material, pasa por lo espiritual-religioso y regresa a lo material: el trabajo. En el marco de una “colonialidad humanitaria,” Las Casas propone una serie de intervenciones sobre la vida (material y espiritual): 1) el *rescate* a cargo de los frailes; 2) el *refugio*, *engorde* y *recuperación* hospitalaria del rebaño lucayo; 3) una *pneumo-política* o cuidado catequético de la vida espiritual; 4) la subsecuente *inserción colonial*, o que una vez “recios y gordos [. . .] y después de bautizados” ([1516a] 1992, 32) los indios se pongan a *trabajar*; y 5) la eventual *reubicación* de los refugiados en las comunidades agrarias un año después de su bautizo, e integración étnica y cultural. Es decir, Las Casas propone para los lucayos primero el rescate humanitario, luego una biopolítica hospitalaria, a continuación, una pneumo-política salvífica, la sujeción laboral y, finalmente, el mestizaje (figura 1).



Figura 1. Rescate humanitario e integración colonial de los lucayos.

El *Memorial* también provee la construcción de un *hospital* para cada villa llamado “Hospital del Rey” hecho “a manera de cruz, con cuatro ángulos cuadrados,”

capacidad para doscientos indios enfermos (50 camas por cada lado de la cruz) y un altar en el centro para que los enfermos “vean misa” desde la cama (figura 2). El diseño cruciforme, pese a su evidente simbolismo católico, responde a los diseños renacentistas de hospitales sanitarios como el pabellón de hombres del *Ospedale di Santa Maria Nuova* de Florencia (terminado a comienzos del siglo XVI) y el *Ospedale Maggiore de Milán* (1457), que fueron emulados en la arquitectura hospitalaria de la España de los Reyes católicos.

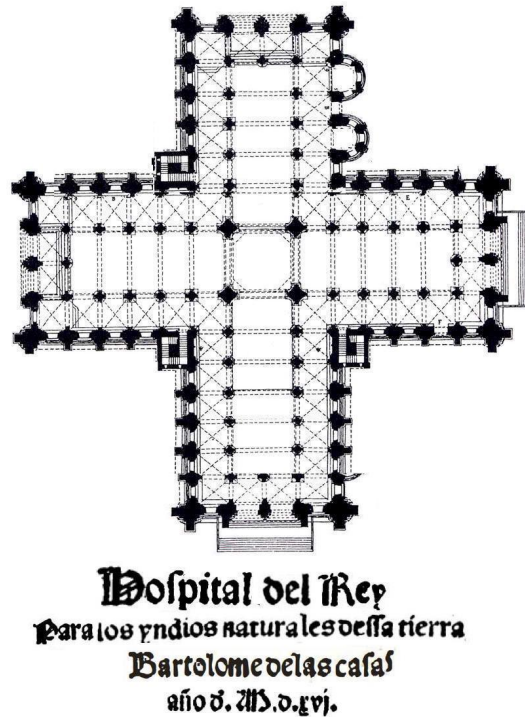


Figura 2. Plano imaginario del “Hospital del Rey” descrito por Las Casas. Diseño de Carlos A. Jáuregui.

El diseño del edificio identifica el cuerpo sufriente de Cristo con el indígena sacrificado y agónico y, al mismo tiempo, con el remedio de todos los males físicos y morales.²⁷ Las Casas detalla los materiales para la construcción: “que sea [. . .] de muy buena madera, clavada con clavos de hierro, y cubierto de paja o de caña.” Los hospitales deberían estar bien provistos y atendidos por un físico, un cirujano y un boticario, y enfermeros y cocineras indígenas (Las Casas [1516a] 1992, 35, 40).

²⁷ Como ha señalado Gutiérrez “el fraile dominico en una de sus páginas más profundas, bellas y evangélicas identificará a los ‘opresos indios’ con Cristo mismo” (1980, 101).

Todos los funcionarios tendrían la obligación de reportar enfermedades y enviar a los enfermos al hospital, y el hospital mismo debería tener dos o tres bestias-ambulancias para el transporte de dolientes: “Y que estén en el hospital siempre dos o tres bestias, o las que fuere menester, para que en sabiendo está algún indio malo, envíen por él, por si los arrieros estuvieran absentes.” Con una racionalidad sanitaria e higiénica moderna, Las Casas se ocupa hasta de la calidad de los colchones; los quiere “de brite” rellenos de buena paja y de lana cuando “las comunidades tengan lana,” y cada cama con “dos sábanas del mismo brite.” Minucioso, describe hasta la batería de cocina y la vajilla que debe usarse (Las Casas [1516a] 1992, 39-40). El “Hospital del Rey” es un diseño arquitectónico *bio y pnéumo-político* cuyo fin es la restauración de la *vida temporal*. Conjuga material y simbólicamente el cuidado del cuerpo y el alma: es refugio de indios, lugar de cura física y catequesis, bajo la jurisdicción de la iglesia y la soberanía del rey; todo *armoniosamente* integrado al sistema de explotación colonial.

El hospital para los indios es una institución menos caritativa que sanitaria y gubernativa. Ahora bien, dada su articulación al sistema de explotación colonial del trabajo, el cuidado de la vida en últimas sirve los cometidos de su explotación. No resultan extrañas entonces las frecuentes noticias de resistencia indígena a los hospitales durante el siglo XVI. Un siglo después del *Memorial*, cuando los hospitales de indios imaginados por Las Casas proliferaban en el continente, un reporte comisionado por el obispo Bartolomé Lobo Guerrero señala que muchos hospitales habían sido abandonados y que los indios del Perú los temían y no querían ser atendidos allí por considerarlos “casas de la muerte” (Ramos 2013, 187).

La importancia hospital lascasiano dentro del proyecto de gobierno de los indios es visible en el esquema general de organización de las comunidades. Cada comunidad tendría una serie de servidores públicos conforme a una detallada nómina que Las Casas incluye en su *Memorial* al hablar de las comunidades mineras (46) (figura 3).

[CARGOS/OFICIOS]	[SALARIOS] Castellanos
Administrador mayor	100
Diez clérigos, a cient castellanos	1000
Un bachiller gramático	200
Un físico	250
Un zurgiano	100
Un boticario	200
Un procurador	250
Cinco mayordomos, a doscientos cincuenta pesos	1250
Diez estancieros, a setenta castellanos	700
Veinte mineros, a setenta castellanos	1400
Cinco arrieros, a cincuenta castellanos	250
Dos hospitales, a cuarenta castellanos	80
Cuatro vaqueros, a cincuenta castellanos	200
Seis porqueros, a cincuenta castellanos	300
Dos ovejeros, a cincuenta castellanos	100
Dos pescadores, a cincuenta castellanos	100
Dos barqueros, a sesenta castellanos	120
Dos carniceros, a treinta castellanos	60
[TOTAL]	6660 [por cada comunidad]

Figura 3. Nómina y oficios de las comunidades. “Memorial de remedios” (1516).
Bartolomé de Las Casas.

Nótese en dicha nómina la importancia de la planta médica: un físico, un cirujano y un boticario, quienes, con el bachiller, tienen los salarios más altos, además de barberos o practicantes médicos y dos hospitaleros con sus ayudantes indígenas.

La población indígena es fundamental en la utopía lascasiana. La reproducción de la vida debe estar acompañada del cuidado de la infancia (vida productiva en potencia; i.e., los trabajadores del futuro). Las Casas diseña un sistema de recompensas al *hacer vivir*, y un programa de promoción matrimonial y reproducción.

[p]orque en la [...] multiplicación de los indios está el durar dellos y no acabarse, [...] que de cada indio o india que nasciere, les dé la comunidad [a los mayordomos] un tomín de oro, hasta que las tales criaturas sean de diez [...]; y desde los diez años hasta que sean de quince, les dé la dicha comunidad tomín e medio por todo, [...] porque sean conservados por los dichos mayordomos y procuradores” (Las Casas [1516a] 1992, 38).

En resumen, la recompensa a los mayordomos por *hacer vivir* y *no dejar morir* a los niños indígenas hasta los 15 años sería de 1.5 tomínes (0.894 gramos de oro),²⁸ una

²⁸ Un tomín corresponde a la “Tercera parte del adarme y octava del castellano” que equivalía a 0.596 grs. aproximadamente (Maíllo-Salgado 1998, 448). El texto de Las Casas no es claro respecto a si el monto de la recompensa por el *hacer vivir* entre los 10 y los 15 años incluye el premio previo de la supervivencia hasta los 10 años (un tomín), o es adicional a éste.

suerte de *premios Bartolomé de las Casas al hacer-vivir*. Por el contrario, *dejar morir* a un niño implicaría un castigo: “que [los mayordomos] sean gravísimamente punidos y castigados, y les sea quitado el oficio, y que nunca más lo tengan, y todo lo demás que conviniere para a ellos castigar y a los otros atemorizar, para que lo hagan bien e fielmente y en utilidad de los dichos indios y comunidad” (Las Casas [1516a] 1992,38).

Esta modernísima preocupación por la intervención política y salvífica de la vida se extiende a la reproducción: es necesario que el Estado salve los niños, pero antes es preciso que promueva su concepción y discipline a los sujetos en sus relaciones sexuales mediante el matrimonio monogámico y la instrucción sexual:

que los que fueren de veinte o veinticinco años arriba, los casen y tengan sus mujeres, y las mujeres sus maridos, y que no les consientan estar amancebados, sino que vivan vida marital, siendo en ello primero instruídos, para que procreen hijos y multipliquen, excepto aquellos que por ventura quisieren ser frailes o clérigos. ([1516a] 1992, 38)

En el *Memorial* el cuerpo indígena es abstraído de la individualidad y, como diría Foucault “transido por la mecánica de lo viviente [. . .] que sirve de soporte a los procesos biológicos”; es objeto de un cálculo político respecto de “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad.” La utopía, en cuanto proyecto de gobierno, diseña “una serie de intervenciones y de controles reguladores: *una biopolítica de la población*” (1987, 129-130).

4. “*Que coman los indios.*”

Los cuerpos concebidos y preservados hasta la adolescencia deben luego reproducirse, no sólo mediante el sexo ordenado, sino mediante lo que Las Casas llama “sustento.” Para un católico del siglo XVI *sustentar*--i.e., dar sustancia y sustento--tiene connotaciones físicas y metafísicas pues “sustancia” no sólo alude a la materia,²⁹ sino también a “los accidentes del pan y el vino en el Sacramento sacrosanto” (Covarrubias [1611] 1943, 948). En otras palabras, el sustento es medicina material y espiritual.

El más material de todos los remedios o sustentos es la comida: “dar de comer a los indios, pues en ello--dice Las Casas--está principalmente el vivir o morir dellos.” En la utopía lascasiana como en la de More, proliferan las labranzas y sobra la comida para el engorde: “que porque en el bastimento está su vida, y en la falta dél ha estado su muerte, que *coman los dichos indios*” (Las Casas [1516a] 1992, 36, 38). Categórico en su alegato que es humanista, y aquí particularmente materialista, Las Casas está pensando

²⁹ *Sustentar*: “Vale mantener y dar sustancia, de do se dixo sustento, el mantenimiento” (Covarrubias [1611] 1943, 948).

en la relación entre trabajo y estómago: no es posible alcanzar las alturas del espíritu sin atender las honduras del hambre. Conmovido con imágenes de familia increíble, recordará en su *Historia* indios con “la barriga pegada de pura hambre al espinazo” (Las Casas 1986, 3:55; Gutiérrez 1980, 96). Pero aquí, optimista, sueña con comida de sobra: “no solamente habrá para dalles de comer y que les sobre, más aún para vender y hacer muchos dineros dello” (Las Casas [1516a] 1992, 39) y para proveer a las comunidades mineras, que si bien no producirían tanta comida, contarían con el metálico para pagar por ella (46-7). Las Casas propone una dieta moderna rica en calorías y proteínas, baja en sodio, y orientada a la reproducción de la vida. La dieta lascasiana dista de la dieta vegetariana monástica y de la dieta de pan y vino de los pobres.³⁰ Las Casas quiere que los trabajadores en las estancias, minas y otros trabajos coman “pan y carne y pescado, y ajes [batatas] y ají, dos veces al día,” que desayunen “cazabi [pan de yuca], e ajes, y ají,” y que se mantengan hidratados (Las Casas [1516a] 1992, 38, 39).³¹ La carne debe ser fresca; no curada. Dos novedades deben resaltarse al respecto: Las Casas estima que la sal es nociva para los indios: “porque totalmente *los mata la carne salada*” (Las Casas [1516a] 1992, 39). No es clara la razón de esta curiosa antipatía frente a la sal a comienzos del siglo XVI, antes del entendimiento médico de la malignidad hipertensiva del sodio. Es posible que la calidad misma de la carne salada fuera muy mala en las Antillas o que hubiera notado ciertos efectos dañinos en el caso de los trabajadores indígenas. En segundo lugar, notemos que la dieta lascasiana es rica en carne fresca lo que correspondería a una mejora de condiciones alimentarias equivalente a la dieta de “las clases altas [. . . pues] comer carne todos los días estaba al alcance de poca gente; los humildes hacían una comida fuerte al día y no dos” y la carne era escasa y normalmente salada (Piedrafita 2017).

La dieta lascasiana es un instrumento de sustento de la vida y la salud. Este humanismo, sin embargo, articula la explotación colonial; se debe alimentar no sólo a los trabajadores sino a los que están descansando y a la población económicamente inactiva, pues el sustento de la vida ociosa asegura su futura incorporación productiva:

³⁰ Elena Piedrafita ha estudiado cómo durante la alta Edad media la dieta monástica en Aragón estaba “basada preferentemente en los vegetales y hortalizas como alimentos propios de gentes que rechazan el mundo de lo material y se centran en lo espiritual. Esta elección provoca una censura dietética que rehuye la carne [. . .]: en primer lugar por la tradición vegetariana de los eremitas y ascetas [. . .], y en segundo, por ser [la carne] un alimento que se supone ligado a la vida violenta de los guerreros” (2005-6, 114). Por otra parte, la dieta de pobre consistía fundamentalmente en pan y vino con una presencia mínima de carne (Bertrán-Roigé 2013, 52).

³¹ *Ajes*: “especie de batata (batata edulis, batata xanthorhiza, chois)”; *cazabi*: “pan de harina de mandioca” (Alvar Ezguerra 1997, 9, 98).

asimismo a los indios que holgaren, se les dé de la misma manera el comer, porque [. . .] *salgan mejores y con más fuerzas para el trabajo*. Y a la mujeres y niños que quedaren en sus casas, se les dé carne o pescado, aunque no en tanta abundancia como a los que trabajaren, porque también han menesterla para vivir. ([1516a] 1992, 39)

Las Casas añade al asunto del sustento una regla proto-higiénica civilizatoria: “que los enseñen a comer en mesas como a hombres, [. . . con] bancos en que sienten, y los pongan por manteles unos cañamazos en que se alimpien; y no como hasta aquí, que comen en la tierra como perros, peor que antes que los cristianos allá fuesen.” La preocupación se extiende también a los lechos: no quiere que duerman en el suelo sino en hamacas “bien altas del suelo” para evitar “humidades” (Las Casas [1516a] 1992, 39).

El régimen lascasiano es político, alimenticio y laboral. Respecto del orden laboral en los campos aboga por un régimen de cinco días a la semana y seis meses de trabajo alternando a lo largo del año dos meses de trabajo y dos de descanso. La jornada diaria incluye un descanso para el almuerzo de cuatro horas, justificado por el calor del mediodía; en los meses de verano, cinco horas para escapar la resolana. “Y para que mejor esto se haga, que tengan relojes de arena” ([1516a] 1992, 41).

5. La reforma minera

El asunto de las minas no hace parte de los remedios generales sino de los particulares, por razones no del todo claras pero que acaso tengan que ver con el hecho de que es muy difícil proponer la vida y la minería colonial al mismo tiempo; por ello, el fraile separa el régimen minero--problemático--de las utópicas comunidades agrarias descritas antes. Las Casas no puede darse el lujo utópico que se da More de imaginar un mundo donde el oro apenas tiene valor de uso como el hierro, el fuego o el agua (1995, 149). La minería es central en el sistema colonial español (Las Casas [1516a] 1992, 38-9).



Figura 4. Minería. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*. 1535 (Fol. 66r.). Cortesía de la James Ford Bell Library, University of Minnesota.

Además de las comunidades agrarias y las de rescate de lucayos, Las Casas propone comunidades y pueblos para los repartimientos mineros, financiadas con préstamos forzosos de los vecinos beneficiados con el repartimiento.

Las comunidades mineras estarían compuestas por 4, 5, o 6 “caçiques con toda su gente” en pueblos indígenas de mil personas (Las Casas [1516a] 1992, 34, 35; ver también Las Casas 1986, 3:57) a 15 o 20 leguas castellanas de las minas y los pueblos de españoles (i.e., entre 62.85 y 83.8 kilómetros o a dos a tres días de camino de distancia): “De manera que todos los pueblos de los dichos indios estén alrededor de las dichas [. . .] villas o ciudades de los españoles y de las minas y lugares donde hobieren trabajar.” La *ratio gubernativa* de este orden espacial es múltiple: reduciría las largas distancias que los indios debían hacer para desplazarse desde sus asentamientos hasta el lugar de trabajo, evitaría la fuga de trabajadores o su alzamiento, mejoraría su gobernabilidad (“porque mejor se puedan regir”) y ofrecería la apariencia de libertad a los indios: “pareçerles hía que tenían libertad” ([1516a] 1992, 34, 35). Esta extraña referencia a una apariencia de libertad (o *libertad placebo*) de la que nos habla Las Casas, señala una de las múltiples fracturas discursivas de un proyecto humanista fallido de supuesta superación del orden colonial. Hacer que la reproducción y cuidado de la vida humana lleve agua al molino de su explotación, es supeditar la vida a la muerte. Mientras que las comunidades agrarias son el sustento de la vida colonial, las minas lo son del reino. La comunidad utópica agraria sustenta la distopía minera frente a la que las Casas propone su remedio, tratando de conciliar la salud del indio con su muerte en las minas.

La reforma del insalubre sistema laboral en las minas incluye una edad mínima, un estricto calendario anual de asueto, horas de descanso diario, generosas raciones de comida y vestido adecuado. El descanso diario debe ser igual al de las comunidades agrícolas (4 a 5 horas al mediodía). Los mineros deben estar bien vestidos para evitar las enfermedades y ser hombres no menores de 25 años ni mayores de 45 “porquel trabajo, como dicho es, es muy grande y no conviene sino para hombres que sean de fuerzas [. . .] y recios.” Los mineros harían el trabajo en dos grupos relevándose cada dos meses (dos de trabajo y dos de descanso) durante ocho meses, interrumpidos por la fundición de dos meses (cuando ambos grupos descansarían) (Las Casas [1516a] 1992, 43). En resumen, los indios trabajarían en las minas seis de cada catorce meses y descansarían ocho.

Mes	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	1	12	13	14
											1			
Grupo	A	A	B	B	A	A	B	B	Fun d.	Fun d.	A	A	B	B
Descanso	B	B	A	A	B	B	A	A	A & B	A & B	B	B	A	A

Figura 5. Relevos en la comunidad minera: dos grupos en relevos de dos meses cada uno. Los dos meses de la fundición (en el cuadro las columnas 9 y 10) serían de descanso común.

CONCEPTO	4 comunidades	1 comunidad	Ganancia por indio repartido (/2000)	Ganancia de un español con 10 indios y 20 en las minas
Ganancia de la fundición descontada la manutención de las comunidades	100,000.00			
Quinto Real	(20,000.00)			
Comisión del fundidor	(3,000.00)			
Subtotal	77,000.00			
Subtotal dividido en cuatro comunidades		19,250.00		
Gastos de la nómina por comunidad		(6,660.00)		
Ganancias coloniales		12,590.00	6.29	125

Figura 6. Costos y ganancias de las comunidades.

Para evitar el abandono de las labranzas y no afectar la reproducción, Las Casas requiere que no se lleve a las minas más de un tercio de los “indios machos” en edad reproductiva (Las Casas [1516a] 1992, 43). En términos biopolítico-materialistas, diríamos que se quiere *hacer vivir* para extraer la vida sin el peligro de su extinción. Estamos frente a una propuesta de acumulación primitiva propiamente moderna, pero en una versión humanista y humanitaria. La observación que Foucault hace para el siglo XVIII debe hacerse respecto del XVI “el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas [. . .] fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus

formas y procedimientos múltiples” (1987, 168-71). El indio lascasiano debe recrear su cuerpo y reproducirse: que “huelgen y tomen fuerzas y *se recreen* porque bien lo habrán menester, que *el trabajo es grandísimo*.” La categoría de *trabajo grandísimo*, hecha de músculos y dolor, pone los puntos sobre a las íes del *humanitarismo cristiano* que en últimas siempre se debe a la acumulación colonial *ad infinitum* y a las rentas del rey: “Guardándose esta orden en todo lo dicho, los indios vivirán y multiplicarán y habrá lugar para que se salven [...] que su Alteza terná muy mayores rentas [...] y que sean perpetuas” ([1516a] 1992, 43).

Las cuentas alegres que hace Las Casas respecto al repartimiento minero (Figura 6) son tan minuciosas como ingenuas. En el papel, el orden *pneumo-biopolítico* remedia el dolor y la enfermedad, procura la vida y logra la prosperidad de los indios y del rey. Las Casas toma para la muestra cuatro villas mineras en Cuba y supone que entre las cuatro y descontados los gastos de manutención se sacaría “al menos” 100.000 castellanos o 460 kilogramos de oro en cada fundición. Las Casas saca el quinto real y el costo de la fundición, y divide lo que le queda en cuatro comunidades; luego, resta la nómina (en la que dicho sea de paso, no hay salarios para los indios). Así, con 12.590 castellanos en su bolsillo imaginario, Las Casas divide el oro: habiendo 2.000 indios repartidos, cada uno produciría ganancias de 6,29 castellanos para cada español *según el número de indios que tenga repartidos*. Los indios en las minas están excluidos del comunitarismo que aventura al hablar de las comunidades agrarias. Las Casas da varios ejemplos de sus cuentas para las minas: si un vecino tuviera 100 indios y de estos 20 en las minas, éstos le producirían 125 castellanos, y si la “merced” fuera de 200, el vecino recibiría aproximadamente 250 castellanos (provenientes del repartimiento del oro de 40 indios), y si tuviera 50, le tocarían 62 castellanos equivalentes a las utilidades de 10 indios mineros, sin que los vecinos pongan, dice: “un maravedí de costa ni media hora de trabajo.” En las comunidades agrarias las ganancias serían menores pero también lo serían los gastos (Las Casas [1516a] 1992, 45-47).

El memorial concluye reiterando la razón colonial y humanitaria de la utopía biopolítica: con el nuevo orden “no se matarán ni disminuirán los indios” porque no se permitirá que se dé “poco de comer” a quienes tienen “mucho trabajo” y los indios se “multiplicarán mucho” y el rey podrá repartirlos y tener “muchas y *perpetuas rentas*, las cuales cada día serán *más crecidas y aumentadas*” (Las Casas [1516a] 1992, 48). Pero una nube pesimista--prolepsis de la *Brevísima*--se cierne sobre esta feliz y humanitaria acumulación *ad infinitum*.

Y si esto no se hace [los remedios propuestos], pueden perder cuidado de las Indias como si nunca fueran; y no solamente las descubiertas, que ya están destruidas, pero las por descubrir asimismo las destruirán, porque, cierto, [. . .] fuera de tres remedios, que el uno este de hacer las comunidades o dar todos los indios a labradores, de la manera en el tercero remedio dichas o del todo dejarlos en su libertad como de antes estaban, ninguna esperanza de remediallos ni de estorbar las grandes ofensas de Dios que allá se hacen ni de venir renta a Su Alteza se deba tener. ([1516a] 1992, 48)

Detrás de su retorcida sintaxis, Las Casas advierte que de no llevarse a cabo su propuesta, el Rey puede olvidarse de las Indias descubiertas y por descubrir, o lo que es lo mismo, destruidas y por destruir. Y entonces, en medio de esta torsión apocalíptica, reitera su *pneumo-política*: el “primero y último fin que ha de mover en el remedio de aquellas tristes ánimas, ha de ser Dios, y atraellas al cielo; porque no las redimió ni descubrió él para que las echasen al infierno” ([1516a] 1992, 48). La historia probará que ese infierno fue hecho en este mundo y que fue plenamente moderno, biopolítico y colonial.

Conclusiones

No podemos terminar este ensayo sin referirnos al controvertido y mil veces citado Undécimo remedio—que le sirvió a Borges para burlarse del humanitarismo y agradecerle a Las Casas, en una misma parrafada, el tango y el candombe, el verbo linchar, el “moreno que asesinó a Martín Fierro” y la rumba “El manicero” (2007, 1:347-54). Las Casas pide al rey que en lugar de tener indios propios tenga “veinte negros, o otros esclavos en las minas” ([1516a] 1992, 28) y sugiere que el rey autorice (haga “mercedes”) a los vecinos para tener esclavos negros y blancos (moros) traídos de Castilla. Las Casas reitera en otros textos tempranos esta propuesta, pero hacia 1545 se desdice y condena los horrores del “injusto cautiverio de los negros” y anota que, aunque su propuesta había sido un error, estaba seguro que Dios en el “juicio divino” no se lo perdonaría (1986, 3:371-74). La propuesta de la esclavitud de los negros del *Memorial*, aunque no se trata de la esclavitud a gran escala que se dio en el Caribe y de la cual, obviamente, Las Casas no es responsable, representa otra de esas instancias en las que la utopía lascasiana enfrenta sus límites coloniales.³² El *Memorial* busca reformar el colonialismo, hacerlo humanitario y evangélico, y hacer de un sistema colonial, una utopía biopolítica. Lo paradójico de esa utopía es, primero, que imagina a un mismo

³² Las Casas ha sido acusado de querer aliviar el sufrimiento indígena importando negros del África. Sobre este particular consúltese a Isacio Pérez-Fernández (1989), Eyda Merediz (2008).

tiempo la vida, la salud y el sustento de los indios y su explotación colonial; y segundo, que incluye marginalmente la esclavitud de los negros como una suerte de remedio subsidiario del dolor de unos con el dolor de otros. En 1516, el humanismo utópico no es otra cosa que un colonialismo que busca y no encuentra un remedio para sí mismo, y que apenas logra inmunizarse mediante un humanitarismo remedial, fundamentalmente discursivo, que se convertirá en la lengua del imperio.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Altamira, Rafael. 1938. "El texto de las leyes de Burgos." *Revista de Historia de América* (4): 5-79.
- Alvar Ezguerra, Manuel. 1997. *Vocabulario de indigenismos en las crónicas de indias*. Madrid: CECIC.
- Ares-Queija, Berta. 2006. "Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)." En Consuelo Varela, editora. *Congreso Internacional Cristóbal Colón, 1506-2006: Historia y Leyenda*. Palos de La Frontera, Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida: Excmo. Ayuntamiento de Palos de La Frontera: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - EEHA. 237-56.
- Arias, Santa. 2001. *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham, New York, and Oxford: University Press of America.
- Baptiste, Victor N. 1990. *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia. Connections and Similarities. A Translation and Study*. Culver City: Labyrinthos.
- Batallion, Marcel, y André Saint-Lu. 1976. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Ariel.
- Bertrán-Roigé, Prim. 2013. "La alimentación de pobres y peregrinos en la Catalunya Medieval." En Elena Piedrahita-Pérez, Manuel García-Guatas y Juan. Babasil, editores. *La alimentación en la corona de Aragón siglos XIV y XV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 43-64.

- Borges, Jorge Luis. 2007. "Historia universal de la infamia." En *Obras Completas*. Vol. 1. Buenos Aires: Emecé. 347-354.
- Casas, Bartolomé de Las. 1986. *Historia de las Indias*. André Saint-Lu, editor. 3 vols. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- _____. (1516a) 1992. "Memorial de remedios para las Indias." En *Obras completas*. Vol. 13. Madrid: Alianza Editorial. 23-48.
- _____. (1516b) 1997. "Representación a los regentes Cisneros y Adriano." En *Obras Escogidas de fray Bartolomé de las Casas*. Juan Pérez de Tudela-Bueso, editor. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Atlas. 3-5.
- _____. 1992. *Obras Completas*. Paulino Castañeda-Delgado, editor. 14 Vols. Madrid: Alianza.
- Castañeda, Paulino. 1971. "La condición miserable del indio y sus privilegios." *Anuario de Estudios Americanos* (28): 245-335.
- Castro, Daniel. 2007. *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás.
- Cebreiros Álvarez, Eduardo. 2004. "La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del 'favor protectionis'." En Orazio Condorelli, editor. *Panta rei: Studi dedicati a Manlio Bellomo*. Vol. 1. Roma: Il Cigno Galileo Galilei. 469-489.
- CDIAO. *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. 42 T. Joaquín Francisco Pacheco y otros (eds.). Madrid: Ministerio de ultramar, 1864-1874.
- Costa, Pietro. 2007. "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías." *Res Publica* (17): 33-58.
- Covarrubias, Sebastián de. (1611) 1943. *Tesoro de la Lengua Castellana según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens, publicadas en la de 1674*. Martín de Riquer, editor. Barcelona: S.A. Horta de Impresiones y Ediciones.
- Cunill, Caroline. 2011. "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI." *Cuadernos Intercambio* 8 (9): 229-48.
- _____. 2012. "Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la corte española." *Revista Nuevos Mundos Nuevos Débats* (September 18). <http://nuevomundo.revues.org/63939>

- Elliott, John. 1990. "La conquista española y las colonias de América." En Leslie Bethell, editora. *Historia de América Latina*. Vol. 1. Barcelona: Crítica. 123-169.
- Erasmus de Rotterdam. *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.
- Foucault, Michel. 1987. *Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Editorial Altamira.
- _____. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Editado por Michel Senellart. Argentina: FCEM.
- García-Marín, José María. 1998. "La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)." *Revista Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional* (1): 21-86.
- Gibson, Charles. 1966. *Spain in America*. New York, Evanston, London: Harper Torchbooks, The University Library, Harper & Row Publishers.
- Gutiérrez, Gustavo. 1980. "En busca de los pobres de Jesucristo." *Revista de la Universidad Católica de Perú* (7): 81-108.
- Hanke, Lewis. 1965. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston: Little, Brown & Co.
- Jaúregui, Carlos. 2008. *The Conquest on Trial. Carvajal's Complaint of the Indians in the Court of Death*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- _____, y David Solokdow. 2014. "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani." *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* (10): 140-68.
- Maíllo-Salgado, Felipe. 1998. *Los arabismos del castellano en la baja edad media. Consideraciones históricas y filológicas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Marx, Karl. 1976. *Capital*. Vol.1. Ben Fowkes, trans. New York: Vintage Books. 655.
- Merediz, Eyda M. 2008. "Addressing the Atlantic Slave Trade: Las Casas and the Legend of the Blacks." En Santa Arias y Eyda M. Merediz, editoras. *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas*. New York: MLA.177-86.
- Mora-Rodríguez, Luis Adrián. 2011. "Utopía y *ratio gubernatoria* en la Conquista de América." *Revista de Filosofía* 50 (127-128): 27-32.
- More, Thomas, Saint (1516). 1995. *Utopia. Latin Text and English Translation*. George Logan, Robert Adams y Clarence Miller, editores. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oviedo y Valdés, González Fernández de. 1535. *Historia general y de las Indias*. Sevilla: Juan Cromberguer.

- Pérez-Fernández, Isacio, O.P. 1989. *Brevísima relación de la Destrucción de África. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Salamanca-Lima: Editorial San Esteban, Instituto Bartolomé de las Casas.
- Piedrafita Pérez, Elena. Email messages to authors, February 4 and 5, 2017.
- _____. 2005-2006. “La alimentación en Aragón en el siglo XIII: el modelo clerical y el nobiliario.” *Revista de Historia Jerónimo Zurita* (80-81): 99-132.
- _____. 2015. “Los alimentos de América, una difícil adaptación.” En Manuel García Guatas y Juan Barbacil, editores. *Los alimentos que llegaron de América*. Zaragoza: Academia aragonesa de gastronomía. 41-63.
- Ramos, Gabriela. 2013. “Indian Hospitals and Government in the Colonial Andes.” *Medical History* 57 (2): 186-205.
- Saravia-Salazar, Javier. 2012. “Los Miserables y el Protector. Evolución de la protectoría de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII.” Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/2336>
- Sempat-Assadourian, Carlos. 1991. “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545.” *Historia Mexicana* 40 (3): 387-451.
- Sloterdijk, Peter. 2004. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Traducido por Teresa Rocha Barco. Madrid: Siruela.
- Teglia, Vanina. 2016. “Un jardín para los indios en Bartolomé de las Casas.” *Revista Diálogo Andino* (49): 47-55.
- Vieira, Fátima. “The Concept of Utopia.” En: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, ed. Gregory Claeys. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010. 3–27.
- Wagner, Henry Raup, and Helen Rand Parish. 1967. *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.