

Las Casas 2016/2019: conversión, etnocidio, violencia epistémica

Las Casas 2016/2019: Conversion, Ethnocide and Epistemic Violence

Las Casas 2016/2019: conversão, etnocídio, violência epistémica

José Rabasa

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA BERKELEY, ESTADOS UNIDOS

Profesor Emérito en Literatura latinoamericana en la Universidad de

California Berkeley. Ph.D. en History of Consciousness por la Universidad de California, Santa Cruz. Entre sus obras, se encuentran: *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (1993); *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest* (2000); *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (2010), y *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World* (2011). Rabasa también es uno de los editores con Masayuki Sato, Edoardo Tortorolo y Daniel Woolf del *Oxford History of Historical Writing*, Tomo III (2012). Sus artículos han aparecido en *Poetics Today*, *Cultural Critique*, *Dispositio/n*, *Revista Iberoamericana*, *Historia y Grafía*, *Journal of Postcolonial Studies*, *College Literature*, *Estudios*, *Cultural Anthropology*, *Cuadernos de Literatura e Interventions*, entre otras revistas. Correo electrónico: rabasajose@gmail.com

Artículo de investigación y reflexión

Este artículo es el resultado de más de 20 años de investigación sobre la obra de Bartolomé de las Casas. Para el efecto, enseñé numerosos seminarios y publiqué artículos previos.

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección: <http://revistas.javeriana.edu.co>

doi:10.11144/Javeriana.cl23-45.ccev



Resumen

Con base en cinco escritos fundamentales de Las Casas [*De unico vocationes modo omnium gentium ad veram religionem* (ca. 1533), *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1555), *De regia potestate* (ca. 1556), *Apologética historia sumaria* (ca. 1559), e *Historia de las Indias* (ca. 1527-1561)], propongo una aproximación a su obra en la que la figura del buen salvaje complementa la celebración de las contribuciones del dominico a la idea de los derechos humanos. Dado que la figura del buen salvaje ha dado lugar a debates sobre la pertinencia retórica de la supuesta bondad del indio americano, este artículo se plantea las siguientes tres preguntas sobre el amor como único modo de atraer a los pueblos al cristianismo: 1) ¿Se trata de una estrategia de domesticación, es decir, de crear sujetos dóciles dispuestos a ser evangelizados, y susceptibles a una servidumbre voluntaria? 2) ¿Participa Las Casas, a partir de una ignorancia invencible, del etnocidio implícito en la adopción del cristianismo? 3) ¿En qué medida la figura del buen salvaje desmantela la idea vigente que naturaliza los términos del binario civilización vs. barbarie?

Palabras clave: buen salvaje; derechos humanos; evangelización; servidumbre voluntaria; ignorancia invencible

Abstract

Based on five fundamental writings of Las Casas [*De unico vocationes modo omnium gentium ad veram religionem* (ca. 1533), *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1555), *De regia potestate* (ca. 1556), *Apologética historia sumaria* (ca. 1559), e *Historia de las Indias* (ca. 1527-1561)], I propose an approach to address the figure of the good savage in Las Casas, a figure complementing the celebration of the contributions of the Dominican to the idea of human rights. Given that the figure of the good savage has given rise to debates on the rhetorical relevance of the supposed goodness of the American Indian, this article poses the following three questions about love as the only way to attract people to Christianity: 1) Is it a to domesticate them, that is, to create docile subjects willing to be evangelized and susceptible to voluntary servitude? 2) Does Las Casas participate in invincible ignorance of the implicit ethnocide in the adoption of Christianity? 3) To what extent does the figure of the good savage dismantle the current idea that naturalizes the binary terms civilization vs. barbarism?

Keywords: good savage; human rights; evangelization; voluntary servitude; invincible ignorance

Resumo

Baseados em cinco escritos fundamentais de Las Casas [*De unico vocationes modo omnium gentium ad veram religionem* (ca. 1533), *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1555), *De regia potestate* (ca. 1556), *Apologética historia sumaria* (ca. 1559), e *Historia de las Indias* (ca. 1527-1561)] proponho uma aproximação a Las Casas na que a figura do bom selvagem complementa a celebração das contribuições do dominico à ideia dos direitos humanos. Dado que a figura do bom selvagem deu lugar a debates sobre a pertinência retórica da suposta bondade do índio americano, este artigo levanta as seguintes três questões sobre o amor como único modo de atrair povos ao cristianismo: 1) Trata-se de um estratagem de domesticação, ou seja, de criar sujeitos dóceis dispostos a serem evangelizados e suscetíveis a uma servidão voluntária? 2) Participa Las Casas de ignorância invencível do etnocídio implícito na adoção do cristianismo? 3) Até que ponto a figura do bom selvagem desmantela a ideia vigente que naturaliza os termos do binário civilização vs. barbárie?

Palavras-chave: bom selvagem; direitos humanos; evangelização; servidão voluntária; ignorância invencível

RECIBIDO: 30 DE ENERO DE 2017. ACEPTADO: 24 DE ABRIL DE 2017. DISPONIBLE EN LÍNEA: 30 DE JUNIO DE 2019

Cómo citar este artículo:

Rabasa, José. "Las Casas 2016/2019: conversión, etnocidio, violencia epistémica". *Cuadernos de Literatura* 23.45 (2019): 352-372. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl23-45.ccev>

Introducción

¿Qué significa escribir la historia en el 2019 desde una perspectiva anarquista? Escribir historia anarquista no tiene como objetivo el desarrollo de una narrativa de la evolución del anarquismo, sino el de suspender toda narrativa definida por una reforma o reformulación del Estado y su historia. El 2016 nos remitió a la conmemoración de los ochocientos años de la fundación de la Orden de los Predicadores. Las Casas figuraría como la instancia más lúcida y representativa de la orden en las Américas. Si primero conceptualicé este artículo en términos de la fundación de los dominicos, estando en el 2019 me propongo actualizar el significado de Las Casas en términos de la invasión española de México en 1519 por Hernán Cortés y sus huestes. La barra que separa y aún a 2016/2019 establece una distinción entre la celebración de la fundación de los dominicos y la conmemoración de la “conquista” de México. Es imposible pensar a Las Casas sin tener en cuenta el sometimiento y la sujeción de los indígenas, los genocidios culturales y físicos y la biopolítica que los deshumaniza, detallados en las *Cartas de Relación* de Cortés.¹ Nuestro propósito, sin embargo, no es el de ofrecer una lectura detenida de los pasajes en los que Las Casas se enfoca en Cortés, sino el de acercarnos a sus contribuciones teóricas a la descolonización del binario civilización/barbarie, vigente en toda justificación de la empresa española.

Frente a la posible conmemoración de la “conquista” en su quinto centenario, que celebraría las contribuciones lingüísticas, religiosas, jurídicas, culturales, políticas, etcétera, a las culturas de México y América Latina en general, me parece más que oportuno insistir en que estos aportes han servido y continúan sirviendo a la sujeción y destrucción de los pueblos indígenas. La concepción “Las Casas 2016/2019” me lleva a suspender una lectura en la que el significado de la trayectoria del dominico se defina en términos de su contribución a la lucha por la justicia o a la conceptualización de los derechos humanos (véanse, por ejemplo, Hernández; Clayton; Ruiz Sotelo *Historia general; Crítica de la razón imperial*; Gutiérrez; Mahn-Lot; Pérez Luño; Hanke). La virtud de tales lecturas

1 Para una lectura de la biopolítica en Las Casas, véase Jáuregui y Solodkow. Obsérvese que Jáuregui y Solodkow se concentran en la formación de hospitales y la articulación por parte de Las Casas de una política que preserve a los indios de su destrucción para el beneficio económico de la corona. En el presente contexto entiendo por biopolítica la definición de un grupo humano como inferior o animal no solo para su sujeción sino para su exterminio. Más allá de la vocación amorosa de Las Casas, encuentro en la obra del dominico una desarticulación sistemática de la deshumanización de los indígenas.

reside en la vigencia de Las Casas para nuestro presente, en lo que siguiendo a Hayden White denominaríamos el “pasado práctico”, *the practical past*.

Si bien las propuestas reformistas están lejos de ser aproximaciones a un Las Casas inherente, la lucha por la justicia o por los derechos humanos implica una articulación frente a un Estado opresivo (genocida en el contexto de los indios en las Américas), aunque potencialmente reformable. Esta sería una historia monumental. Dicho esto, no quiero implicar que las luchas cotidianas de activistas carezcan de valor, sino que el sentido de la obra de Las Casas va más allá de sus propuestas reformistas. Las denuncias de atrocidades y abusos están en el espíritu de Las Casas, y las vidas de luchadores sociales asesinados y encarcelados merecen todos nuestros respetos. Propongo una aproximación en la que la figura utópica del buen salvaje expondría la matriz semántica del binario civilización y barbarie, oposición en la que se funda el Estado y su vocación etnocéntrica y etnocida. El buen salvaje como figura constituye una práctica utópica en la que se define un *neutro* (ni lo uno ni lo otro, ni civilización ni barbarie) que hace manifiesta la matriz semántica del binario civilización vs. barbarie.²

A diferencia de esta concepción de la figura utópica que derivó de Louis Marin, podríamos pensar el buen salvaje y el jardín paradisiaco como figuras literarias que anticipan las formulaciones de corte “científico” (desde las ciencias sociales) del “salvaje” de Pierre Clastres en *La Société contre l'État* o de la economía de la “edad de piedra” de Marshall Sahlins en *Stone Age Economics*. Ambos autores, en cierto momento, ofrecen visiones apologeticas del mundo salvaje. Ninguno de los dos, sin embargo, le da suficiente crédito a Las Casas. Mi acercamiento a la dimensión figural en Clastres y Sahlins sería de corte literario, lo que no implicaría que sus propuestas del salvaje y la edad de piedra sean fictivas.³ Dejo a Sahlins para otra ocasión, pero volveré sobre Clastres más adelante en este ensayo. El sentido figural del buen salvaje lascasiano reside en el cuestionamiento del eurocentrismo y de la supuesta superioridad de Occidente, cuando no de la “raza blanca”.

2 El buen salvaje como figura constituye una práctica utópica en la que una “contradicción inherente en los términos (naturaleza y cultura coexisten) contiene en la superficie figural (a la vez escondiendo y manifestando) la reglas del código que las produce” (Rabasa, “Utopian Ethnology in Las Casas” 275; Marin *Utópicas*).

3 Véase el ensayo de White, “Auerbach’s Literary History”, sobre *Mimesis* de Erich Auerbach. También son de interés las diferenciaciones que desarrolla White en *The Practical Past* sobre lo fictivo y lo literario.

El buen salvaje como figura

Pensar el buen salvaje como figura difiere de otras lecturas en las que se ha puesto el énfasis o en una concepción cosmológica (un jardín paradisiaco determinante del buen salvaje) del derecho natural o en una trayectoria histórica que desembocaría en el “buen salvaje” de Rousseau.

En su introducción a la edición *De regia potestate* (ca. 1556) de Las Casas, Pérez Luño identifica tres formas de pensar el derecho natural: 1) la voluntarista (el derecho humano se deriva del derecho divino); 2) la cosmológica (las leyes del mundo físico determinan las leyes humanas), y 3) la racionalista (la naturaleza como razón) que le permite al hombre establecer “autónomamente” sus normas (Las Casas, *De regia potestate* IV). Si bien es elocuente su discusión de la concepción naturalista, le da preeminencia a lo que él considera la modernidad de la concepción racionalista de Las Casas. Pérez Luño tilda de racista la concepción lascasiana de las zonas climáticas en las que los nórdicos acaban muy mal parados (Las Casas, *De regia potestate* XI). Si acaso es justa la lectura de Pérez Luño, el supuesto racismo no desaparece con la mera preeminencia que este le da al racionalismo. Hay que insistir en que las tres concepciones (la voluntarista, la cosmológica y la racionalista) se dan a través de toda la obra de Las Casas, a menudo en un mismo texto, entre un pasaje y otro. Desde nuestra perspectiva, tanto el “buen salvaje” como el “jardín paradisiaco” constituyen figuras utópicas, mas no datos empíricos. Existe el riesgo, tanto en la atribución de un mejor posible clima como en la definición de un mejor posible ser humano, de que estas figuras sean tomadas literalmente.

Por su parte, José Luis Abellán, en “Los orígenes españoles del buen salvaje”, inserta el buen salvaje de Las Casas en una trayectoria que desemboca en la filosofía política de Rousseau. Si bien la propuesta de Abellán traza una genealogía en la que el pensamiento del sur contribuye al desarrollo de la filosofía occidental, la lectura del buen salvaje como figura utópica difiere de toda propuesta de una condición originaria de la humanidad. La figura del buen salvaje está anclada en y pretende actuar sobre un presente que amenaza con el exterminio de los indios; no es un mero apéndice a una teoría política que muy bien podría resultar “fetichista” (White “The Noble Savage Theme as Fetish”). Debemos atender a la urgencia política de la propuesta de Las Casas. Urgencia aún vigente en el siglo XXI.

El buen salvaje como figura utópica en Las Casas suspende toda diferenciación entre indígenas, que daría lugar a una identificación de indios indomables a ser exterminados. Cito la *Apologética historia sumaria* (ca. 1559): “como todos los moradores destas indias [...] sean de buenos aspectos [...] desde su nacimiento [...] síguese haberles Dios y la naturaleza dado y dotado y concedido nobles almas naturalmente” (Las Casas, *Apologética historia sumaria* 1 179). Por si existe alguna duda sobre la generalización de las nobles almas que podría generar disputas sobre la necesidad de hacerles la guerra a algunos indios, es decir, de identificar indios buenos y malos, en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Las Casas disipa tal posibilidad: “Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios las más simples, sin maldades ni doblesces” (71). La contraparte en *Brevísima* son los conquistadores que por la naturaleza de la empresa no pueden dejar de ser crueles en su totalidad. Considero este tipo de aseveraciones sobre el buen salvaje claves para la lectura del pensamiento utópico y la denuncia del etnocidio en Las Casas.

El reformismo fue claramente la postura de Las Casas durante la mayor parte de su carrera como “defensor de todos los indios”. A quinientos años de su conversión en 1514 de encomendero a “defensor”, el espíritu conmemorativo nos tendería a llevar a limar las fisuras e incluso las paradojas de las posiciones que asumió en su compleja obra. Los recurrentes datos autobiográficos del “clérigo Las Casas” en la *Historia de las Indias* (ca. 1527-1561), como se designa a sí mismo, están escritos desde una distancia irónica por el ahora fraile que concluye la *Historia* en 1561. Para esta fecha, Las Casas ya no participa de los sueños utópicos y reformistas de crear aldeas idílicas de campesinos españoles que convivirían con indios en Cumaná, Venezuela, tema con que cierra el penúltimo capítulo de la *Historia*. En el momento de la escritura, en 1561, quizás tampoco comparta el entusiasmo por la evangelización pacífica de “indios de guerra” en Verapaz, Guatemala. Este proyecto se fundamenta en las tesis sobre el amor y la evangelización —el amor como el único modo aceptable de llevar a los pueblos a la conversión— que Las Casas desarrolla en *De unico vocationes modo omnium gentium ad veram religionem* (ca. 1533).

Esto no quiere decir que haya abandonado una visión utópica, sino que esta ahora se definiría desde la formulación de un *discurso utópico* y no de un anteproyecto. Reitero que la figura utópica por excelencia en Las Casas, quizás la más controvertida, es la del *buen salvaje* o quizás meramente la del *salvaje*, resultando redundante lo de *buen*. La figura

del *salvaje*, término que nunca utiliza, al menos según la formulación de Pierre Clastres, suspende toda teleología de un proceso civilizatorio. Se nos ha vuelto tan parte de nuestros hábitos intelectuales denunciar todo uso de los términos *salvaje* y *primitivo* –siguiendo la tesis de Johannes Fabian en *Time and the Other* sobre la negación de la coetaneidad en la antropología– que se nos ha pasado desapercibido el carácter intempestivo del uso de estos términos de Clastres (Viveiros de Castro). Siguiendo a Abensour, debemos hablar de la revolución copernicana de Clastres, quien plantea que, en vez de pensar en términos de una carencia de Estado o de Historia (las formas coloniales por excelencia desde el siglo XVI), se trata de sociedades contra el Estado y la Historia:

Pierre Clastres se propone sustituir la oposición clásica entre sociedades con Estado y sociedades sin Estado, una nueva distinción entre sociedades con poder político coercitivo, las sociedades con Estado, y sociedades con poder político no-coercitivo, las sociedades contra el Estado que encontrarían su lógica en la lucha constitutiva y permanente contra el surgimiento de un poder político separado. (Abensour, 11)⁴

Dada la larga carrera de Las Casas, las múltiples posturas que asumíó en el terrible siglo que le tocó vivir, me lo imagino leyendo las tesis de Clastres sobre la violencia en las sociedades primitivas con beneplácito. El discurso utópico del “buen salvaje” conlleva su propio vuelco intempestivo en la transvaloración del binario vigente (en su época y quizás en algunos espacios contemporáneos) entre civilización y barbarie. ¿Y si los salvajes resultan ser salvajes sin apología? Volveré a Clastres.

Si los indios son naturalmente cristianos, ¿qué propósito cumpliría el llevarlos a aceptar el bautismo si no es por una exigencia política de que se sometieran a la corona? ¿Se trata de una mera inversión del Requerimiento, de una mera preferencia por la evangelización previa a la servidumbre voluntaria? Tomo el concepto de *servidumbre voluntaria* de su contemporáneo Étienne de La Boétie, el gran amigo de Michel de Montaigne (La Boétie). Debemos proceder lentamente y no apresurarnos a validar la tesis ciceronia-

4 En original: “Pierre Clastres propos de substituer à la opposition classique entre société à Etat et société sans État, une nouvelle distinction entre société à pouvoir politique coercitif, les sociétés à Etat, et sociétés à pouvoir politique non-coercitif, les sociétés contre l’Etat qui trouverant leur logique dans une lutte constitutive et permanente contre le surgissement d’un pouvoir politique séparé”.

na de la universalidad de la enseñanza de todos los humanos, es decir, de la transformación de pueblos rudos en pueblos políticos. Esta transformación equivale a naturalizar el deseo de someterse voluntariamente a un “tirano”. No creo que Las Casas haya conocido el librito de La Boétie. Sin embargo, lo cito para justificar lo que pudiera sonar anacrónico en mi lectura de la libertad del buen salvaje lascasiano. Es más, podemos muy bien imaginar (solo imaginar) al Las Casas comunero y autonomista (Abellán) leyendo con mucho gusto a La Boétie. Queda pendiente la posibilidad de que los indios jamás lleguen a aceptar el bautismo y por lo tanto permanezcan fuera del imperio indefinidamente. Este postulado toma más y más vigencia en el transcurso de la vida y obra de Las Casas. La defensa y apología de indios rebeldes sugiere un rechazo a la supuesta autoridad del Papa de donarlos a España. Ya en *De unico vocationis modo* se da un cuestionamiento del Requerimiento en términos de una libertad natural: “Pero como ningún infiel por su voluntad quiere someterse al dominio español o de alguno de sus príncipes, sobre todo los reyes de los infieles, sin lugar a duda sería necesario llegar a la guerra” (379). Repito que en *De unico vocationis modo* se plantea esta tesis para definir un método o modo pacífico que con palabras dulces llevara a los indios a aceptar el yugo del cristianismo. ¿Se trata de una estratagema de domesticación, de creación de sujetos dóciles dispuestos a ser evangelizados, y susceptibles a una servidumbre voluntaria? ¿Participa Las Casas, a partir de una *ignorancia invencible*, del etnocidio implícito en la adopción del cristianismo? Me acerco a estas preguntas desde tres módulos: conversión, etnocidio, violencia epistémica.

Conversión

En 2014 se cumplieron los 500 años de la conversión de Bartolomé de las Casas. El clérigo Las Casas, como se nombra a sí mismo en *La historia de la Indias*, nos cuenta que mientras preparaba un sermón para la comunidad de Santo Domingo, se topó con unos versículos en el capítulo 34 de Eclesiástico que lo llevaron a reconsiderar su vida, a renunciar a sus bienes y empezar su carrera de “defensor de todos los Indios”. Las Casas cita los versículos: “Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, no logran complacencia los presentes de los malvados. El Altísimo no aprueba los regalos de los malvados, ni hay en él respeto a las oblationes de los injustos” (*Historia de las Indias* 3 2081).⁵

5 Doy lo esencial del pasaje. La cita de Las Casas en Latín dice: “inmolantis ex iniquo oblatio est maculata, et non sunt beneplacitae subsannationis impiorum [sic] [...]”

¿Qué decir en el 2016/2019 de este momento agustiniano de conversión? La aseveración “Las Casas se convirtió en 1514” solo tiene sentido para el historiador que conoce la trayectoria del dominico por los siguientes cuarenta y pico de años. Aun en la versión de los hechos en la *Historia de las Indias*, el pasaje solo podría haber sido escrito desde la larga experiencia de Las Casas, del que fuera un clérigo encomendero que eventualmente devino fraile dominico. ¿Hasta qué punto la narrativa del clérigo bondadoso en su explotación de los indios es a la vez autodenuncia y autodefensa? Algo análogo se podría decir de las cartas muchas veces citadas en las que propone la sustitución de la mano de obra indígena por esclavos africanos. En comparación con su pasado encomendero, estas propuestas sugieren meros errores de juicio (motas en el archivo que las buenas conciencias de los siglos XX y XXI han sacado a colación para la denuncia de la supuesta hipocresía del fraile). Preciso que Las Casas matizó este error en los capítulos 17 a 27 de la *Historia de las Indias*, que documentan y denuncian el tráfico de esclavos en Canarias y África durante el siglo XV y su posterior implementación en las Américas.

En su recuento de la lectura del Eclesiástico se conjuga una dimensión afectiva con obligaciones evangélicas y canónicas. En el 2019 nos puede resultar incómodo el que Las Casas hable del trato bondadoso de “sus” indios, “siempre tuvo respecto a los mantener cuanto le era posible y a tractallos blandamente y a compadecerse de sus miserias”, y que a la vez exponga su falta a la obligación de doctrinar: “ningún cuidado tuvo más que los otros de acordarse que eran hombres infieles y de la obligación que tenía de dalles doctrina y traellos al gremio de la Iglesia de Cristo” (*Historia de las Indias* 3 2081; sic en la edición). Las Casas sería un fácil blanco si pusiéramos el énfasis en el descuido de las almas de los indios. Los trata bien, pero no da suficiente atención a su salud espiritual, el mandato del encomendero. La cuestión intelectual, digamos, canónica, parece primar sobre la afectiva.

Justo después de la mención de los versículos del Eclesiástico, Las Casas recuerda que al considerar la miseria y servidumbre que padecían

Dona iniquorum non probat Altissimus, nec nrespicit in oblationis iniquorum [...] Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui; panis egentium vita pauperis est: qui defraudat homo sanguinis est. Qui aufert in sudore panem quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario, frates sunt” (*Historia de las Indias* 3 2081).

los indios, “Aprovechóle para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado que los religiosos de Sancto Domingo predicaban: que no podía tener con buena consciencia los indios y que no querían confesar y absolver a los que los tenían, lo cual el dicho clérigo no aceptaba”. En este testimonio prima el saber en la transformación de su conciencia. El religioso se niega a confesarlo. Las Casas le ofrece argumentos frívolos, que el religioso refuta: “Y, pidiéndole razón por qué y dándosela, se la refutó el clérigo con frívolos argumentos y vanas soluciones, aunque con alguna apariencia, en tanto que el religioso le dixo: ‘Concluí, padre, con que la verdad tuvo siempre muchos contrarios y la mentira muchas ayudas’”. Aunque reconoce los saberes canónicos y la reverencia debida a los religiosos, le cuesta la necesidad de abandonar la encomienda: “El clérigo luego se le rindió cuanto a la reverencia y honor que se le debía, porque era el religioso veneranda persona y bien docto, harto más que el padre clérigo; pero en cuanto a dexar los indios no curó su opinión”. En su reflexión sobre el pasaje en el Eclesiástico, “valióle mucho acordarse de aquella su disputa y aun confusión que tuvo con el religioso para venir a mejor considerar la ignorancia y peligro en que andaba teniéndolos indios como los otros y confesando sin escrúpulo a los que los tenían y pretendían tener; aunque le duró poco” (*Historia de las Indias* 3 2082). La conversión de Las Casas implica tanto una denuncia de las atrocidades perpetradas por los españoles como un testimonio de su participación en la encomienda.

En cuanto a la evangelización de los indios, Las Casas sabe muy bien que solo tiene sentido hablar de una formulación reflexiva del verbo convertir. Se puede adoctrinar, seducir, deleitar o persuadir, pero el acto de conversión solo puede darse a partir de la decisión del sujeto de abandonar su vida pagana previa, o en un caso menos extremo, de reconocer en la vida pagana los gérmenes del cristianismo. Este reconocimiento, como veremos más adelante, implica una depuración de aspectos no aceptables. Se trata de un llamado a la Iglesia por medio de la persuasión del intelecto y de la seducción de la voluntad. Pero no hay nada original en la necesidad de que la conversión sea voluntaria. El mismo Requerimiento participa de esta tesis: “luego sin dilación, como fueron ynformados de lo suso dicho, obedecieron y reçibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enviavan para que les predicasen y enseñasen nuestra santa fee, y todos ellos de su libre agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron Christianos, y lo son” (Morales Padrón 339). El llama-

do a la Iglesia con amor es una constante entre los teólogos tomistas.⁶ En cuanto a la propuesta de Las Casas en *De unico vocationis modo*, Vitoria y Soto, por ejemplo, ofrecen argumentos paralelos pero que quizás carecen de la urgencia que expresa Las Casas desde las Indias. A mi parecer, la originalidad de Las Casas reside en la definición sistemática del único modo, ya no exclusivamente de la necesidad de concebir la conversión como un acto libre.

En la expresión del único modo se da una conjunción del amor y el entendimiento. La fe, como el amor y la esperanza, es una de las virtudes teologales que acompaña el estado de gracia. A diferencia de las verdades a ser creídas, expuestas por argumentos racionales, la fe implica un don dado directamente por Dios. El alma que se deleita escuchando la predicación se vuelve susceptible a la infusión de la fe. Rezar el Credo no necesariamente implica un estado de fe, sino la voluntad de repetir la oración. El amor como único modo implicaría una transformación del afecto. Las Casas propone que el amor debe preceder a la comunicación de las verdades a ser creídas: “Todas estas cosas presuponen que los ánimos de los oyentes han sido ganados por la suavidad de la voz, la alegría del semblante, la manifestación de la mansedumbre, la delicadeza apacible de las palabras, la amable atracción y la benevolencia deleitable y gozoza” (*De unico vocationis modo* 97). Más aún, el amor prepara al alma constituyendo un hábito que, por cierto, presupone un hábito preexistente en el caso de los indios que el predicador debe tomar en cuenta: “Nos parece, pues, justo que se nos hable de las cosas tal y como estamos acostumbrados a oírlas”. Más adelante precisa que “lo que es familiar se escucha con mayor agrado y se acepta con mayor facilidad. Lo habitual resulta grato; y lo que no es grato, se hace, por la virtud de la costumbre” (*De unico vocationis modo* 95).

La discusión de las costumbres, lingüísticas y culturales, en *De unico vocationis modo*, eventualmente, según el relato de fray Antonio de Remesal en la *Historia general de las Indias Occidentales*, desembocó en el proyecto de crear versos en lengua maya para la comunicación de las verdades cristianas a los “indios de guerra” de la provincia de Tuzulutlán (Véase González Pérez). No se trata de una mera traducción, sino de crear canciones usando las poéticas propias de las lenguas: “hicieron unas trovas, o versos del modo que la lengua permitía con sus consonancias e

6 Véase la discusión de Paulino Castañeda, “Las doctrinas sobre la coacción y el ‘idearium’ de Las Casas” (Las Casas 2 XVII-XLII).

intercadenas, medidos como a ellos les pareció mejor sonido al oído” (Remesal 1 190). Cuando los mercaderes, a quienes se les había encomendado el primer contacto, cantaron frente al cacique no se contentaron con solo cantar las canciones, “sino que se las pusieron en tono y armonía música, al son de los instrumentos que los indios usan acompañándolos con un tono vivo y atiplado para deleitar más el oído” (Remesal 1 209). Remesal presenta como ejemplo al cacique que aceptó la entrada de los misioneros después de que los mercaderes le cantaron las canciones con contenidos cristianos, pero con forma maya, compuestas por dominicos asociados con Las Casas. La distinción entre forma y contenido es meramente heurística, ya que los dos elementos son inseparables: se da una mayanización de la doctrina cristiana, así como una cristianización de la música maya. Se corre inevitablemente el riesgo de perder el control doctrinal en la musicalización de la doctrina. El cacique, si le diéramos crédito a la leyenda de Remesal, no habría sido solo seducido por las verdades dichas, sino por la musicalidad de las canciones que por naturaleza excede a lo dicho. ¿Cómo debemos leer esta leyenda? ¿Es un ejemplo del trabajo del amor? ¿De la transmisión de la fe pura y por lo tanto del misterio de la implantación de la gracia? La fuerza del relato de Remesal consiste en su simplicidad, en el poder convencer a los lectores de que se trata de un testimonio de la eficacia del *modo* propuesto por Las Casas.

El relato de Remesal se lee como un tanto mágico, dado que en un muy corto plazo los mercaderes aprenden las “coplas”, viajan a Tuzulutlán y las cantan con voces dulces que inducen al “cacique” a reconocer la deseabilidad de aprender las verdades del ser cristiano. La rapidez (“casi ocho días duraron los cantares”) parecería contradecir una de las tesis centrales en *De unico vocationis modo*, la lentitud: “El modo natural de conducir los hombres a la ciencia es y debe ser necesariamente sosegado y tranquilo, lento, incluso lentísimo” (89). En el paralelismo entre la comunicación de la historia de Occidente en el Requerimiento y la comunicación del dogma cristiano en las coplas encontramos una diferencia en el uso del lenguaje: mientras que en el Requerimiento el lenguaje es tosco, en el cantar de los mercaderes se implementan las poéticas propias de las lenguas maya.⁷ Más allá de la más obvia diferencia en el recurso a la violencia en el Requerimiento, está

7 Así caracteriza Garcilaso de la Vega, en *Comentarios reales de los Incas*, la lectura de Valverde a Atahualpa: “todos ellos [los historiadores creíbles] concuerdan que fué muy seca y áspera, sin ningún jugo de blandura, ni otro gusto alguno” (2 48).

la cuestión de la creación de sujetos dóciles, de una voz ahora suave, dulce, que seduzca. Si bien la creación de canciones acordes a las poéticas maya nos llevaría a celebrar el acumen intercultural de Las Casas, me parece más urgente precisar que el objetivo es el de crear sujetos dóciles (más aún, aprovecharse de la supuesta docilidad innata de los indios) que primero aceptarían la predicación de los misioneros para luego ser tributarios de la corona (cf. González Pérez). El rey no podría ver esta propuesta con mayor beneplácito. Las Casas participa, desde una ignorancia (quizás invencible), del etnocidio y etnosuicidio implícitos en la creación de sujetos dóciles dispuestos a aceptar la destrucción de sus propias culturas y a someterse a la servidumbre de la corona. Dejo de lado la eficacia del llamado al etnosuicidio.⁸ Mi objetivo es el de deslindar una lectura de Las Casas, no el de identificar sujetos resistentes en la adopción del cristianismo o en la voluntad de participar en el orden colonial. Tampoco es el de evaluar la capacidad de la corona de integrar a los indios al imperio.

Etnocidio

¿Es el etnocidio implícito en el adoctrinamiento cristiano una instancia de ignorancia invencible? La ignorancia invencible tiene su contraparte en la ignorancia vencible. La propia conversión de Las Casas en “protector de todos los indios” participa de una superación de la ignorancia de saberse en falta. Parecería que su transformación se debe a saberes canónicos sobre la injusticia de someter a los indios a la servidumbre. Esta ignorancia es claramente vencible, no muy diferente a la ignorancia de los conquistadores que en sus extremos llevó a caracterizar a los indios como subhumanos y a justificar la guerra y la sujeción forzada. La guerra, la explotación de la mano de obra y las epidemias comúnmente son denunciados como actos genocidas. Queda pendiente, sin embargo, pensar en el etnocidio que se ha venido dando en las Américas durante los últimos quinientos años. En el afán por monumentalizar la lucha por la justicia y los derechos de los indios se tiende a pasar de largo frente a la problemática del etnocidio que acarrea el adoctrinamiento.

Entre las más lúcidas articulaciones del concepto de “etnocidio” encontramos la de Pierre Clastres en “De l’ethnocide”, donde ofrece una clara diferencia respecto a la definición del genocidio que se produjo en la ONU en 1948 para denunciar las atrocidades de los nazis. En las deliberaciones en la ONU se discutió la posibilidad de hablar de genocidio

8 Sobre el etnosuicidio, véase Rabasa (*Tell Me the Story of How I Conquered You*).

cultural. Este término desapareció en los documentos finales. Se da una cierta economía en el término ‘etnocidio’. Para Clastres, Las Casas es una de las más antiguas voces en la denuncia del etnocidio en las Américas (Clastres, “De L’ethnocide” 52). Clastres lo sitúa en la larga línea de denuncias sobre el carácter etnocida de Occidente. Las Casas no solo expone el genocidio en el siglo XVI, sino también, según Clastres, el etnocidio. En su ensayo, Clastres argumenta que Occidente es genocida no por naturaleza, sino a partir de la fractura histórica que dio lugar al surgimiento del Estado y de la variante específica del etnocentrismo que se definió como etnocida en el interior mismo de Occidente (55). El Estado por definición excluye todo exterior en su concepción única de la civilización.

Abro un breve paréntesis sobre la cuestión del Estado y el etnocidio. Habría que precisar que la reflexión sobre el Estado de Clastres es anterior al surgimiento de los Estados multiculturales y pluriculturales de años más recientes. Aparentemente el Estado multicultural o pluricultural corregiría las exclusiones de lo diverso. Sin embargo, los límites del reconocimiento de la diferencia por el Estado multi- o pluri-cultural se manifiestan en la folclorización de la diversidad y la violencia que desata cuando lo diverso contradice sus políticas nacionales. La historicidad del etnocidio le permite a Clastres romper con la necesidad férrea de la supuesta naturaleza etnocida de Occidente. Si bien todos los pueblos con Estado son etnocidas (da a los incas como ejemplo), y no exclusivamente etnocéntricos, Clastres establece una diferencia en la variante del etnocidio en Occidente bajo el Capitalismo (56). La fuerza del Capitalismo reside en su exportabilidad. Si se inventa en Occidente, se generaliza en su globalización. Habría que pensar en qué términos define Las Casas el carácter etnocida de Occidente. Parecería que Las Casas no llegó a considerar la necesidad de pensar el quiebre que produjo la formación del Estado y dio lugar al etnocidio, según Clastres. Pero Las Casas establece otro quiebre, aún más preciso que el de Clastres, en la fractura que se dio a partir de la exploración de África en el siglo XV y que ampliamente documenta en la *Historia de las Indias*. Parecería sugerir que la exploración de África y las Canarias marca el surgimiento del Capitalismo y la Era Moderna. El propio Clastres considera que la modalidad particularmente virulenta del etnocidio que se da en Occidente es la insaciable apropiación de todos los recursos por parte del Capitalismo. La tesis africanista ofrece una variante a la datación del comienzo de la Modernidad en 1492. En el contexto de las Américas, el etnocidio vigente en la exploración de África y Canarias adquiere una mo-

dadidad genocida en los procesos de exterminio que la colonización de las Américas desató. Dado que para Las Casas el surgimiento del capitalismo tenía poco más de un siglo, parecería factible que cuestionara la naturaleza de la presencia española en las Américas en los proyectos de Cumaná y La Verapaz. Las Casas eventualmente dejó de proponer colonizaciones idílicas, pero la figura del buen salvaje establece un discurso utópico que le permite cuestionar el desarrollismo implícito en la necesidad de transformar a los salvajes para incorporarlos en la Iglesia o el Estado.

La figura del buen salvaje impide que los indios sean violentados por toda una serie de supuestas faltas de humanidad (canibalismo, sodomía, sacrificio humano, idolatría, anarquismo, etc.). Queda pendiente la pregunta acerca de si una vez que aceptan los preceptos cristianos –es decir, el bautismo–, no estarían forzados a asumir su “humanidad”. Se da una inevitable tensión entre los defensores de los derechos humanos y las articulaciones de la teología india (ambas invenciones de Las Casas) y aquellas prácticas que se presentan como no representativas de lo que define a lo humano. Aquí se establecerían los límites de la teología india y de los defensores de los derechos humanos. Parecería que solo son aceptables, defendibles, los indios que han sido cristianizados o manifiestan formas paganas protocristianas. La conversión se daría a partir de formas de ser indias que naturalmente desembocarían en el cristianismo. Propongo dos ejemplos contemporáneos para una clarificación de estos límites (es decir, elementos paganos a incorporar en la teología india y la defensa de formas de vida aterradoras). Habría que cubrir el trecho infranqueable entre los indios pacifistas (digamos de la asociación civil Las Abejas en Chiapas) y las instancias de chamanes asesinos (digamos de los *kanaimà* del libro de Neil Whitehead, *Dark Shamans*). ¿Son los *kanaimà* una instancia de los límites del amor? En el caso de Las Casas no creo que se trate de una instancia de ignorancia de la existencia –es decir de la posibilidad– de indios irredimibles, que habría que dejar vivir en paz. De ahí su defensa del sacrificio y el canibalismo en la *Apologética historia sumaria*. Sin embargo, las etnografías de Las Casas son un tanto selectivas. La guerra sistemática entre los salvajes, tan bien documentada por Clastres (“De L’ethnocide”, *La société contre l’état*) y más recientemente por el chamán Davi Kopenawa y el etnólogo Bruce Albert en *La chute du ciel*, no figura. Tampoco figura el caso de chamanes asesinos sin apología. Dicho esto, en la *Apologética* se encontrarían los principios teóricos para una lectura transvaloradora.

Violencia epistémica

Por lo general se define la violencia epistémica bajo el principio de las distorsiones de la naturaleza del Otro. Esta tesis inevitablemente sugiere la existencia de saberes antropológicos o históricos correctos: instancias de ignorancia vencible. Sin embargo, más allá de la distorsión podemos pensar en casos en que el proyecto se establece a partir de una violencia epistémica (por ejemplo, los indios son mentirosos, supersticiosos por naturaleza, temerosos), y que dan lugar a las etnografías “correctas” del franciscano fray Bernardino de Sahagún (ca. 1578) o del dominico fray Diego de Durán (ca. 1589), por solo mencionar dos misioneros que proveen conocimientos afines a nuestros saberes.

Con un poco más de rigor llegamos a percibir la violencia conceptual implementada en las categorías con las que operan los textos coloniales. La identificación de los datos correctos se da a partir de una depuración de los conceptos y de un deslinde de sus prácticas historiográficas. De ahí la consideración de la historiografía colonial como mina de saber. En tanto que valoramos la historiografía colonial planteamos su modernidad. Olvidamos que los proyectos de colonización requieren de datos precisos para su implementación. Esta definió la práctica etnográfica de Sahagún y Durán. Más allá de las etnografías de los misioneros estarían los saberes que facilitan la administración de los territorios. Conocer a fondo el alma del pagano y mapear el territorio, parecen ser el *dictum*. Creo que encontramos poco, si acaso algo, de este tipo de saberes en Las Casas. La figura del buen salvaje en tanto que distorsión de los indios reales parecería ser una instancia de violencia epistémica. Pero quizás sea más preciso hablar de la violencia que la figura del buen salvaje ejerce sobre los saberes y categorías dominantes en las que el binario civilización/barbarie constituye un punto de partida ineludible en la definición de interiores y exteriores del Estado, de otredades a ser incorporadas por el Estado y la Iglesia.

En este sentido la violencia no se ejerce contra los indios, sino contra la posibilidad misma de constituir al indio como un objeto de estudio. La *Apologética historia sumaria* reúne datos etnográficos de “todas” las culturas conocidas de las Américas, aun anticipando formas que caerían en extremos supuestamente irredimibles. Encontramos una sistemática interrupción de la posible existencia de un pueblo indio frente al cual estaría justificada la violencia. Quizás ese sería un giro que le podríamos dar al título de “defensor de *todos* los indios”; subrayo: todos. En su diversidad los pueblos de las Américas son uno.

El saber imperial requiere de una ciencia que clasifique diferencias culturales y trace espacios para la administración del Estado. En términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mille plateaux*, el saber imperial sería estriado frente a los espacios lisos del buen salvaje (442). Como ejemplos de espacios estriados estarían los mapas de los territorios bajo el control de la corona. Estos mapas proveen información sobre las poblaciones de indios en contacto con españoles, así como de los puntos débiles por donde se podrían internar piratas o agentes extranjeros. Los mapas de merced también serían espacios estriados que facilitarían la administración del territorio. Pero ya desde la *Segunda Carta* de Cortés se propone un mapeo de las formas de vida sobre las que se deben adquirir conocimientos para una buena administración: por ejemplo, los productos alimenticios y medicinales del mercado, el jardín botánico, el zoológico, los libros que contienen saberes religiosos o administrativos, etcétera. En contraposición a los espacios y saberes estriados de la ciencia imperial, la figura del buen salvaje sugeriría un espacio liso caracterizado por la máquina de guerra y una ciencia menor (Deleuze y Guattari 446). Podemos yuxtaponer a los mapas diseñados para un control de los territorios, mapas, si así se les puede llamar, producidos por comunidades indígenas en los que aparecen espacios con una mínima presencia colonial. Estas son pinturas que ofrecen una visión en la que el mundo precolombino subsiste en el imaginario indígena, a pesar de la destrucción a la que ha sido sometido el territorio pintado; pienso en el mapa de Cuahutinchan 2 (Rabasa “La simultaneidad en la historia global”). Se pinta desde un afuera de la historia y el Estado. Cabe decir que estos mapas fueron producidos para el consumo interno de la comunidad y no para ser presentados ante el Estado.

Aun en el reformismo de la *Brevísima*, Las Casas esgrime argumentos contra el Estado y sus administradores en el Consejo de Indias. Bajo la amenaza de ser considerado un tirano ilegítimo, el futuro rey Felipe II debe asumir la responsabilidad por las atrocidades cometidas en las Américas, de ahí que insista en ponerlo en letra de molde para que lo pueda leer sin dificultad. Dicho esto, Las Casas tiene muy poca esperanza en que la corona en 1555 cambie radicalmente su política. Se aproxima a la conclusión de que para la reparación de los daños causados solo queda retirarse de las Américas. El imperio es irreformable. Dudo que Las Casas creyera que la corona lo escucharía. La máquina de guerra del buen salvaje se da para operativos locales dentro de un horizonte histórico abierto. La lucha contra el Estado no tiene fin. El Estado, argumentarían Deleuze y

Guattari, siempre ha coexistido con la necesidad de constituir exteriores a ser incorporados o destruidos. Digo de paso que esta tesis sobre el Estado es una modificación en *Mille plateaux* de la propuesta de Clastres (Deleuze y Guattari 442). En tanto que la figura del buen salvaje expone la matriz semántica bajo la que se constituye el binario civilización/barbarie, esta suspende la legitimación del Estado que se establece a partir de oposiciones entre lo interior y lo exterior.

Abrí este ensayo estableciendo la necesidad de pensar fuera de las narrativas de los derechos humanos y de la lucha por la justicia que monumentalizan la obra de Las Casas. La apelación a lo humano (derechos humanos) presupone la definición de lo no-humano. En este sentido parecería participar de la misma lógica que funda la legitimidad del Estado en la constitución de exterioridades. En cuanto a la justicia, la problemática surge en cuanto se le define por la capacidad del Estado de corregir los abusos. Esta formulación lleva irremediamente a soñar con un futuro en el que habrá justicia y se vivirá sin injusticia. La libertad residirá en un futuro en el que habremos superado la lógica exclusionista del Estado. La figura del buen salvaje parecería conformar la imagen de indios dóciles dispuestos a someterse a una servidumbre voluntaria, pero le podemos dar la vuelta a los términos diciendo que el saberse “buen salvaje” suspende la internalización de todo esfuerzo civilizatorio. De lejos, en secreto, el indio observa (según un sistema otro, desde un *elsewhere*, un *allieur*) a observadores religiosos y seculares que producen espacios estriados que les permiten imponer su autoridad. La libertad ya no reside en un futuro Estado que reconozca los derechos de los indios, sino en el saberse libres en sus interacciones cotidianas con un Estado que sistemáticamente aspira a incorporarlos (poco importa si es disolviendo su identidad o acomodando su diversidad en una versión multi- o pluri-cultural) bajo la amenaza de destruirlos si se resisten. Dada esta formulación, la universalidad de la figura del buen salvaje reside en nuestra propia capacidad de sabernos libres en nuestra inmediatez. Esta es por excelencia una propuesta de un anarquismo que ha dejado de pensarse en un futuro de libertad.⁹ Ahora se actuaría desde el exterior de la historia y el Estado. No se me escapa la iro-

9 Para una propuesta que establece el proyecto anarquista en el presente, ya no en un futuro a realizar, véase Saul Newman, *Postanarchism*. A la par que Clastres en “Liberté, Malencontre, Innomable”, Newman ofrece una lúcida lectura de *Le Discourse de la servitude volontaire* de Étienne de la Boétie.

nía de que este discurso sobre el buen salvaje esté escrito dentro de y para la academia, y que los sujetos aludidos, los indios, lo miren con grandes reservas si no con desconfianza. Dicho esto tampoco se me escapa que en el contexto de las Américas habrá indios que se llamarán y pensarán como salvajes a boca llena.

Obras citadas

- Abellán, J.L. “Los orígenes españoles del ‘buen salvaje’. Fray Bartolomé de las Casas y su Antropología Utópica”. *Historia crítica del pensamiento español*, 2, *La Edad de Oro (Siglo XVI)*. Madrid: Espasa - Calpe, 1979. Impreso.
- Abensour, Miguel. “Pierre Clastres Et Nous. La révolution copernicienne et la question de l’État”. *Pierre Clastres*. Eds. Miguel Abensour y Anne Kupiec. París: Sens&Tonka, 2011. 11-12. Impreso.
- Castello, Vidal Abril. “Bartolomé de las Casas, el último comunero. (Mito y realidad de las utopías políticas lascasianas)”. *Las Casas et la Politique des droits de l’homme*. Actas de las Jornadas de Aix-en-Provence, 12-14 de octubre de 1974. Aix-en-Provence: Institute d’Etudes Politiques de Aix - Instituto de Cultura Hispánica, 1976. 92-123. Impreso.
- Clastres, Pierre. “Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives”. *Recherches d’anthropologie politique*. París: Seuil, 1980. 171-207. Impreso.
- Clastres, Pierre. “De L’ethnocide”. *Recherches d’anthropologie politique*. París: Seuil, 1980. 47-57. Impreso.
- Clastres, Pierre. *La société contre l’état*. París: Minuit, 1974. Impreso.
- Clayton, Lawrence A. *Bartolomé de las Casas: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Impreso.
- Cortés, Hernán. *Cartas y documentos*. Ed. Mario Hernández Sánchez Barba. México: Editorial Porrúa, 1963. Impreso.
- Durán, Diego. *Historia de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 vols. Ed. Ángel María Garibay. México: Porrúa, 1967. Impreso.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Fray Bartolomé de las Casas. Una retrospectiva al futuro*. México: UNAM, 1987. Impreso.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983. Impreso.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. *Comentarios reales de los Incas*. 2 vols. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1960. Impreso.
- González Pérez, Francisco Javier. “*De unico vocationis modo* y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América”. *Atti del XVIII Convegno, Associazione Ispanisti Italiani*, Vol. 1, 1999. 93-104. Impreso.

- Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: CEP, 1992. Impreso.
- Hanke, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1967. Impreso.
- Hernández, Bernat. *Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Penguin Random House, 2015. Impreso.
- Jéauregui, Carlos A. y David Solodkow. "Biopolitics and the Framing (of) Life in Bartolomé de las Casas". *Bartolomé de las Casas, O.P.: History, Philosophy and Theology in the Age of European Expansionism*. Eds. David Thomas Orique, O.P. y Rady Roldán-Figueroa. Leiden: Brill, 2018. Impreso.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. París: Plon, 2010. Impreso.
- La Boétie, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Ed. Simone Goyard-Fabre. París: Flammarion, 1983. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. 2 vols. Ed. Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Luc. Madrid: Cátedra, 1984. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *De regia potestate*. Ed. Jaime González Rodríguez. Intro. Antonio-Enrique Pérez Luño. *Obras completas*, vol. 12. Madrid: Alianza, 1990. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. Ed. y trad. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. *Obras completas*, vol. 2. Madrid: Alianza, 1990. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Ed. Miguel Ángel Medina. *Obras completas*, vols. 3-5. Madrid: Alianza, 1994. Impreso.
- Mahn-Lot, Marianne. *Bartolomé de las Casas et le droit des Indiens*. París: Payot, 1982.
- Marin, Louis. *Utópicas: Juegos de Espacio*. Trad. René Palacios More. México: Siglo XXI, 1975. Impreso.
- Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica y Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979. Impreso.
- Newman, Saul. *Postanarchism*. Cambridge: Polity, 2016. Impreso.
- Rabasa, José. "Utopian Ethnology in Las Casas's *Apologética*". *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing. Hispanic Issues 4*. Ed. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: The Prisma Institute, 1989. 263-89. Impreso.
- Rabasa, José. "La simultaneidad en la historia global". *De Raíz Diversa 2.1* (México, enero-junio de 2015): 19-37. Impreso.

- Rabasa, José. *Tell me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*. Austin: University of Texas Press, 2011. Impreso.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 vols. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. México: Editorial Porrúa, 1988. Impreso.
- Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI, 2010. Impreso.
- Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición facsimilar del *Códice florentino*. México: Editorial Aldus, 2001. Impreso.
- Sahlins, Marshal. *Stone Age Economics*. Londres - Nueva York: Routledge, 2004. Impreso.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "The Untimely, Again". Trad. Ashley Lebnner. *Archeology of Violence*. Ed. Pierre Clastres. Los Angeles, CA: Semiotext(ε), 2010. 9-51. Impreso.
- White, Hayden. "Auerbach's Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism". *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. 87-100. Impreso.
- White, Hayden. "The Noble Savage Theme as Fetish". *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. Impreso.
- White, Hayden. *The Practical Present*. Evanston: Northwestern University Press, 2014. Impreso.
- Whitehead, Neil. *Dark Shamans: Kanaimà and the Poetics of Violent Death*. Durham: Duke University Press, 2002. Impreso.