

ABSTRACT

Title of Document: ESCRITURA, DERECHO Y ESCLAVITUD:
FRANCISCO JOSÉ DE JACA ANTE EL
NOMOS COLONIAL

Rebeca Moreno-Orama
Doctor of Philosophy, 2013

Directed By: Dr. Eyda M. Merediz
Department of Spanish and Portuguese

This dissertation concentrates on the relationship between law, literature, and slavery in the Hispanic Caribbean of the Early Modern Period. My analysis is based on two letters and a treatise, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* (1681), that were written by Capuchin friar Francisco José de Jaca, while he was serving as a missionary in the Caribbean region. His writings set the stage for a discussion of how Spanish hegemonic legal thinking is challenged and redefined from an alternative transatlantic narrative. The concept of *nomos colonial* that I introduce in this dissertation denotes the symbolic normative space originated by the legal justifications of the Spanish conquest and colonization. Through the exploration of the *nomos colonial*, my project focuses on how the rhetoric of law served simultaneously as a discursive practice of imperial domination and of cultural resistance. By reclaiming the aesthetic and conceptual originality of Francisco José de Jaca, a neglected author who demonstrated the illegality of

Amerindian and African slavery, the dissertation reveals the epistemological shift produced to (re)accommodate the colonial subjects within the *nomos colonial*. By situating Jaca's contributions in a counter-hegemonic legal corpus that dates back to Antón de Montesinos and Bartolomé de Las Casas, the research re-envision the ideological debates about slavery in the 16th and 17th centuries. Ultimately, my goal is to reconsider some foundational fictions of the Caribbean world--Amerindian legal status, slavery, and Black subjectivity--by underscoring the relevance of an intellectual whose discourse was constructed from the tension between the Spanish legal tradition and the colonial experience.

ESCRITURA, DERECHO Y ESCLAVITUD: FRANCISCO JOSÉ DE JACA ANTE
EL NOMOS COLONIAL

By

Rebeca Moreno-Orama

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2013

Advisory Committee:

Professor Eyda M. Merediz, Chair

Professor Jorge Aguilar Mora

Professor Juan Carlos Quintero-Herencia

Professor Regina Harrison

Professor Alejandro Cañeque

© Copyright by
Rebeca Moreno-Orama
2013

*Es importante decirlo, articularlo,
porque las palabras
hacen su camino entre la gente.
Las grandes ideas comenzaron con palabras;
la libertad era una idea
que en el siglo XVI era impensable
y hoy día la hemos hecho cotidiana.
Una idea no tiene raíz,
no es un árbol, es una construcción humana.
Mara Negrón, 80 grados*

A la luz de todos mis días, Martín Enrique

Agradecimientos

Colmada de alegría y gratitud, les doy mis más sinceros agradecimientos a...

Eyda M. Merediz, por su aporte invaluable y su rigurosa lectura. Gracias eternas por su afán de señalarme nuevos horizontes llenos de infinitas posibilidades.

Jorge Aguilar Mora, por sus ideas, disponibilidad, paciencia y guía.

Juan Carlos Quintero Herencia, por su invitación a perseguir una voz crítica.

Regina Harrison y Alejandro Cañeque, por la generosidad de participar en mi comité de defensa.

Chila, Vivianne y Vero, por la hermandad de todos estos años.

Martín, por su apoyo incondicional y solidaridad.

mis padres, abuelos y hermanos, por el amor y el estímulo que a diario me sustentaron.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. <i>(Re)creación del “nomos colonial”: conceptualizaciones de la condición jurídica indiana</i>	14
El “problema del indio” y el <i>nomos colonial</i>	14
El “problema del indio” caribeño en el <i>nomos colonial</i>	18
Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: voces que articulan las voluntades del <i>nomos</i>	22
Mundos legales y significados en pugna	38
Entre la retórica y el derecho: estrategias de reclamación de un testigo	44
Un testimonio para redefinir la justicia.....	65
Proliferación de nuevos principios.....	87
Capítulo 2. <i>Entrada del africano al universo normativo: genealogía del discurso esclavista antes de 1681</i>	88
Entre el escándalo y la transgresión: una denuncia antiesclavista	88
La prescripción de la violencia	93
De la servidumbre medieval a la esclavitud trasatlántica	100
Encrucijadas de la Ley: el esclavo según el derecho metropolitano y el provincial	115
(Re)pensando la Ley: dudas teológico-jurídicas sobre la esclavitud africana	128
Entre el límite y la paradoja	154
Capítulo 3. <i>(Re)ajustes de la Ley: inclusión del sujeto negro como ciudadano civil</i>	156
Intersticio discursivo	156
El arte del letrado: creación de los “humanos derechos”	165
Refutación del paradigma <i>ius naturale e ius gentium</i>	178
Representación del negro como parte de una comunidad colonial.....	210
Ruptura esclavista: entre la ideología y la forma.....	224
Capítulo 4. <i>La misión inversa: una voz que trasciende la Ley</i>	226
La iglesia y la esclavitud americana	226
Ley, catolicismo y esclavitud.....	233
Metaforización de la Iglesia colonial: un cuerpo para ser juzgado.....	238
La metáfora corpórea: fragmentación y desafío colonial	239
Salvación, utopía y milenarismo: praxis de liberación	256
Últimas alegacías y súplica final.....	271
Conclusiones	276
Bibliografía	281

Figura 1.
"Oficio" de Francisco de Altamira Angulo, secretario del Consejo de Indias, a la Casa de la Contratación

+
Cons. 5 de Oct. 1682. 354

Acordado se escriba a la Casa de la Contratación de Sevilla
y a los dos Capuchinos que han cometido preteritos de la
se hallan en aquellas partes los pongan en libertad
y luego se pida esta carta, llevándolos al Superior de
la Casa de Capuchinos de Sevilla, a qual se le ha de prevenir
y lo encamine en virtud de obediencia a los Superiores
de sus Provincias. Y que se les forme la amonestacion con
esta obediencia que no vuelvan a las Indias, porque se ha
getaran a las Resoluciones que se juzgaren. Mas com-
benientes conforme a Gobierno.

Introducción

El legajo 527 de la Audiencia de Santo Domingo en el Archivo General de Indias se titula “Capuchinos que vinieron de La Habana a Cádiz”. Pero, una vez el investigador se da a la tarea de ahondar en el contenido documental se encuentra con que la calificación es solo un eufemismo reproducido por la institución sevillana. Al abrir la caja que contiene los manuscritos de fray Francisco Joseph de Jacca, de Aragón (1645-1689) y de su compañero misionero Epifanio de Moirans (1644-1689), salta a la vista otra versión sobre la historia de los religiosos.¹ Un ejemplo de ello se encuentra en el oficio remitido, con fecha del 6 de octubre de 1682, a la Casa de la Contratación por Francisco de Altamira, secretario del Consejo de Indias. El escrito comenta sobre “los dos Capuchinos que han remitido presos dela havana” y señala que cuando éstos sean puestos en libertad “no buelvan a las Indias”. Tanto el título del legajo como el documento mencionado relatan la manera en que los religiosos llegan a España en 1682, luego de su trabajo en la región del Caribe. La diferencia estriba en que el título parecería sugerir el regreso voluntario, mientras que el segundo documento da constancia de la verdadera condición del retorno, los dos fueron arrestados y enviados por las autoridades coloniales hacia la metrópoli.

Una comprensiva mirada a esta transferencia de valores producida en el *Archivo* advierte la tensión irresuelta que supone el pensamiento de los capuchinos en la tradición historiográfica hispana. Los signos contenidos en el legajo revelan una

¹ Miguel Anxo Pena González señala que se desconoce la fecha exacta del fallecimiento de Jacca. El año 1689 se presenta como hipótesis, puesto que la última carta de Jacca que se conoce está fechada el 23 de octubre de dicho año (*Francisco* 184).

compleja dimensión discursiva que pertenece al presente, pero también son huellas del pasado colonial. Como advirtiera Derrida, el discurso del archivo “versa, ante todo, sobre el almacenamiento de las «impresiones» y el cifrado de las inscripciones, mas también sobre la censura y la represión, la supresión y la lectura de los registros” (*El mal 2*). Si bien el archivo pretende ordenar (en el doble sentido: colocar de un modo particular y mandar sobre algo), no es posible olvidar las pulsiones, contradicciones y aporías que lo impulsan, pero también las que se le escapan. El legajo 157, es sin duda, ejemplo de la potencia de indeterminación que se esconde en la escena nomológica de la que forma parte el *Archivo*. En su constatación están latentes los fragmentos de un pasado colonial escindido entre el impulso controlador del imperio español y el acecho de un pensamiento revolucionario que fue censurado.

A pesar de que la historia intelectual de ambos misioneros está conectada, este trabajo plantea una reflexión acerca del discurso específicamente de Francisco José de Jaca, por haber sido el primero de los dos en escribir un tratado contra la esclavitud africana. Los religiosos se encontraron en 1681 en la ciudad de La Habana y, luego de que Jaca fuera expulsado del convento donde vivía por sus declaraciones antiesclavistas, Moirans lo acoge en la ermita del Cristo de Potosí. Como explica Miguel A. Pena González, “desde ese momento, la vida de ambos discurre de forma paralela, teniendo que pasar por infinidad de incomprendiones y abusos, dándose una perfecta sintonía entre ellos, defendiendo y luchando por idénticos intereses” (*Un autor XXVII*). Su mayor propósito era lograr que las autoridades españolas les restituyeran a los africanos su derecho a ser “ciudadanos” libres. Para ello, utilizaron primeramente la prédica como vehículo de concienciación. En Cuba protagonizaron

una gran polémica en el ámbito civil y eclesiástico, ya que “negaban la absolución sacramental en las confesiones a los que no prometían darles luego la libertad a los esclavos” (Pena González, *Un autor* XXV). A causa de esto, en un proceso liderado por el Vicario General y Provisor de La Habana, Francisco de Soto Longo, y abalado por el poder eclesiástico, Jaca y Moirans fueron remitidos al Consejo de Indias para ser sometidos a un proceso civil. Las autoridades, entre otras cosas, los acusaban de que sus doctrinas podían suscitar un levantamiento de esclavos.

Entre los papeles aprehendidos y secuestrados a fray Francisco José de Jaca durante su arresto, y que ahora componen parte del mencionado legajo, se encuentra uno de los dos textos medulares de esta investigación.² Se trata de su obra más extensa, la *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* escrita en La Habana el 28 de agosto de 1681. El tratado que se divide en dos partes, “Humanos derechos” y “Derechos cristianos y piadosos”, es clave para ubicar al capuchino en una genealogía de intelectuales como fray Antón de Montesinos y Bartolomé de Las Casas, quienes, desde el Caribe, postulan un discurso político alternativo. En la *Resolución*, se expone un firme y original tratado jurídico-religioso que apunta a la interrupción de los preceptos utilizados para conceptualizar al sujeto de origen africano como esclavo del poder colonial. La *Resolución* articula una visión legal basada en los “humanos derechos” y

² Si bien los manuscritos de Jaca han sido consultados en el Archivo de Indias, en esta tesis se utiliza la primera edición con carácter crítico de la obra publicada por Miguel Anxo Pena González. Esta publicación contiene un estudio preliminar, la *Resolución* y un apéndice documental que contiene las cartas y documentos escritos por Jaca a Carlos II, al Consejo de Indias y a Propaganda Fide. También, posee una sección con las transcripciones de los documentos de los testigos y fuentes relacionados al caso de Jaca. Por otra parte, el historiador cubano Leví Marrero es uno de los primeros en dar cuenta sobre la existencia de la *Resolución* (Gutiérrez Azopardo 1). José Tomás López García en *Dos defensores de los negros en el siglo XVII* parecería ser el primero en publicar la obra de Jaca en su totalidad en 1982.

los “derechos cristianos y piadosos” que proyecta nuevos compromisos sociales cimentados en el principio de la equidad entre españoles, amerindios y africanos.

Por su parte, el otro texto en el que se enfoca mi análisis es cronológicamente anterior a la *Resolución* y, por esto, precede la discusión de la misma. Antes reflexionar en torno a la intervención discursiva del capuchino a favor de los africanos, este trabajo revisa su primer debate ideológico contra el aparato colonial. Se trata de la *Carta* que escribiera al Rey Carlos II el 1 de diciembre de 1678 desde Caracas para pedir que se respetara el derecho a la libertad de los amerindios y que se aboliera el sistema de encomiendas. La epístola es de singular importancia para comprender los primeros pasos de un singular proyecto misionero que da comienzo en la región caribeña de la actual Venezuela. Su denuncia acerca de la forma de esclavitud que representaban las encomiendas es el inicio de una gestión escrituraria que va cobrando fuerza a la vez que el misionero se pone en contacto con el sistema esclavista africano. Aunque se desconoce el motivo preciso de su salida de la misión inicial en Los Llanos, lo cierto es que Jaca hace un recorrido que lo lleva a presenciar el tráfico esclavo en el puerto de Cartagena de Indias y que finalmente lo remite al panorama esclavista de La Habana.

Lejos de considerar la producción escrituraria de Jaca desde una perspectiva biográfica, este trabajo se ocupa de mostrarla desde su disyuntiva con el discurso jurídico oficial. Es así como, la obra se ubica en relación a la especificidad del ámbito colonial donde se genera. Cuando Jaca llega a la zona del Caribe, las teorías de justificación sobre el derecho de la Corona española a dominar las tierras americanas y a sus habitantes nativos ya se habían tornado en un sistema de reglas. Lo mismo

ocurría con la sujeción de los africanos, la cual ya se había codificado y representaba una práctica cotidiana. Las condiciones de dominación y discriminación prescritas ya sostenían el colonialismo. El avance español se había desarrollado, no sólo a través de las armas, sino que el instrumento clave era el manejo del discurso de la ley. En síntesis, el discurso legal y el religioso, representaban la “gramática y la sintaxis española del poder” (Harrison 45).

Dada la preeminencia del discurso legal en la época y debido a que es por medio del uso de dicho lenguaje que Jaca elabora su debate antiesclavista con las autoridades, la reconsideración del universo normativo colonial se vuelve necesaria. A lo largo de estas páginas, la producción del discurso legal o del derecho no se entiende simplemente como una circunstancia histórica, sino que se presenta como una práctica de interpretación cultural. Como afirma Raúl Marrero-Frente, “the law is a narrative that attempts to abolish the distinction between reality and fiction” (91). En este sentido, las aportaciones de la teoría narrativista del derecho, tanto en su vertiente norteamericana con el movimiento de los años setenta, “Law as Literature”, como las propuestas contemporáneas generadas en España y Latinoamérica (compiladas por José Calvo González) son fundamentales en esta investigación. Con ellas se explica por qué el derecho puede ser entendido como un relato. De aquí que, en cuanto a ejercicio narrativo, el derecho sea considerado como una articulación de la experiencia a través de la palabra. Así, esta perspectiva crítica es utilizada para reconsiderar la batalla significativa que se genera en la época colonial cuando visiones divergentes se dan a la tarea de configurar los valores sobre la condición jurídica de los aborígenes y de los africanos.

Con el propósito de discutir el alcance del lenguaje legal en la configuración del imaginario de la época, propongo la noción de *nomos colonial*. A partir del acercamiento desarrollado por Robert Cover, exponente de los “Critical Legal Studies”, sitúo el *nomos* en su acepción de universo normativo. Para Cover, un *nomos* comprende el “sistema de reglas a ser observadas”; pero a través del proceso de *jurisgenesis*, es decir, de la producción del sentido relacionado a la ley, también comprende las “narraciones que le dan sentido” al sistema de derecho (16). En este espacio simbólico, “los preceptos deben tener sentido, pero necesariamente abstraen ese sentido de materiales creados por prácticas sociales que no están sujetas a las normas que condicionan la legislación y la producción formal de las leyes” (Ramos, *Paradojas* 69).³ Bajo estos términos, “Un *nomos* es un mundo presente constituido por un sistema de tensión entre realidad y visión”, en el cual, “el derecho y la narración están relacionados inseparablemente” (Cover 17). Por lo tanto, pensar en un *nomos* particularmente colonial, significa aludir a la construcción de los paradigmas de la colonización española, pero, al mismo tiempo, a los modos de contradicción y resistencia de éstos.⁴

³ Aunque la propuesta de Cover es desconocida dentro del campo de los estudios literarios coloniales, Julio Ramos hace mención a ella en *Paradojas de la letra* (1996). Ramos anota que “la producción de sentido que Cover opone al poder circula mediante la intervención de otras instituciones culturales, sobre todo la literatura, en sociedades secularizadas. En todo caso, el trabajo de Cover manifiesta las posibilidades abiertas por el contacto entre el análisis del discurso y los debates sobre la interpretación y la constitución de la “verdad” jurídica” (70).

⁴ Cabe añadir que el alemán Carl Schmitt en *The Nomos of the Earth* (2003) utiliza el *nomos* como una categoría geopolítica que explica el nacimiento y desarrollo de un orden global eurocéntrico. En el libro de Schmitt, “*nomos* is a matter of fundamental process of apportioning space that is Essentials to every historical epoch—a matter of the structure-determining convergence of order and orientation in the cohabitation of peoples on this now scientifically surveyed planet” (78). Si bien la línea de Schmitt nos remite al modo de creación de las divisiones espaciales y de las estructuras del orden, me inclino por la propuesta de Robert Cover por estar fundamentada en la tensión entre los grupos que crean las estructuras de poder y los grupos encargados de dismantelar dichas cohesiones. Esto último, porque como nos aclara Deleuze, “El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación: la

Mi intención es presentar una categoría que ayude a contextualizar la posición contestaria que asume Jaca en su escritura. Por medio del análisis sobre el desarrollo del *nomos colonial*, organizo las formas de interacción del capuchino con la ideología esclavista construida a partir de las interpretaciones del derecho canónico, del *corpus juris* del derecho castellano y de los preceptos del derecho indiano. Esta lectura *vis à vis*, entre los significados al centro del *nomos* encargados de prescribir las leyes de dominación y las interpretaciones elaboradas por Jaca para probar la ilicitud esclavista, da cuenta de una compleja red de significaciones. En este sentido, el *nomos colonial* como espacio simbólico se remite a reconsiderar cómo el discurso legal en tanto práctica social (re)configura la experiencia en las Indias caribeñas. Se trata, entonces, de una investigación que reconsidera los signos fijados e interpretados en nombre de la ley, tanto por las instituciones metropolitanas como por los actores letrados.

Pensar la configuración del *nomos colonial* como un proceso dinámico de interpretación supone indagar sobre la heterogeneidad dentro de la escritura legal. Aunque Walter Mignolo demuestra con su *semiosis colonial*, lo productivo que es pensar el colonialismo desde una pluralidad de sistemas semióticos, las contradicciones y ambigüedades que atraviesan un mismo código cultural son las que han motivado el diálogo que procuran estas páginas. Según Mignolo, la *semiosis colonial* “implies the coexistence of ‘high’ and ‘low’ cultures. It also implies power relations between, on one hand, the group of people controlling the politics and the economy and, on the other, subaltern communities” (10). A pesar de reconocer sus

relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas, como por las dominantes” (53).

importantes contribuciones para dismantelar el legado del eurocentrismo en la zona andina y mesoamericana, creo que esta parte de la *semiosis* propone cierta mirada binaria que resulta insuficiente cuando nos topamos con el contexto caribeño. Si el poder español, a través de su gramática de la ley, construye un armazón de categorías violentas (encomiendas, esclavos, amos, entre muchas otras), voces como la de Jaca producen, a través del mismo mecanismo, mediación y ruptura. Por eso, la línea dura entre dos grupos es problemática, puesto que este análisis se detiene en una zona discursiva en tensión donde un autor pone en duda la visión de su propia “alta cultura”.⁵

Por otro lado, el discurso legal nos presenta el reto de su propósito original en las Indias. No es posible olvidar que la pretensión de la *ciudad letrada* o de la cultura española que instaaura el dominio de la escritura era servir como “anillo protector del poder y ejecutor de sus órdenes” (Rama 33). Dicha pretensión dependía exclusivamente de que se lograra la fijeza de los signos. Es por ello que Rolena Adorno nos insiste sobre la productiva paradoja que implica la instauración de la escritura en las tierras americanas:

Las voces de protesta revelan y confirman la fluidez y la historicidad reales de ese orden de signos; niegan, en efecto, la posibilidad de la "unívoca fijeza semántica" a la cual la ciudad letrada aspiraba. Estas voces marginadas destacan la flexibilidad del signo; con ellas se

⁵ En 1992 el mismo Mignolo sugiere la limitación de la *semiosis colonial* para estudiar la zona caribeña. En su crítica a la noción de “discurso colonial”, Mignolo realiza la siguiente salvedad: “Al hacer esta observación no estoy personalizando una crítica a Hulme (1987), a quien cité como una referencia importante en la introducción del concepto. Hulme dejó aclarado que en el área en la cuál él hizo su investigación (el caribe extendido) la mayor documentación era de origen Europeo, y por lo tanto, no se enfrentó con los problemas generados entre personas con diferentes sistemas de escrituras” (*La semiosis* 30). De aquí que su artículo prosiga aclarando que la situación es diferente al remitir la reflexión a la zona andina y mesoamericana.

descubre el poder más auténtico de la palabra escrita: la imposibilidad de mantenerla como la exclusiva de un determinado grupo. (Adorno, *La Ciudad* 23)

En consecuencia, el *nomos colonial* se concibe a modo de tener en cuenta el intenso sistema de relaciones, dominaciones y subordinaciones que genera la escritura de la ley en las tierras americanas. Es a partir de este espacio simbólico de pugna discursiva que mi investigación indaga sobre cómo Jaca, con su voz de protesta, se vale del carácter incontrolado del signo jurídico para ejercer una fuerza desestabilizadora frente al poder colonial.

Al enfocar mi estudio en la relación entre los significados producidos por Jaca y las propuestas jurídico-teológicas generadas en el *nomos colonial*, me propuse repensar el tema de la esclavitud africana en el Caribe, no desde la productiva, pero muy estudiada, perspectiva historicista sino desde una genealogía de las ideas. Mientras que es amplio nuestro entendimiento sobre el nacimiento, el desarrollo y la culminación del sistema esclavista africano, es muy poco lo que se discute sobre un pensamiento abolicionista que precede las discusiones de los intelectuales del siglo XIX. Asimismo, dada la censura que sufriera la obra del capuchino desde el siglo XVII, y puesto que no es hasta el siglo XX cuando comienzan a aparecer menciones a su *Resolución*, el trabajo crítico sobre su obra es prácticamente inexistente. Sólo el libro *Francisco José de Jaca: La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano* (2003) de Miguel Anxo Pena analiza el texto de Jaca a la luz del pensamiento antiguo, medieval y escolástico sobre la esclavitud y también ofrece una reflexión sobre la propuesta teológica liberadora del capuchino. El resto de los

estudios se limitan a presentar una perspectiva histórica, biográfica o teológica (López García 1982; Gutiérrez Azopardo 1989; Saranyana y Alejos Grau 2005).

Mi investigación, tal y como se presenta en las siguientes páginas, está dividida en cuatro capítulos. En el primero trazo el desarrollo del *nomos colonial* a partir del análisis sobre el “problema del indio” o la manera en que los españoles configuran en términos teóricos la condición jurídica del indígena. El hilo conductor es presentar cómo los diferentes autores intentan resolver el dilema que suponía reconocer a los amerindios como “vasallos de la Corona”, al mismo tiempo que se les sometía a la servidumbre. El análisis recorre las propuestas de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI. Con un énfasis particular en el debate que protagonizaron Sepúlveda y Las Casas en Valladolid (1550-1551), estudio la disyuntiva entre las visiones del derecho y la praxis colonial. Del ambiente del siglo XVI paso al siglo XVII para situar el discurso de Jaca en la discusión. Al explorar el uso las estrategias retóricas en la *Carta* de 1678, me concentro en su primera ruptura discursiva. Es decir, la configuración de una voz autorial que se presenta como “testigo” en su intento de lograr una posición mediadora entre el poder español y los amerindios. Desde ahí me remito al modo en que este autor/testigo negocia, a través de la configuración de un “testimonio”, un nuevo pacto de justicia que se apoya en la reconsideración del *bonum commune* para garantizar la libertad de todos los amerindios.

El segundo capítulo se dedica al estudio de la nueva etapa significativa que se produce en el *nomos colonial* cuando las autoridades introducen la configuración del esclavo africano. A partir de la noción discutida por Derrida sobre la “violencia

conservadora” anidada en la producción del derecho, propongo el análisis sobre el orden simbólico generado para prescribir la coerción sobre los africanos. Este acercamiento hace hincapié en las diferencias entre la concepción de la esclavitud africana y las servidumbres tenidas en la Península Ibérica a partir del medioevo. Una relectura sobre la personalidad jurídica otorgada al siervo en *Las Siete Partidas*, al igual que el análisis de un sinnúmero de ordenanzas del derecho indiano, enmarca la discusión sobre los cambios producidos para definir la condición jurídica del esclavo africano. La pretensión colonial de convertir al africano en “esclavo”, “pieza mercantil” y “cimarrón” se presenta como ejemplo de las ficciones legales que caracterizan la aplicabilidad del orden violento al centro del *nomos*. Es por eso que la última parte del capítulo se ocupa de analizar las voces de resistencia generadas en el siglo XVI y que sirven de precedente en los planteamientos de Francisco José de Jaca. Desde los escritos de Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto y Tomás de Mercado me acerco a la discusión sobre las dudas teológicas y jurídicas que cuestionaron ciertos aspectos de la legalidad esclavista.

Por otro lado, el tercer capítulo, dedicado a la primera parte de la *Resolución*, se enfoca en el intersticio discursivo (derecho y literatura) que se produce en el *nomos colonial* para alterar sus pactos interpretativos. El objetivo ahora es contemplar la puesta en escena artística-literaria del discurso jurídico de Jaca. Es, precisamente, el reconocer que la “retórica legal” no solo sirve como vehículo de legitimación, sino como un procedimiento creativo, lo que permite rastrear la originalidad de la escritura y su carácter desafiante. Al comentar cómo los elementos de la retórica legal le sirven a Jaca para instrumentalizar su defensa de los negros, me detengo a mostrar cómo

configura su relato a modo de un juicio alegórico ante las autoridades coloniales. Mi argumentación se concentra en la manera en que el autor como “letrado” anula la condición esclavista al reinterpretar el paradigma clásico de *ius naturale e ius gentium*. Se explora, de este modo, no sólo la ideología desafiante del discurso que incorpora la voz del sujeto de origen africano en el *nomos colonial*, sino la singularidad de su estilo.

Mientras tanto, el último capítulo trata de responder a cómo la segunda parte de la *Resolución* fue utilizada para criticar el apoyo de la Iglesia a las prácticas esclavistas. Esta sección considera los significados generados en el *nomos colonial* a partir de la fusión entre el derecho y la religión. La propuesta de Deleuze acerca de que “la ley es una gestión de los ilegalismos” (55), desata el análisis sobre las distintas “legalidades” que se elaboran a partir del mandato oficial de esparcir la doctrina cristiana. Presto atención a la manera en que Jaca subvierte la “legalidad” naturalizada por el poder colonial de esclavizar a los africanos siendo éstos cristianos. Asimismo, examino cómo el capuchino se las ingenia retóricamente para probar la “ilegalidad” cometida por los cristianos involucrados en el sistema esclavista (amos, religiosos, gobernantes). En la última sección, presento a modo de hipótesis la conexión del proyecto misionero de Jaca con una tradición milenarista y utópica. El acercamiento pretende explicar el quiebre que plantea el autor al defender una doctrina cristiana preocupada no sólo con el plano espiritual sino con el social. Su propuesta sobre un nuevo pacto social o “gremio cristiano”, donde el africano debía permanecer libre y restituido económicamente, rige la discusión sobre el lugar indispensable del misionero en la transformación ideológica del *nomos colonial*.

Para finalizar, estas páginas sólo intentan abrir un espacio para la reflexión en torno a las estrategias discursivas empleadas por la voz de la disidencia en el ámbito colonial. El énfasis en el discurso jurídico de fray Francisco de Jaca sirve de pretexto para ahondar en una compleja propuesta intelectual que interrumpe una violenta tradición cultural. La defensa de los derechos humanos y la refutación del orden discriminatorio plasmadas en la obra del capuchino tienen poco paralelo. Su escritura colmada de apropiaciones, traslados y mezclas de sentidos nos invita a repensar desde el siglo XVII temas tan contemporáneos como la justicia y la equidad social. Por eso, la única pretensión de este proyecto ha sido destacar la singularidad de una obra que reconfigura “el derecho a tener derechos”, desde la coyuntura política del Caribe colonial.

Capítulo 1. (Re)creación del “nomos colonial”: conceptualizaciones de la condición jurídica indiana

*Decid, ¿con qué derecho, y con qué justicia
tenéis en tan cruel y horrible servidumbre
aquestos indios?*
Fray Antón de Montesinos⁶

El “problema del indio” y el *nomos colonial*

El problema jurídico que plantea la expansión española en América tuvo como primer dilema la condición de los habitantes nativos frente a sus conquistadores. Un nuevo espacio discursivo era necesario para determinar, establecer y negociar el poder de la monarquía española sobre las tierras recién intervenidas y sobre sus pobladores originales. Las discusiones tomaron esencialmente un enfoque hacia el campo jurídico, y como ya es sabido, “law and legal institutions served the crown’s needs of conquest and colonization” (Mirow 11). En el caso de los retos que planteaba la dominación del poderío español sobre las culturas amerindias fue clave el desarrollo de un sistema normativo, centrado en el valor de los presupuestos jurídicos.

El pensamiento jurídico o legal de la época establecía no sólo las nacientes normas sociales, sino que también servía como centro de interpretación de los eventos y la política trasatlántica. Por ello, resulta interesante repensar el momento desde las especificidades de un *nomos*, en tanto “universo normativo” como es definido por

⁶ *Sermón de Adviento*. Bartolomé de Las Casas ofrece en su *Historia de las Indias* la narración sobre el primer sermón de Fray Antonio Montesinos, predicado en Santo Domingo el tercer domingo de Adviento en el año 1511 (*Historia*, lib.3, cap.4; vol.2, pp.441-442).

Robert Cover⁷. Es decir, desde el espacio simbólico desde el cual un complejo y variado material (reglas y principios de justicia, pero también otras narraciones) “establece paradigmas de consagración, resignación, contradicción y resistencia” (Cover 18). En el escenario colonial, esta propuesta del *nomos* nos permite dar cuenta del espacio significativo que inaugura y da sentido a la realidad americana. Un *nomos* particularmente *colonial* supone la consideración tanto de los preceptos que legitimaron la empresa expansionista española como de los discursos que pusieron a prueba la validez de los mismos.

Este *nomos colonial*, como universo generador de prácticas simbólicas, se entiende en términos teóricos como el espacio discursivo responsable de delinear tanto los límites de lo bueno, como de lo malo, lo legal y lo ilegal, lo válido y lo inválido (Cover 15). En realidad, el concepto de *nomos* tiene su procedencia en los estoicos, quienes tratando de definir la génesis del derecho, decidieron introducir una “razón universal divina” que denominaron con dicho nombre (Strosetzki 164). Al introducir el concepto del *nomos* intentaban generar un balance entre los distintos tipos de leyes que dominaban el mundo social. Para ellos, el *nomos* representaba la coexistencia de la *lex aeterna*, la *lex naturalis* y la *lex humana* (Strosetzki 164). De esta forma, en su *nomos* se planteó una separación de las categorías del derecho, en donde el establecimiento de las leyes delimitadas por la legislación humana generó un nuevo reto para la razón.

⁷ Robert Cover (1943-1986) era Chancellor Kent Professor of Law and Legal Studies en Yale. Es reconocido como uno de los máximos exponentes de la corriente teórica moderna conocida en inglés como: “critical legal studies”. Este movimiento teórico analiza las interconexiones entre el derecho y otras disciplinas como la economía, la política, la filosofía y la literatura.

Ahora bien, el *nomos*, como categoría en la teoría del derecho moderno, representa un espacio productivo que se erige en la tensión de intentar construir/destruir una realidad jurídica, a través de una visión del futuro o de una interpretación del presente. Dada la posibilidad que otorga el término de pensar no sólo en la forma en que se emite el *corpus juris* del derecho, sino también su conexión con la práctica y la interpretación del mismo por medio de diversos actores sociales o narrativas es que adopto el concepto. El término *nomos* permite pensar en un universo normativo y en el modo que éste se produce –relacionando el mundo de la creación y administración del derecho con las prácticas sociales que lo circundan. En este caso, es un punto de partida idóneo para pensar el problema político, jurídico y simbólico que representó para los españoles el definir la condición jurídica del indio. Por un lado, el *nomos colonial* nos confronta con el “problema del indio”, es decir, en términos epistemológicos, con la necesidad de su clasificación en el emergente conjunto social americano, pero también con el problema de la interpretación hermenéutica o jurídica que le da sentido a ese acto significativo.

El “problema del indio” en tanto a categoría conflictiva es utilizada aquí para sugerir el conflicto que tuvieron los colonizadores al configurar la condición de sus sujetos marginados. El término es ampliamente utilizado en los estudios coloniales y en el siglo XIX, pero el punto de partida para esta reflexión es el libro *Solórzano y la Política Indiana* de Javier Malagón y José M. Ots Capdequí. Según el texto, “la condición jurídica, social y económica de los indios [...] es lo que pudiéramos llamar *el problema del indio* (49). Sin embargo, teniendo en cuenta el eurocentrismo que produce dicha interpretación, a lo largo de este capítulo se reconsidera el proceso de

interpretación jurídica por medio del cual los aborígenes dejaron de ser culturas diversas para ser convertidos en un grupo homogéneo llamado “indio”. Al mismo tiempo, la médula de este capítulo persigue analizar cómo el proceso llevado a cabo por los españoles de pensar a esos indios de la zona del Caribe hispano en el *nomos colonial* significa una disyuntiva interpretativa tanto en términos económicos, políticos como simbólicos.

Bajo esta mirada, se ha de tener en cuenta que dentro de un *nomos* “el universo normativo se mantiene firme por la fuerza de compromisos interpretativos” (Cover 20), y, por ello, es necesario examinar cómo, en la conquista y colonización, se construyeron las relaciones entre el mundo normativo español y el mundo material americano, privilegiando ciertas convenciones que resultarían centrales en la realidad social. Si bien en mi discusión hay instancias en las que el *nomos colonial* podría ser sinónimo del derecho indiano⁸, puesto que el *nomos* siempre supone tomar en cuenta lo que está en el centro del derecho (leyes, ordenamientos, cédulas, etc.), es decisivo también considerar las narrativas que aparecen más allá de los límites del *corpus* oficial. Por eso, el derecho indiano oficial ha de ser sólo un elemento en la diversa composición del *nomos*. La propuesta del *nomos colonial* proviene de la necesidad crítica de indagar en la relación entre la producción de un discurso legal (*corpus juris* y otras narrativas) generado por distintos sujetos coloniales y el sentido que esto deviene en la constitución del mundo social americano.

Para lograr este análisis, el recorrido se hace a partir de determinados discursos legales que se dedicaron a crear un *corpus* en donde se buscó dar sentido al

⁸ Entiéndase derecho indiano como “el Derecho que rigió a América mientras formó parte de la Monarquía española” (*Estudios*, García Gallo 11).

dilema de la condición del indio dentro del imaginario colonial. Estos textos, cuyas bases retóricas, filosóficas y políticas pueden ser diferentes, operan dentro del *nomos colonial* para simbólicamente otorgar un significado jurídico al amerindio. Se trata entonces de pensar que los preceptos legales, junto a las narraciones son los encargados de erigir y otras veces de cuestionar los intereses, en muchas instancias contradictorios, de la expansión colonizadora y evangelizadora. Como menciona Cover en una de sus proposiciones más importantes: “ningún conjunto de instituciones o preceptos legales existe sin narraciones que lo sitúen y le den significado” (16). Por eso, teniendo en cuenta que las narraciones o las prácticas discursivas funcionan como material indispensable en el variado y complejo mundo del *nomos*, se cuestionan cuáles fueron los compromisos sociales y las convenciones que crearon la condición jurídica del amerindio, en el período específico que antecede la escritura de Francisco José de Jaca en el siglo XVII.

El “problema del indio” caribeño en el *nomos colonial*

Desde comienzos de la empresa imperialista española, la tradición jurídica que se forjaba dentro del *nomos colonial* se inclinaba, como afirma Silvio Zavala en *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (1935), a “una excesiva afirmación de los valores del invasor y poco o ningún respeto a los derechos de los invadidos” (16). Desde el siglo XVI, los españoles “afirmaron la calidad humana de los indios, y sus derechos, a pesar de su condición de gentiles” (Zavala 16).⁹ Además, desde la llegada de Cristóbal Colón, la reina Isabel la Católica había reconocido a los

⁹ Es preciso señalar que, en la época, la categoría de “gentiles” significaba según Sebastián de Covarrubias: “Los idólatras que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios, y adoraron falsos dioses y de allí gentilidad el paganismo” (636).

primeros amerindios como “vasallos suyos” (Pena González, *Un documento* 704), con lo cual, en principio, se suponía que gozarían de libertad justa por ser servidores de un reino católico, y por consiguiente, no podían ser sometidos a la servidumbre.¹⁰ Estos dos hechos, plantearon en términos legales y filosóficos un reto para el imperio español, puesto que se ponía en tela de juicio cuáles eran los títulos válidos para proseguir con la conquista y la colonización si los habitantes originales del territorio, reconocidos como súbditos de un reino cristiano, teóricamente debían poseer derechos.

En este punto, el poder al centro del *nomos colonial* encuentra en la rama del derecho la fuente de significado desde la cual asentar su discurso para aclarar el horizonte incierto y maleable de la colonización. El derecho en cualquier *nomos*, es entre otras cosas, una: “fuente de significado que permite someter, alegrar, luchar, corromper, hacer burla, deshonorar, humillar o dignificar” (Cover 21). En el *nomos colonial*, el uso del derecho como arma y estrategia discursiva de los autores españoles posibilita las transformaciones necesarias para buscarle una lógica a la empresa imperialista. Por ello, en este caso, “el derecho puede ser concebido como un sistema en tensión o como un puente que une un concepto de la realidad con una alternativa imaginada” (Cover 23). Ante la necesidad histórica de resolver la autonomía radical de España en las nuevas tierras, la práctica jurídica se usa para generar soluciones. El derecho es, entonces, dentro de la lógica moderna de este

¹⁰ Desde principios fue un reto armonizar la libertad de los indios con el objetivo colonizador. Ejemplo de ello es la postura misma de la reina Isabel, quien, para algunos, con su política indigenista “inclinó la balanza por el triunfo de la *libertad humana*” (Rumeu de Armas 1). Por otro lado, como se presenta en una cédula enviada en 1503 a su Consejo, la reina Isabel, en el caso de los “indios caníbales” también ordenó la coartación de la libertad si objetaban la evangelización. Sobre la decisión de hacerlos cautivos y de venderlos la Reina concluye: “porque trayéndoles de estas partes e sirviéndose dellos los cristianos, podrán ser más ligeramente advertidos e ynstruidos a Nuestra Sacta Fé Católica” (Domínguez Nafría y Pérez Fernández 27).

trabajo, primeramente pero no de manera exclusiva, una vía a través de la cual examinar cómo el lenguaje de los españoles ejerció una influencia sobre la realidad social y sobre los sujetos coloniales para intentar enlazar la tradición ideológica del imperio con la realidad encontrada en América.

Es importante recalcar que el *nomos colonial* se inaugura, por una parte, debido a la insistencia del imperio en privilegiar las prácticas judiciales. Por otro lado, porque para los pensadores del siglo XVI, generar el pensamiento político implicaba asentarse dentro de las bases del derecho para poder desarrollar los nuevos modos de habitar el Nuevo Mundo. Es así como, en ese acto fundacional de otorgarle “derechos” a los amerindios que ocurrió desde principios de la conquista, también nació la dificultad de definir los límites o alcances de los mismos. Según Rolena Adorno, esta discusión sobre “el derecho que tenía la corona española para conquistar a los naturales americanos y, en particular, la controversia sobre cómo gobernarlos” (*De Guancane* 19) se convierte en la médula central de lo que ella denomina como las “polémicas de la posesión” (*The Polemics* 4), o sea, del controvertible e interminable tema del dominio español.¹¹ Dentro de este escenario, la conceptualización del indio como sujeto de derechos, si bien emanaba de la tradición jurídica del imperio, tenía una naturaleza completamente distinta a todo lo que ya era conocido para los españoles en términos históricos, y también legales. ¿Cómo se debían tratar?, ¿Cuáles eran sus “derechos”?, ¿Cuál era la relación de la civilización cristiana y europea con los “pueblos bárbaros” de las Indias occidentales?, son algunas de las preguntas que se debatieron ampliamente en la época, y que formaron la base del *nomos*.

¹¹ “My central argument is that the incandescent core of the Spanish American literary tradition is constituted by the writings that debated the right of Spanish conquest in the Americas and the treatment of their native inhabitants” (Adorno, *The Polemics* 4)

Por otra parte, en la elaboración de este universo normativo en donde se decidiría el lugar del amerindio en la jerarquía de la sociedad colonial caribeña, el derecho como vía del proceso significativo estaba muy bien definido en el imaginario de la época. Dentro de la lógica que operaba en la España del momento, el derecho como disciplina se ejercía mayormente desde el marco de la tradición tomista en la cual existía una jerarquía y un orden legal. Como explica Hamilton:

the eternal law, governing all things; the natural law, written in men's minds, through which they participate in the eternal law and distinguish good from evil; the positive divine or revealed law (Scripture) supplementing the natural; and positive human (civil and canon). (5)

A pesar de que las discusiones relacionadas al carácter jurídico del amerindio, al igual que la mayoría de las reflexiones morales y políticas, estaban influenciadas por este marco referencial, los planteamientos de los grandes teólogos y polemistas españoles del siglo XVI desarrollaron ampliamente la elaboración del derecho positivo.

Esta forma de reconocer el derecho permitió que autores como Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda o Bartolomé de las Casas, con puntos de vista diferentes en torno a la condición jurídica del indio, trataran el asunto desde una perspectiva común que veía las leyes emanar de las discusiones de los letrados y no exclusivamente del poder de la Corona. Al respecto, podemos recordar que Francisco de Vitoria, por ejemplo, afirmaba la necesidad de que antes de promulgar las leyes se

consultara con los “entendidos” (56).¹² Dentro de esta visión que toma en cuenta la palabra divina como modelo referencial, pero que se desarrolla a partir del ejercicio de la razón humana, las leyes del derecho positivo tenían como propósito “not merely to keep order or to foster prosperity, but to adhere to justice in detail in the same way as the natural law adhered to justice in broad outlines” (Hamilton 29). Es precisamente en la búsqueda de esa “justicia”, concepto de carácter vacilante que supone dar a cada sujeto social lo que le pertenece, en donde los compromisos significativos de los autores del siglo XVI crearon una disyuntiva legal que constituye uno de los problemas que alimentan el *nomos*. Esta pugna se distingue por la tensión generada en la circulación de evidencias a favor del sometimiento jurídico y político del amerindio, y en las sentencias en contra del mismo. Dentro del universo normativo colonial, los principios de la justicia como valor social estaban en proceso de construcción y dependían de los pactos desarrollados para distribuir los beneficios y las cargas que por las interpretaciones del derecho les serían adjudicadas a los distintos sujetos coloniales.

Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: voces que articulan las voluntades del *nomos*

Al analizar la situación particular de la condición jurídica del amerindio, el profesor salmantino Francisco de Vitoria, estableció en su *Relección primera sobre los indios* (1539) que: “los indios bárbaros eran, antes de la llegada de los españoles, verdaderos dueños pública y privadamente” (55). En su larga y exhaustiva disquisición sobre el tema, Vitoria muestra lo ambiguo que podía llegar a ser el

¹² Según Vitoria, “En materia dudosa hay obligación de consultar a aquellos a quienes corresponde dictaminar sobre el caso; de lo contrario no puede haber seguridad de conciencia, ya sea que haya duda en una materia de suyo lícita, o bien ilícita” (58).

pensamiento de la época con respecto a la situación de los indígenas. Por un lado, Vitoria reconoce su derecho al dominio y a la propiedad de sus tierras, a pesar de que consideraba que ellos eran bárbaros nacidos en pecado. Pero, por otro lado, el teólogo establece ciertos títulos que otorgaban a los españoles el derecho a dominar a los nativos. Entre ellos, Vitoria llega a sugerir que el caso de que los amerindios refutaran la conversión o mataran a los misioneros era causa suficiente para la guerra contra ellos (Muldoon, *Popes* 148). También, a partir de su interpretación de Aristóteles, formula la incapacidad que tenían los indios para autogobernarse (Adorno, *De Guancane* 32).

Como señala Zavala, en el intento de Vitoria por resolver la controversia en torno a la condición jurídica del amerindio, éste no duda en cuestionar los estatutos básicos del evento expansionista. Es así como declara que:

El Emperador no es señor de todo el orbe; el Papa no es señor civil o temporal del Universo, hablando de dominio y potestad en sentido propio; el Papa no tiene poder temporal alguno sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles; a los bárbaros que no quieren reconocer dominio alguno del Papa no se les puede por eso hacer la guerra ni ocupar sus bienes; aun cuando los bárbaros no quisiesen recibir en seguida la fe con sólo habérsela los españoles anunciado y propuesto, no podrían por esta razón [los españoles] hacerles guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra, y si los bárbaros no la abrazan, no es lícito perseguirlos y despojarlos de sus bienes; los príncipes cristianos no pueden, ni por autoridad del Papa, reprimir a

los bárbaros por pecados contra la ley natural, ni por causa de ellos castigarlos. (19)

Esta discusión sobre los límites de los poderes europeos en cuestión del dominio americano representó el mayor reto político y moral que enfrentaba la España renacentista. Para Vitoria, “there were no grounds for justifying the Christian conquest of the Americas on the basis of universal imperial jurisdiction” (Muldoon, *Popes* 146). Por eso, su planteamiento ejemplifica una significativa etapa en el desarrollo de la controversia “sobre los derechos regios y papales para someter a las gentes del Nuevo Mundo” (Adorno, *De Guancane* 19). ¿Cómo se justificaba la “conquista” en un territorio que estaba habitado por sus dueños en derecho? Por su parte, en lo que respecta a la condición jurídica de los amerindios, la visión de Vitoria, al igual que la de Sepúlveda, como se discutirá más adelante, estaba anclada en la limitación de que éstos “no formaban una *polis* auténtica” (Adorno, *De Guancane* 45).

La jurisdicción del reino español en América necesitaba de nuevas condiciones políticas, sociales y religiosas para poder resolver el “problema del indio”. Este sujeto nativo americano ya era reconocido teóricamente como hombre con derechos, pero desde la praxis colonial española se le limitaba su capacidad de gobernar las tierras americanas. El debate jurídico se impulsa, entonces, como intento de conciliar dicha contradicción y las proposiciones al respecto son innumerables. Al restringirse el sentido universal del poder del Papa y, por consiguiente, de la Corona, los teólogos, filósofos y juristas españoles recurrieron con mayor ahínco al desarrollo del pensamiento jurídico. Es a partir de la reelaboración e

interpretación de los conceptos del derecho natural, canónico y de gentes, al igual que de las doctrinas filosóficas antiguas, especialmente de las aristotélicas, que intentan encontrar validez a los títulos de dominación.¹³

El desarrollo del universo normativo siguió su curso con el objetivo de dictar ordenamientos que proveyeran los esquemas necesarios para gobernar el Nuevo Mundo. Según plantea Zavala, una de las soluciones principales para el avance español en América advino de la importancia de extender el evangelio, “aunque hubo algunas discrepancias en cuanto al modo de derivar la jurisdicción política española de la jurisdicción espiritual” (23). Las bulas alejandrinas de 1493 imponían la evangelización de las tierras americanas en el contexto histórico político, y por ende, los pensadores de la época concentraron sus teorías en relacionar esta realidad con el reto de incorporar a los naturales americanos dentro de este modelo expansionista. Como ya se ha visto en Vitoria, la cuestión sobre la naturaleza del indígena no era debatible, puesto que éste era considerado un hombre con cierta condición jurídica. Igualmente, existía consenso en que el amerindio tenía la necesidad de lograr su salvación a través de la fe cristiana. Dado que no se cuestionaba su humanidad, además de ser “vasallos” de Castilla, en 1537, la bula *Sublimis Deus* de Paulo III reafirmaba la plena capacidad de los indios para recibir todos los sacramentos (García-Gallo, “La condición” 283). Así, el asunto del avance español se abordó por

¹³ James Muldoon en *Popes, Lawyers and Infidels* propone que las discusiones sobre la legitimidad de la colonización americana son una extensión de las teorías elaboradas por los canonistas medievales preocupados con los derechos del Papa sobre los territorios paganos. De igual modo, discute en el último capítulo de su libro cómo el *Requerimiento* elaborado en 1512 por Palacios Rubios, al igual que el pensamiento sobre el *dominium* desarrollado por Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria son fundamentales en el proceso de búsqueda de una autorización para la expansión española. Por su parte, Rolena Adorno en *The Polemics of Possession* y en *De Guancane a Macondo* retoma la cuestión del derecho al dominio en las Indias y pone en evidencia las consecuencias prácticas de dichos debates teóricos.

el lado de la fe y acarrió consigo una propuesta viable, desde la perspectiva europea, para la disolución del problema político de la sujeción indiana.

La propagación del cristianismo implicaba teóricamente un reconocimiento de la personalidad jurídica de los amerindios, pero en la práctica de este modelo se arraigaban los valores que restringían el ejercicio de la misma. Dentro de este proceso de revisión conceptual sobre el lugar del habitante nativo se elaboraba en el imaginario cultural una interpretación de su cualidad de hombres “bárbaros” y “gentiles.” Este gesto interpretativo representa un modo coercitivo que anulaba la autodeterminación del indígena. Asimismo, cuestionaba su posibilidad de vida social, lo cual según los estándares de la época, debía apuntar a una *polis* en donde reinara la razón.

De este modo, el problema del dominio se asentó cada vez más en la necesidad de la propagación de la verdadera fe y, también, en la inferioridad social de los indígenas para consolidarse en términos legales. La noción de una inferioridad natural de parte de los aborígenes dio a los españoles el argumento necesario no sólo para someterlos irremediabilmente a su fe, sino para establecer, al mismo tiempo, un nuevo orden social jerarquizado en donde quedaron definitivamente instauradas las instituciones españolas en las tierras americanas. Según Adorno, “cuando se exageraba la incapacidad del indio, podía ser, [...] con fines de explotación económica (la defensa de los intereses de la Corona o de los encomenderos) o para justificar el paternalismo del sistema misionero” (*De Guancane* 20). En fin, ésta conceptualización del indio aparece como respuesta a un conjunto de circunstancias,

fueran reales o meramente aseveradas, con el propósito de sustentar la ideología del imperio español.

Ahora bien, dado que el *nomos* se caracteriza por la multiplicidad de compromisos interpretativos que le dan valor, más allá de los generados por el aparato institucional, el proceso creador de la interpretación jurídica es sumamente productivo. El *nomos colonial* como una manifestación del “discurso colonial”¹⁴ permite a los lectores modernos reevaluar las narrativas oficiales y alternativas que se produjeron en torno a la condición jurídica del indígena y en torno a su valor en la nueva sociedad. En este sentido, el “problema del indio” tuvo visiones radicalmente diferentes en las propuestas de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. La famosa Junta de Valladolid (1550-1551) ofrece una paradigmática ilustración de cómo la interpretación de los preceptos aristotélicos a favor de la servidumbre natural de Sepúlveda chocaron con los argumentos de la teoría legal elaborados por Las Casas para delimitar una nueva etapa sobre “el problema del indio”. A la misma vez, el debate representa, en el desarrollo del *nomos* mismo, otra instancia fundacional en donde el cuestionamiento de la legalidad de la sujeción del amerindio opera estrictamente desde el confín jurídico, esta vez, desde el tribunal y bajo la mirada de catorce jueces nombrados por el Consejo de Indias.

¹⁴ A pesar de las múltiples conceptualizaciones y discusiones en torno al término de “discurso colonial”, en esta instancia se refiere a “the variety of textual forms in which the West produced and codified knowledge about non-metropolitan areas and cultures, especially those under colonial control” (Williams y Chrisman 5). Esta noción está ligada a la propuesta de Foucault sobre el “discurso” y también con la publicación de *Orientalism* realizada por Edward Said en 1978. Sin embargo, anterior a Said, como recuerda Walter Mignolo, la expresión de discurso colonial había sido definida por Peter Hulme para referirse a: “all kinds of discursive production related to and produced in colonial situations” (7). Más adelante en esta tesis se vuelve a utilizar el concepto, pero como se verá el mismo cobra un nuevo significado.

El debate convocado por Carlos V tenía como propósito discutir la justificación jurídica de la guerra que se estaba llevando a cabo contra los habitantes originales de las Indias. La cuestión de derecho a la cual fueron llamados a responder tanto Sepúlveda como Las Casas era muy puntual: “¿Es justa, en sí, la guerra contra los Indios, como medio para atraerlos a la verdadera Religión?” (Losada 14). Si bien ambos contendientes “eran partidarios de la *obligatoriedad* de la predicación del Cristianismo en Indias, así como del paso de estas regiones a la jurisdicción de los Reyes de España” (Losada 12), sus respuestas sobre el carácter del dominio español y sobre el modo de propagar la fe representaron posiciones totalmente divergentes, tanto en el plano conceptual como en el puramente existencial.

Para Sepúlveda no había razón alguna que pudiera anular el derecho del dominio español sobre los amerindios ya que, entre otras razones, “the Indians had no real capacity for political life” (Hanke 54). Por ello, estaba justificado el uso de la fuerza para su incorporación al imperio. Por el contrario, “Las Casas defendió la ética de la captación pacífica” (Adorno, *De Guancane* 40), y aunque afirmó “el derecho de los [...] Reyes españoles a gobernar aquel mundo” (Las Casas, *Apología* 491), también abogó por el derecho a conservar el poder político del amerindio.¹⁵ Así, la controversia de Valladolid representó una reflexión jurídico-política que sintetizó más de medio siglo de disputas en torno al hombre americano, y que develó los prejuicios interpretativos del *nomos colonial*. Pero, también implicó el advenimiento de una voluntad humanista en dicho universo jurídico.

¹⁵ Según las Casas expone en su *Apología*, “un príncipe infiel no debe ser destronado ni debe ser despojado de su reino en virtud del principio de la libertad de la fe católica” (613).

En el desarrollo del *nomos*, el poder destructivo y constructivo que tuvo la interpretación de Sepúlveda y Las Casas respectivamente sobre los indios sería de suma importancia debido a que marcaría un nuevo lenguaje en la conquista de América. Los problemas planteados por la expansión europea sobre el resto del mundo occidental tomaron una nueva conciencia al debatirse aspectos fundamentales como la intervención/no intervención, la determinación/autodeterminación, justicia/injusticia, etc. Es decir, la controversia de Valladolid más allá de responder a la pregunta inicial de Carlos V evidenció en los argumentos desarrollados, la multiplicidad de valores y significados que se disputaban en el mundo normativo de la colonización. El mismo Las Casas, quien era reconocido por sus contemporáneos como “licenciado en leyes” (Adorno, *The Polemics* 70) reflexiona en torno al ejercicio del derecho en cuanto a cuerpo interpretativo que da coherencia a la realidad americana y afirma en su *Apología*¹⁶ lo siguiente:

En la regla final de las <<reglas del derecho>> se dice que todo aquel que se atiene solamente a las palabras de la ley, sin tener en cuenta la intención de ésta, viola la ley. [...] Y no debemos prestar más atención a las palabras que a la voluntad de quien las pronuncia de acuerdo con el <<Codex>>, Graciano, y el Digesto. (*Apología* 661)

De este modo, su postura sobre la relación jurídica entre españoles y amerindios, hace visible la tensión que implica el proceso de creación e interpretación de las leyes, al subrayar que los significados dependen de la voluntad de quien las produce.

En este punto, es conveniente recordar que “un *nomos*, en tanto mundo de derecho, supone la aplicación de la voluntad humana tanto a un estado de cosas

¹⁶ Su obra *Apología* es el compendio de la tesis defendida por las Casas ante la Junta de Valladolid.

existentes, como a nuestras visiones de futuros alternativos (Cover 23)”. Por ello, el debate de Valladolid es una instancia discursiva que ejemplifica cómo los propósitos y valores que impulsan cada respuesta edifican una dimensión jurídica desde la cual se prescribe un futuro basado en ciertos compromisos interpretativos (reales o imaginados) que ensayan cómo debería ser la relación con el mundo americano. Mientras que Sepúlveda se enfoca en la justificación de superioridad de los españoles sobre los habitantes nativos, “la clave del argumento de Las Casas [...] es el tratamiento de los indios” (Adorno, *Guancane* 26).

En el caso de Sepúlveda, éste dedica su obra *De las justas causas de la guerra contra los indios*¹⁷ a defender su tesis sobre lo que para él representaba la justicia; es decir hacer uso de la fuerza contra los amerindios y postular la servidumbre natural que los caracterizaba. El planteamiento principal era afirmar “un solo principio y dogma natural: el imperio y el dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio” (Adorno, *Los debates* 56). Para Sepúlveda, la superioridad del hombre-europeo se establecía desde los postulados aristotélicos y, por medio de la interpretación universal del derecho natural quedaba instituida como valor operativo sobre el hombre-americano. Según él, “todo lo que se hace por derecho ó ley natural, se puede hacer también por derecho divino y ley evangélica” (59). Con este argumento, enfoca las bases de su teoría desde el punto de vista de los principios religiosos cristianos, al mismo tiempo que sus preceptos permanecían avalados y sostenidos por la vía jurídica. No obstante, esta

¹⁷ Esta obra de Sepúlveda se conoce también como *Demócrates Segundo* y fue escrita alrededor de 1545, pero su publicación fue vetada por las Universidades de Salamanca y Alcalá. La *Apología* de ésta obra fue escrita en latín y publicada en Roma en 1550 y de la misma es que provienen las ediciones en español.

propuesta supondría una “contradicción aristotélico-cristiana” (García-Pelayo 24) que luego sería refutada por Las Casas.

Para Sepúlveda, la subordinación de los amerindios se interpreta como una consecuencia natural e ineludible. Lo que le da las bases para justificar cuatro causas de guerra contra ellos: “la servidumbre natural de los indios; la obligación de desterrar los crímenes nefandos de sacrificios humanos y de antropofagia; la obligación de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos monstruosos y el abrir el camino para la predicación del Evangelio” (Losada, *Obras completas* 19). Bajo esta lógica, la condición jurídica del indio se basaba en que éste era un bárbaro sobre quien el más poderoso, en este caso el español, debía imperar. Según él, esta aseveración se verifica entre unos y otros hombres; “habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos” (85). Si bien como discute Adorno, Sepúlveda no consideraba “la barbarie de los indios como innata sino como producto de la costumbre” (*De Guancane* 29), el teólogo tiene como objetivo insistir en su limitación política.

Esta posición paternalista de Sepúlveda propone la servidumbre natural como modelo de dominio, aunque él mismo la diferencia de la condición de esclavitud, a la que según Las Casas estaban sometidos los amerindios.¹⁸ Para Sepúlveda, la esclavitud era el castigo para quienes luchaban una guerra justa con el reino cristiano, y éste no era el caso de los nativos. Al respecto, el salmantino sostiene que:

¹⁸ En su *Apología*, las Casas advierte: “Fue éste un tal Ginés de Sepúlveda Cronista real, quien escribió un opúsculo [...] defendiendo las guerras y expediciones militares pasadas y futuras de los españoles contra los indios y aprobando la esclavitud” (53). Esto último indica la manipulación por parte de Las Casas de las ideas de Sepúlveda.

Por consiguiente, la justa guerra es causa de justa esclavitud, la cual, contraída por el derecho de gentes, lleva consigo la pérdida de la libertad y de los bienes. Pero por lo que toca á estos bárbaros, hay que hacer distinción entre aquellos que resistieron con las armas a los españoles y fueron vencidos por ellos, y aquellos otros que por prudencia ó por temor se entregaron á merced y potestad de los cristianos. Así como de la fortuna y libertad de aquéllos puede decidir á su arbitrio el vencedor, así el reducir a los otros á servidumbre y despojarlos de sus bienes, me parece acción injusta, por no decir impía y nefanda. Solamente es lícito tenerlos como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición. (167)

En consecuencia, su propuesta sugiere la entrega de los propios amerindios a manos del poder español, y su condición jurídica queda definida a partir de su incorporación pasiva al nuevo orden. Si bien Sepúlveda defiende la tesis de los *siervos a natura* (Adorno, *De Guancane* 39) en cuanto a la necesidad del tutelaje español en el campo político, también intenta elaborar una línea para distanciar sus postulados de una posible justificación a la legalidad esclavista. Sepúlveda pretende conciliar los nudos dentro de sus formulaciones colocando, finalmente, al aborigen en el lugar de los “estipendiarios y tributarios”. Con esta idea, apoya la práctica de las encomiendas y de los repartimientos e insinúa que dichos procesos se diferenciaban de la esclavitud.

Sepúlveda busca mantener la coherencia dentro de su discurso afirmando que “nada hay más contrario á la justicia distributiva que dar iguales derechos á cosas desiguales” (171). Así, deja claro que dentro del futuro imaginado, se perpetúa el

modelo institucional que prescribe una degradación de la categoría jurídica de los amerindios, donde éstos quedaban subyugados a un dominio natural y paternal en el cual eran “bárbaros tratados como servidores [del imperio español], pero de condición libres” (Sepúlveda 173). Ciertamente, en este modelo que formula el teólogo la servidumbre se entiende como una condición servil, pero en la que el sujeto retiene ciertos privilegios anulados por la esclavitud. Su interpretación en torno al tipo de institución que representaban las encomiendas (servidumbre vs. esclavitud) sería una de las mayores discrepancias con su oponente.

Por su parte, en su declaración ante la Junta, Las Casas refuta los cuatro argumentos con los que Sepúlveda defendía la guerra, y además dismantela el tema de la barbarie americana. En su reflexión sobre el esquema de la teoría política aristotélica empleada por su contendedor, el dominico sevillano concluyó que una “situación de degeneración total, de barbarie estaría, en principio, en total contradicción con la naturaleza” (Camargo 76). Según Las Casas, “si creyéramos que tan inmensa multitud de hombres era bárbara [...] se reduciría considerablemente la perfección de todo el universo, algo que resulta inaceptable e impensable para todo cristiano” (*Apología* 95). Al transportar el tema de la perfección/imperfección de una base filosófica aristotélica a una interpretación teológica, el dominico se opone al argumento sobre la legitimidad de hacer guerra a los bárbaros. Esto último, luego de haber desarrollado una extensa y compleja disquisición en la que expande la clasificación de bárbaros a cuatro tipos, mientras que la de Sepúlveda se limitaba a una sola clase. En la *Apología*, los indios sólo pueden entenderse como bárbaros si

ello se refiere a que “carecen de idioma literario o escrito [...] y a que no conocen el evangelio cristiano” (Adorno, *De Guancane* 42).

Su desacuerdo con Sepúlveda es aún más evidente cuando expresa que los pueblos americanos “son hermanos nuestros” (*Apología* 99). Con ello, Las Casas supera el argumento de la relación jerárquica y se inclina hacia una reconfiguración de la intervención española en las tierras americanas. Según su propuesta, la dominación del amerindio sería posible únicamente a través de medios pacíficos y con el fin de lograr su evangelización. Su proceso de revisión conceptual apuesta a una forma *humana* de concebir al otro que hasta el momento se le había negado al amerindio¹⁹. Las Casas expuso en su *Historia de las Indias* escrita entre 1527 a 1561 que los indios americanos:

son naciones humanas, razonables, dóciles, conversables con otros hombres, reducibles a toda ley de razón y convertibles á nuestra santa fe católica, si se les propone por el modo que la razón natural dicta y enseña que debe ser propuesta y persuadida, á los principios, cualquiera cosa nueva, difícil a los hombres racionales, los cuales naturalmente son aptos y naturalmente nacidos para ser atraídos á la virtud por bien, por blandura y mansedumbre y desta propiedad humana y universal ninguna nación del mundo excluyó la divina Providencia, por bárbaros, brutos, y agrestes y corruptos en costumbres que sean, con que sean hombres; y esto más copiosa é irrefragablemente pareció arriba, por razones, y parecerá en el discurso

¹⁹ En este sentido, la forma *humana* se refiere al concepto *humanitas* en su valor renacentista. Como nos recuerda Rolena Adorno, *humanitas* en la época se refiere al “sentido de cortesía, bondad, mansedumbre, simpatía por los demás; en otras palabras el tipo ideal humano” (*Los debates* 53).

desta historia, por obras y por ejemplos tan patentes y tan sin número, que no se pueda dudar más dello, que dudar que todos los hombres descieran de Adán. (lib. 2, cap.177, vol. 5, pp. 471)

Aquí, la fusión del derecho natural (“los hombres racionales, los cuales naturalmente son aptos”) con la ley cristiana o derecho divino (“todos los hombres descien de Adán”) producida por Las Casas es crucial, porque aporta una visión innovadora sobre la relación de paridad entre el indio y el español en el *nomos colonial*.

El compromiso interpretativo que produce Las Casas pasa por las mismas bases de la autoridad de la Iglesia cristiana y del derecho que utilizó antes su contrincante. En su discurso, sin embargo, sirven para dismantelar la “contradicción aristotélico-cristiana” de división jerárquica que antes había tejido Sepúlveda. La disparidad a la que apunta el dominio español se esfuma cuando Las Casas propone, interpretando el derecho natural y el canónico, que todas las naciones están compuestas de “hombres” procedentes del mismo lugar. La equiparación de los españoles y los amerindios imposibilita una dominación violenta e insinúa la necesidad de una nueva relación entre “naciones”.

La discusión de las Casas se desarrolla como una propuesta para reencaminar la expansión española y “poner oportuno remedio” (Casas, *Apología* 51) a los males realizados hasta el momento contra los pueblos indígenas. A diferencia de la respuesta de Sepúlveda sobre el derecho español a asumir las armas para asegurar el poder político en América, el modelo que propone Las Casas es más complejo, puesto que defiende el derecho de los amerindios al dominio de sus propias tierras. Como señala Adorno citando a Kenneth Pennington, el principio básico empleado por Las

Casas para defender legalmente la soberanía indígena era un estatuto extraído de su amplio estudio del derecho canónico: “Quod omnes tangit debet ab ómnibus approbari”²⁰ (*The Polemics* 71).

De esta forma, Las Casas aboga por una relación jurídico-política en la cual el indio, si bien está puesto bajo “la autoridad universal de los Reyes de España” (*Apología* 51), “recuperase su primitiva libertad” (*Apología* 51). La adaptación de los conceptos del derecho canónico le sirve al dominico para elaborar una innovadora teoría jurídico-política, en la cual los españoles debían negociar los derechos con los amerindios. El régimen que imagina y prescribe Las Casas podría entenderse como “una especie de protectorado” (Losada, *Obras completas* 23). Bajo este modelo, el reto y la obligación de España sería conciliar una relación de poderes compartidos en la que los indios mantuvieran “el poder y jurisdicción” de “sus reyes y señores naturales” (*Apología* 51). Este pacto social propuesto por Las Casas, aunque sigue siendo colonizador, es también una visión altamente innovadora en la tradición española de la época. No hay duda de que Las Casas reinterpreta la jurisdicción del imperio español y manifiesta la voluntad de un poder constructivo dentro del *nomos colonial*.

Es interesante notar que si bien en el siglo XVI ya existían teólogos que habían sugerido el derecho al dominio por parte de los indios, Las Casas decide desplazar sus argumentos del campo de la teología al campo del derecho. Según sugiere Pennington, “las Casas used legal sources because they would carry more weight than the speculations of theologians” (155). Mientras que teólogos como Vitoria mantenían ambigüedades en cuanto al derecho de los naturales americanos de

²⁰ “Lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos.”

gobernar sus tierras, Las Casas legitima el poder de éstos por vías de las leyes canónicas. De la teoría legal en torno a la condición jurídica del amerindio que va esbozando Las Casas en su *Apología* y en el resto de su escritura, se desprende la necesidad de la puesta en marcha de nuevas interpretaciones jurídicas sobre la soberanía y las relaciones entre cristianos y no cristianos.²¹

La ruptura de Las Casas con respecto a la degradación de la categoría jurídica del indio propuesta por Sepúlveda es evidente. Sin embargo, su respuesta a la interrogante de Carlos V no deja de ser paradójica, puesto que si bien defiende una condición de libertad para los amerindios lo hace bajo el esquema de pacificación que supone una restricción de poder para éstos últimos. Pero, el pensamiento de Las Casas no es estático y luego del debate de 1551 el dominico llegaría a defender la soberanía total de los pueblos amerindios y a exigirle a España la restitución del poder político. Lo que sí queda claro en la contienda es que la voluntad humanista de Las Casas elabora una condición jurídica en la que el indio era un hombre libre, al cual España y sus instituciones no podía “reducir a esclavitud” (*Apología* 51).

Por su parte, el parecer de la Junta de Valladolid ante la controversia sería desconocido, al punto que, como señala Ramón-Jesús Queraltó Moreno, “todavía en 1557 se pidió a alguno de ellos [los jueces] su opinión sobre las dos sesiones” (90). Queraltó Moreno añade que “la política regia posterior se inspiró en la tesis de libertad y racionalidad de los indios de Las Casas ordenando además que se detuvieran de nuevo las conquistas” (90). Es preciso matizar que si bien la empresa imperialista no cesó, el cambio en cuanto a las conquistas, reconfiguró la taxonomía

²¹ Para una discusión a fondo sobre el manejo del derecho canónico en Las Casas, ver el libro de José Alejandro Cárdenas Bunsen.

del proceso. En este sentido, los reclamos de Las Casas sirvieron para que la Corona censurara el uso de la palabra “conquista” en su documentación oficial, puesto que se debía reemplazar con los términos “pacificación” o “asentamientos” (Rabasa 163). Así, el replanteo oficial de sus propios fundamentos ejemplifica uno de los efectos producidos por Las Casas en su intervención en la Junta de Valladolid. Sin embargo, su aporte de una visión alternativa en el *nomos* se caracteriza porque exige cambios aún más abarcadores en los compromisos interpretativos. Las Casas abre los caminos de la interpretación jurídica para que en los tiempos venideros fueran posibles nuevos modelos sociales.

Mundos legales y significados en pugna

Luego del debate de Valladolid, el cuerpo legislativo al centro del *nomos colonial* continúa con la pretensión de dar un significado social al vacío que representaba la conquista de las tierras americanas en términos jurídicos. El derecho es una fuerza constante desde donde las palabras que se generan ejercen una influencia sobre los amerindios. Como se ha señalado, las visiones que se plantean sobre su condición jurídica son heterogéneas; pero apuntan, mayormente, a la contradicción básica de tratar de conciliar su libertad con la necesidad de su sometimiento para sustentar económicamente la colonización. Por eso, el “problema del indio” en el siglo XVI se ancla en el ejercicio sistemático de una normativa de cambio acelerado que intenta con ahínco evitar el fracaso del gobierno español. El *nomos colonial* se sostiene así en las vacilaciones de las distintas visiones que componen el derecho indiano en torno a la categoría jurídica del amerindio, sin ninguna de ellas ser la respuesta definitiva al lugar que ocupaban los aborígenes dentro del nuevo sistema. La tensión de visiones

no resueltas conforma una particularidad discursiva que da sentido al *nomos* colonial y por tal, a las interpretaciones que de él emanan.

El “problema del indio” se define y redefine en las discontinuas interpretaciones legales que se producen en torno al mismo. Es decir, por un lado, se erige la visión humanista de Las Casas, que otorga al indígena el derecho a la libertad; por otro, la visión de Sepúlveda que le brinda a los amerindios la condición de siervos por naturaleza. Junto a estas miradas, al mismo tiempo coexiste la visión oficial de la Corona que los había hecho “vasallos libres”, pero que a la par legisla excepciones a la regla. La servidumbre llegó a prescribirse en distintos momentos. Por ejemplo, era legal en el caso de que existiera alguna de las siguientes premisas: “que fuesen indios caribes (1503), que [los indios] se hubiesen obtenido en *guerra justa* (1504), y finalmente que hubiesen sido <<rescatados>> a los propios aborígenes (1506)” (Mira Caballos 25). El carácter heterogéneo y en pugna opera como relación constitutiva e irresuelta de las visiones del *nomos colonial* mostrando así la particularidad significativa del modelo normativo colonial.

De esta forma, dentro de la visión oficialista que ocupaba parte del mundo figurativo del *nomos colonial* en el siglo XVI, la condición jurídica del amerindio quedó oscilando en el espacio oximorónico -siervo/libre- que representaba la interpretación de sus derechos. Bajo la mirada de los preceptos legales, ellos eran vasallos libres de la Corona de Castilla, pero al mismo tiempo quedaron “equiparados jurídicamente a los rústicos o menores del Viejo Derecho Castellano” (Quirós Vargas 103). La expedición de las leyes sirve para reformular la condición del amerindio como vasallo, de modo que quedara prescrita su diferencia con respecto a los demás

súbditos libres del rey. Al amerindio ser sistemáticamente reducido al lugar de los menores de edad, se instrumentalizaba el que un guardián o tutor determinara sus intereses.

Es posible notar que la legislación indiana se afianzó hacia el proteccionismo de los aborígenes, con lo que se pretendía el doble objetivo de “poner fin al maltrato y a la deficiente administración de las Indias” (Bernal 669). Esto representaba que, dentro del mundo normativo americano, los habitantes originales permanecerían sin la libertad de actuar por cuenta propia y sujetos a un sistema de encomiendas que, además de exponerlos al trabajo forzado, exigía que “el indígena solo podría tener acceso a las tierras en forma comunal” (Quirós Vargas 103). Al respecto, de esta práctica de tutelaje que privilegia cada vez más el corpus legal dentro del *nomos*, Beatriz Bernal afirma que: “todo derecho proteccionista es discriminador. Solo se ampara a aquellos a quienes se consideran inferiores” (669). Si se toma en cuenta que, en su mayor parte, la incorporación del indígena al sistema jurídico quedó vinculada con las disposiciones proteccionistas, es evidente cómo se sigue legitimando el poder español en desmedro de la libertad del amerindio.

Otro ejemplo significativo sobre éste asunto son Las *Leyes Nuevas* (1542) impulsadas ante las cortes españolas por las denuncias de Bartolomé de Las Casas contra el poder desmedido de los encomenderos. Este código concuerda con el sistema jurídico tutelar “*favor indiarum*” (Bernal 669), cuya carga significativa lejos de equiparar la condición del sujeto indiano a la del español, como pretendía Las Casas termina resguardando los intereses colonizadores. A pesar del destacado intento de Las Casas por frenar las injusticias de la dominación española, *Las Leyes*

Nuevas, cuyo propósito inicial era muy liberal, terminaron resguardando el discurso imperial en las colonias. En la segunda parte de las *Leyes Nuevas*, como menciona Bernard Lavallé, se estipulaba que:

a partir de ese momento, [a los amerindios] no se los podía someter a la esclavitud, ni siquiera en caso de rebelión, pues en el futuro todos debían ser <<bien tratados como personas libres y vasallos nuestros como lo son>>. No se podría emplear a los indios como trabajadores agrícolas contra su voluntad. Los que ya eran esclavos [...] debían ser liberados por las Audiencias reales. (147)

Así, *Las Leyes Nuevas* promulgadas en Barcelona, decretaron la supresión de la esclavitud indiana en las Antillas Mayores. Sin duda, esto representó un logro en la lucha de Las Casas contra la sujeción de los amerindios. Además, gracias a estas leyes, los indígenas de Cuba, La Española y Puerto Rico, “al menos los supervivientes-quadaban exentos de tributos y servicios personales, de modo que <<se les dejaba holgar, para que mejor puedan multiplicar y ser instruidos en las cosas de nuestra fe católica>>” (Lavallé 147).

Sin embargo, a pesar de su progresismo, *Las Leyes Nuevas* tenían como objetivo, no sólo diluir la sujeción indiana sino que también restringir el creciente poder de los encomenderos en las tierras americanas y, de esa forma, afianzar la autoridad de la Corona frente a los colonizadores. Por eso, lejos de asentir con el pensamiento lascasiano que equiparaba las encomiendas con una forma de esclavitud, los preceptos legales si bien reestructuraron el sistema encomendero no lo finalizaron. El acto de “justicia” que suponía la protección de la libertad indiana estaba limitado a

la necesidad de evitar que las empresas privadas desarrolladas por las encomiendas socavaran las riquezas del imperio. Por ello, más allá del loable intento de Las Casas por frenar los atropellos, estas leyes no fueron ajenas al gesto imperialista sobre el territorio y los habitantes americanos, puesto que protegían la fina línea conceptual que dividía el sistema de esclavitud del de las encomiendas.

Se puede afirmar que *Las Leyes Nuevas*, “demonstrated clearly that the Crown’s preoccupation with justice for the American Indians was as much a form of imperial self-preservation as any altruistic need to protect its vassals” (Knight xli). Más aún, cuando se tiene en cuenta que las implicaciones políticas de mantener la absoluta libertad de los indígenas serían devastadoras para la empresa expansionista y que por la presión de los conquistadores *Las Leyes Nuevas* se revocaron, queda claro que dentro del *nomos colonial*, el lugar jurídico del indígena permanecería como el espacio de las redefiniciones. Así, en la producción discursiva de *Las Leyes Nuevas* es evidente la tensión matriz que hace funcionar al *nomos*. Se trata de dos actos significativos en continua pugna: tanto el de la proyección de una justicia futura que ve Las Casas en ellas, como el de la visión proteccionista del imperio que busca alimentar el dominio existente.

Finalmente, este devenir significativo del *nomos*, al igual que el conflicto colonial nunca resuelto entre “el derecho legislado y el realmente aplicado” (Bernal 670), expone que la cuestión inicial de la condición jurídica del indígena permanecería abierta. El “problema del indio”, cuya formulación proviene del cuestionamiento eurocéntrico español de que si la condición de hombres libres que poseían los amerindios por ser vasallos era compatible en términos de “justicia” con

la sumisión al trabajo obligatorio ordenado por las encomiendas, dictaminó, sin duda, una relación asimétrica de poder. Ya en el período de consolidación del derecho indiano, el monarca español Carlos II, siguiendo su interés en cohesionar el creciente discurso legislativo, ordenó la publicación de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1680-81). Según Luis Fernández Suárez y José A. Gallego, este corpus jurídico tuvo como propósito anular el “particularismo y el deficiente conocimiento de la legislación indiana” (381), para afianzar el convencionalismo de las leyes en todos los territorios americanos. La *Recopilación* estableció también el orden que se debía seguir al aplicar el derecho indiano: “en primer término, el dictado expresamente para ellas; en segundo término el castellano” (Fernández Suárez y Gallego 382).

A pesar de no ser actualizada oficialmente, la *Recopilación* se convirtió en la narrativa por excelencia de una parte del *nomos colonial* en donde se oficializaba el sometimiento indiano. Las múltiples leyes que intentaban estipular todos los resquicios de la vida en los territorios americanos recalcaron el proteccionismo oficial y la sujeción indiana. En el libro sexto del segundo tomo de la *Recopilación*, cabe señalar dos menciones en el título cuarto y octavo donde se hace manifiesta la tensión que gravita en el *nomos colonial*. Por un lado se afirma que “los indios sean libres, y no sujetos á servidumbre” (*Recopilación* 2:201), y al mismo tiempo ordena que “Luego que se haya hecho la pacificación, y sean los naturales reducidos á nuestra obediencia...” (*Recopilación* 2:249), es decir, sean sometidos al estado de sujeción y trabajo forzado de las encomiendas. De este modo, en el siglo XVII, la *Recopilación*

reafirmó teóricamente la condición jurídica del indio desde los contradictorios e inconsistentes límites forjados por el aparato institucional.

Sin embargo, dentro del interactivo universo del *nomos colonial*, la articulación de nuevas formas de poder es un proceso continuo y diverso como se ha visto hasta el momento. De modo que de aquí en adelante mi interés es analizar un caso en específico, el de una de las cartas escritas por Francisco José de Jaca al rey Carlos II, justo dos años antes de la publicación de la *Recopilación*. La escritura de este misionero capuchino aragonés dará cuenta de un discurso provocador que problematiza otra visión dentro del *nomos colonial*. La redefinición de los principios sobre los cuales se asentaba tanto la condición del sujeto indígena como las bases de la dominación colonial, complejiza los sentidos del *nomos colonial*, proponiendo nuevos límites y exigiendo nuevas convenciones.

Entre la retórica y el derecho: estrategias de reclamación de un testigo

A diferencia de sus predecesores, Francisco José de Jaca es una figura del siglo XVII que permanece hoy día inadvertido en las discusiones sobre los estudios coloniales. Su más exhaustivo estudioso hasta el momento, Miguel Anxo Pena Gómez ha manifestado que a Jaca le “corresponde el mérito de haber sido el primero en negar la validez de la práctica de la esclavitud [africana] y, lo que todavía es más importante, la negación de la institución en sí de la servidumbre humana” (*Francisco* 148). La producción discursiva de este misionero capuchino que trabajó en las Indias occidentales caribeñas entre 1678 y 1682 se distingue, no sólo por su elaborada construcción retórica, sino también por su potencial transformador de la realidad colonial. La obra de Jaca es una denuncia contra la servidumbre de indígenas y

africanos, que sigue la corriente del pensamiento jurídico y humanista elaborado anteriormente por Bartolomé de Las Casas luego de sus experiencias en la zona del Caribe. Los textos de Jaca, en su mayoría cortos, pero muy densos, evidencian un horizonte intelectual singularmente colonial que postula una resistencia tanto a la doctrina oficial de la Iglesia como a la del imperio. En este sentido, el autor emerge de un modo distintivo dentro del *nomos colonial* que se ha estado desplegando en las páginas anteriores. Su escritura se configura para discutir tanto las bases del derecho indiano como la configuración jurídica del indio, y para retar así las convenciones normativas.

A pesar de que sus orígenes y su vida permanecen mayormente como un asunto por descubrir, en la actualidad se sabe que en 1665, Jaca ingresó a la Orden Capuchina en un convento en Tarazona, provincia de Aragón, y que dos años después, “José de Campo, comisionario general de las misiones Capuchinas le extiende patente para pasar a la misión de los Llanos de Caracas en calidad de misionero apostólico” (Pena Gómez, *Francisco* 151).²² Esta fecha marcaría el inicio de un recorrido a través de una región caribeña controlada tanto por la violencia del genocidio de las culturas indígenas como por la trata y el contrabando de esclavos africanos. Un siglo había pasado desde que Las Casas reclamara la defensa de los amerindios en La Española, pero la situación en el Caribe, según el propio Jaca describiría, era una en la cual los “pobres indios” padecían de “inicua esclabitud” (*Carta de Fray* 708). Nada más al llegar a su destino en los Llanos, Jaca escribió dos

²² Según explica Baltasar de Lodares, la zona de los Llanos de Caracas “comprendía desde la desembocadura del Tuy hasta el lago de Maracaibo, o sea: toda la antigua provincia de Caracas, llegando por el interior hasta los límites con Colombia por el río Meta.” (69)

cartas al rey Carlos II en las que refiere explícitamente su descontento con la sujeción de los habitantes naturales de aquellas tierras.²³ Los detalles de su misión se desconocen, pero, gracias a sus cartas, sabemos que Jaca utiliza la oportunidad de su experiencia en las tierras americanas para plantear su desaprobación del sistema jurídico, político, moral y evangelizador con el que se estaba ordenando desde hacía mucho tiempo el espacio colonial. En otras palabras, Jaca interpela directamente a ese *nomos colonial* del que también forma parte.

La entrada de Francisco José de Jaca al universo normativo se da primeramente desde su papel como portavoz de la evangelización que busca legitimar el avance colonizador. Asumir la responsabilidad de la misión representaba cumplir con la ideología española de formular un proyecto político y moral para los pueblos del nuevo continente. La empresa misionera se inicia como un proceso en donde el indígena queda irremediabilmente sujeto a la dominación cultural que implicaba el hecho de someterlo a un sistema de valores religiosos ajenos a su realidad. Pese a que los procesos sociales son más complejos que sus definiciones conceptuales, en el ejercicio misionero que se forja a través del discurso de Jaca, es posible encontrar el material necesario para (re)considerar las bases que justificaron la conquista española.

El primero de diciembre de 1678 desde Caracas, Jaca firma la primera de las dos cartas enviadas a Carlos II en reprobación del yugo esclavista indiano, así como en desapruebo de las prácticas judiciales que avalan este acto. En esta sección, las estrategias retóricas empleadas por Jaca en dicha epístola, son analizadas para mostrar

²³ La primera de las misivas es la que se discute en este trabajo, enviada desde Caracas el 1 de diciembre de 1678. La segunda fue enviada desde el mismo lugar y fechada el 2 de diciembre de 1678. Esta última, aunque menciona someramente su oposición a la violencia contra los indígenas tiene como propósito discutir una cédula que estipulaba que ningún capuchino “se pudiera volver a España”. (Jaca, *Resolución* 79)

cómo éste construye la voz de un “testigo” que declara a favor de los indígenas. Desde su configuración como testigo, Jaca busca los modos para trascender los límites del *nomos colonial* al producir una narrativa que cuestiona los pactos interpretativos del corpus jurídico oficial. Por medio de su reconfiguración de los valores políticos y judiciales, el autor elabora una propuesta sobre una condición jurídica americana indiscutiblemente libre bajo los códigos del derecho. Según la escritura del capuchino, el “problema del indio” era que durante el proceso colonial, “contra toda razón se ha obrado y obra contra ellos” (711), puesto que no se les permitía su libertad. Por eso, su *Carta* se escribe con el propósito de que Carlos II y sus cortes, “pregonen luego por libres” (711) a los indígenas en la zona del Caribe venezolano.

Por su propósito de provocar una transformación política específica dentro del *nomos colonial*, este capítulo propone pensar la *Carta* de Jaca como una especie de “testimonio”. Es decir, que su convención discursiva se puede vincular con lo que en tiempos modernos se califica como una “narración de urgencia” (Beverly 11), aquella que combina el documento ideológico con la creación artística para sugerir la necesidad de un cambio inmediato sobre la situación que relata. Se trata del testimonio como una narrativa de “un fuerte contenido político que propone el (re)ordenamiento de relaciones sociales establecidas por la ideología hegemónica” (García, *Hacia una conceptualización* 426). El tomar en cuenta esta especificidad de lo que modernamente se entiende como género testimonial, facilita el ordenamiento de la discusión sobre cómo dicho discurso manipula las convenciones hegemónicas

del *nomos*, apuntando hacia la concepción de una visión alternativa sobre la colonización y la evangelización.

Cuando Francisco José de Jaca llegó a la misión en los Llanos de Caracas, entre septiembre y octubre de 1678, encontró el desarrollo de un intenso proceso misional que duraría hasta el siglo XIX, y el cual basaba su economía en el trabajo indígena. Las misiones capuchinas en Caracas habían comenzado a partir de 1650 y “representaron el primer intento organizado de evangelización en la región venezolana” (Lodares 24). Antes de ese momento, si bien existía la presencia de religiosos franciscanos recoletos y dominicos, no se había fundado pueblos, sólo existían proyectos misioneros aislados y de poca duración. En el tiempo en que arriba Jaca, la situación en los Llanos, se caracterizaba por el continuo esfuerzo misionero de lograr la reducción de los indígenas. Según relata Baltasar de Lodares, uno de los retos que enfrentaban los españoles en el área era impedir la huída de “los indios a los bosques, aun después de llevar meses y años viviendo en un pueblo” (98). Por lo tanto, la animosidad era parte del ambiente del momento, puesto que el proceso misional estaba lejos de significar un proceso armonioso de convivencia y evangelización. Dos meses después de su llegada a las misiones de los Llanos, Jaca ya estaba en total desaprobación con lo que ocurría allí. Es cuando se da a la tarea de preparar su alegato (la *Carta* fechada el 1 de diciembre de 1687) contra el sistema de las encomiendas.

Es preciso iniciar el análisis de la *Carta de Fray Francisco José de Jaca al rey Carlos II*²⁴ reconociendo la tensión inicial que genera su escritura. Como cualquier otro texto colonial que busca trasladar su experiencia americana al conocimiento de sus lectores en la metrópoli, su impronta problemática, según explica, Juan Armando Epple, estriba en ser: “un discurso que busca legitimarse adoptando las reglas de la argumentación imperial pero cuya materia experiencial, el *caso* que fundamenta la verdad de dicha argumentación, hace presente muchas veces una alteridad que entra en tensión con los propósitos que explicita el narrador” (1444-45). Es sabido que en la época colonial, las relaciones, las crónicas, los memoriales, las historias, y demás textos que se escribían desde el Nuevo Mundo pretendían validar por medio de la experiencia el acto de su escritura y su verdad sobre la realidad americana.

Como discute Gustavo García, “en ese entonces el *testimonio* formaba parte del discurso oficial y, como tal, siguiendo criterios y valores eurocéntricos, tipificaba lo americano de ‘bárbaro’, ‘salvaje’ o ‘primitivo’ (*La literatura* 73). Uno de los casos más paradigmáticos de este tipo de escritura, en donde se buscaba que la experiencia de lo vivido autorizara lo que había de ser construido como la verdad americana, son *Las Cartas de relación* (1519-1526) compuestas por Hernán Cortés en su intento por ganar la aprobación del emperador Carlos V ante la conquista de Tenochtitlán.²⁵ Sin embargo, en el caso de Francisco José de Jaca, la escritura se inaugura como un acto de testificar que además de deberse a esa coyuntura sociocultural del momento y de

²⁴ El texto está fechado por Jaca el 1 de diciembre de 1678. El documento original aparece en el legajo 222 de la *Audiencia de Santo Domingo* en el Archivo de Indias. Todas las citas sobre la *Carta* son hechas desde la versión publicada por Miguel Anxo Pena González en la *Revista de Indias*.

adquirir la autoridad a través de su experiencia, busca al mismo tiempo (re)plantear las bases del compromiso social dominante de la colonización.²⁶ Contrario a Cortés, Jaca no busca obtener ningún título personal y tampoco, según ha comentado Pena González, “le mueve un afán triunfalista de hacerse notar ante el rey, puesto que es muy poco lo que puede presentar a su favor” (“Un documento” 703).

Ciertamente, para poder intervenir persuasivamente en los asuntos ocurridos en la zona caribeña, Jaca necesita ubicar su discurso dentro de los registros tradicionales. No obstante, la tensión de su voz estriba en manifestar desde el comienzo de la *Carta* lo siguiente:

no es mi intento dar informe, como si por oficio me incumbiera, si sólo manifestarle humildemente en mi pena mi sentir, motibado sólo de la charidad que aprieta mi corazón, y le haçe compasiba fuerça, para sugetarle a la desnuda charidad, y juntamente a la satisfacción que me queda de la piedad real de Vuestra Magestad a que asimesmo me anima la raçón del ministerio evangélico que sin merecerlo profeso. (708)

En esta declaración, Jaca se separa intencionalmente de la tradicional voz de informante oficial, que una vez le dio sentido a personajes como Cortés. Al mismo tiempo, el capuchino se construye, a partir de la irónica modestia de su proposición,

²⁶ Esta particularidad narrativa de buscar autoridad a través de la experiencia es, en términos de Beatriz Pastor, el discurso narrativo de la conquista de América. Según Pastor, este discurso narrativo “se define, en primera instancia, por su objetivo declarado: la narración directa de los hechos concretos del proceso de descubrimiento, exploración y conquista de las tierras y culturas del Nuevo Mundo. [...] El testimonio verbal de una experiencia personal de la Conquista del Nuevo Mundo [...] no aparece circunscrito a la simple narración de la acción o de los hechos. En torno a ese objetivo declarado, agazapada detrás de la aparente objetividad y veracidad que pretenden certificar los reiterados juramentos que reivindican el carácter documental de lo narrado, se desarrolla la presentación de una problemática personal y colectiva, que trasciende la simple relación de hechos para profundizar en la expresión de la compleja relación del hombre con la Historia” (9). Sin perder de perspectiva las diferencias entre la conquista y la colonización, me interesa extender la conceptualización de Pastor para denominar también los discursos generados en el último de estos procesos.

como un sujeto autorial que legitima su discurso desde la autoridad que le confiere su “ministerio evangélico” (708). Es decir, el ejercicio de propagar la causa cristiana, eje central de la conquista española. La particularidad y complejidad de esta voz autorial estriba en que la misma usa esa autoridad ministerial para manifestar su desaprobación sobre una de las leyes del imperio, específicamente la de “las tasaciones tributarias de los indios encomenderos” (708).

Por otra parte, en su estudio sobre Bartolomé de Las Casas, Santa Arias declara que éste es responsable de haberse convertido “en sujeto fundacional de una tradición intelectual disidente en América Latina cuando retoma principios básicos occidentales para escribir en contra del orden social y político que sujeta las colonias” (*Retórica* 17). Precisamente, la manera en que Jaca se configura como autor de un testimonio que irrumpe en el terreno jurídico y político para provocar que el rey Carlos II y su Consejo de Indias actúen para modificar la situación de los indígenas muestra cómo la escritura del capuchino coincide con lo planteado por Arias en relación con Las Casas. El sujeto autorial en la *Carta* se erige como otro eslabón dentro de una genealogía intelectual dedicada a transformar las ideas de dominación del orden colonial. Esta genealogía, liderada por Bartolomé de Las Casas y seguida por Francisco José de Jaca, tiene como precursor a Fray Antón de Montesinos, quien en 1510 desde Santo Domingo pronuncia su “Sermón de Adviento”, en el cual cuestiona la legitimidad española.

En la denuncia sobre los atropellos sufridos por los indígenas, Montesinos inquiere: “¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y

estragos nunca oídos, habéis consumado?” (Casas, *Historia*, lib.3, cap.4; vol. 2, pp.442). De este modo, Montesinos pone en duda la autoridad que abrió paso a las guerras justas en contra de los indígenas, porque los veía como un “problema” para el avance de la empresa imperialista. El dominico plantea el inicio de la crítica a la injusticia del sometimiento indígena, y revela el primero de una serie de proyectos intelectuales disidentes en el Caribe colonial. Estos proyectos se distinguen porque plantean públicamente “el problema del indio”, no como una amenaza para el control de España, sino más bien como la situación de violencia generada por el imperio al someter, sin derecho, a los habitantes nativos de las tierras americanas. Tanto en el siglo XVI con Montesinos y Las Casas, como un siglo más tarde con Jaca, la expresión testimonial contestataria producto de las dinámicas sociales entre los religiosos y los indígenas se construye como narrativa de la diferencia interpretativa en el *nomos colonial*.

Por su parte, la *Carta* de Francisco José de Jaca se vale del conocimiento del canon humanístico del momento, en donde la retórica se consideraba el centro de las funciones escritas, y también, del saber del derecho en tanto representaba el espacio primario de discusión en torno a los indígenas. Tomando en cuenta éstos dos códigos, Jaca se erige como sujeto autorial contra la esclavitud indiana. En su carta, el capuchino se posiciona simbólicamente ante el tribunal oficial como testigo, desde la acepción del término que así se entiende: *-Latin testis, el hombre o la muger que haze fe y da testimonio de alguna cosa-* (García, *La literatura* 73). En cuanto testigo, el sujeto autorial se desarrolla desde el principio de obediencia que ordena su participación en el proceso colonial para desde ahí documentar, de una manera

creíble, los abusos de la esclavitud indiana y los vacíos de las prácticas del derecho en las Indias caribeñas. Su intervención como testigo se abre desde la exposición en primera persona “Habiéndome encaminado la obediencia de mi Reverendísimo Padre General a las misiones de Caracas y Cumaná” (708). Es así como ejemplifica que lo que narra proviene de su propia visión e interpretación.

No obstante, según discute Miguel Anxo Pena, “con relación a los indios, no se podía hablar de esclavitud natural” (*Un documento* 703). Como había quedado constatado en la *Recopilación*, la ley del imperio establecía que los indios fueran libres, a pesar de que también planteaba los casos específicos para su sujeción, no esclavitud. A pesar de esto, una denuncia directa sobre la realidad esclavista padecida por los indígenas caribeños es lo que hace explícitamente el capuchino aragonés en su primera carta. Jaca testifica sobre los amerindios como sujetos “desgraciados, por su desdicha sujetos a la tiranía de la padecida esclavitud” (708). El sujeto autorial convertido en testigo establece que a pesar de partir del código religioso español, el lugar desde el cual quiere hacer significar su intervención en el universo normativo es uno altamente provocativo.²⁷ La provocación de Jaca en su *Carta* no sólo consiste en denunciar explícitamente la esclavitud, sino también construirse un espacio narrativo propio. Esta situación se da inseparable de la tensión producida por la alteridad de su situación en tanto testigo autorizado de acuerdo a su función de misionero, y como crítico que rechaza la disímil realidad evangelizadora, construida por el discurso oficial. La intervención de Jaca da muestras de la legitimación de un discurso intelectual marginal frente a la visión del poder institucional del *nomos*.

²⁷ De ahora en adelante, para referirme a Jaca en tanto a sujeto autorial que se convierte en testigo uso la fórmula autor/testigo.

Esta particularidad que plantea Jaca en su construcción como autor que testifica es de singular importancia puesto que presenta las bases sobre el *locus* de enunciación que se ha escogido para reordenar los pactos significativos del *nomos colonial*. Cabe recordar que De Certeau sostiene que para que un discurso cambie los límites socioculturales es necesario en el mismo: “a space of interplay, one that establishes the text’s difference, makes possible its operations and gives it “credibility” in the eyes of its readers, by distinguishing it both from the conditions within which it arose (the context) and from its object (the content)” (68).

Precisamente la reconsideración de los valores culturales como la servidumbre indiana y la afirmación de un espacio de enunciación en donde la voz del autor está atravesada por la tensión que le genera la práctica evangelizadora, son dos aspectos de la escritura de Jaca que muestran ese lugar de interacción donde se establece la “diferencia” que plantea De Certeau. Por medio de la fabricación y organización de su espacio narrativo, Jaca produce un texto en el cual se distingue del corpus oficial del *nomos* y desde el cual construye un sentido propio para reevaluar la condición jurídica del amerindio y las prácticas judiciales que la producen. Aunque, para lograr la “credibilidad” ante su audiencia, el autor/testigo echa mano de las estrategias retóricas, para validarse.

Primeramente, Jaca como un autor ilustrado sabía que su acto de testificar, dentro del contexto del universo normativo, tomaba mayor valor y credibilidad de su destinatario, el rey Carlos II. Como afirma García, “cuanto más elevada la investidura del lector, la efectividad del *testimonio* era mayor (*La literatura* 76). Por medio de su construcción de uno de los tres géneros retóricos de causa establecidos

por Aristóteles, el deliberativo, el capuchino aragonés confiere a su *Carta* los modos necesarios para adecuarse a los rigores de respeto debidos al rey, y también asegura imprimir los elementos para persuadirlo con respecto a la situación en el Caribe²⁸. En su estudio de retórica, Don Paul Abbott, cita a Cicerón cuando apunta las tres claves para el éxito de la persuasión que reconocían los autores de los siglos XVI y XVII: “that we prove what we allege to be true, that we win the favor of the audience, that we arouse in their minds whatever feelings our case may require”(60). Siguiendo este dictamen ciceroniano, Francisco José de Jaca se encarga de validar su “credibilidad” para que no se duden sus alegaciones, enumerando en su *Carta* distintos documentos legales como pruebas “de esta verdad” (709). Asimismo, recurre al uso de la emoción como estrategia persuasiva para ratificar su testimonio y ganar la atención de su audiencia cuando apela a “significar al pecho compasivo de Vuestra Magestad” la “tristeza” (708) que lo aqueja al ser testigo de lo que ocurre con los amerindios.

Jaca desarrolla un elaborado modelo retórico para formular su testimonio, en el cual la verosimilitud se consigue a través de las prueba que se presentan en el discurso. Más allá de la veracidad y la objetividad del decir de un testigo en las prácticas judiciales, lo cual puede ser altamente cuestionado, el acto de dar testimonio en la *Carta* se construye como un gesto propio de la escritura. Esto quiere decir que por medio del manejo de las estrategias discursivas, y específicamente, retóricas, el autor se encarga de construir “la veracidad” de su discurso. Cabe recordar que desde

²⁸ Si bien por su intervención en el *nomos colonial*, Jaca incorpora en su *Carta* elementos del género judicial, su propósito ideológico de persuadir al rey Carlos para que cambie la condición jurídica del amerindio, ubica el texto dentro del género deliberativo. Es importante recordar que de los tres géneros, *demonstrativo*, *deliberativo* y *judicial*, el *deliberativo* es “el que puesto en disputa ó en consultación civil, lleva consigo la pronunciación de la sentencia” (Granada 55). Más adelante, en el próximo capítulo se verá cómo Jaca entonces emplea el género judicial en su *Resolución*.

la *Retórica* de Aristóteles, “nadie se preocupaba de la verdad, sino de lo convincente, que era lo verosímil” (Ramírez Trejo xcvi). En el siglo XVI, Fray Luis de Granada señala en su Libro Segundo de la *Retórica eclesiástica* que el fin de la retórica era “persuadir y hacer creer lo dudoso para lo cual se valen diversas razones y argumentos” (59). Estos preceptos demuestran que en la época, la construcción de la verdad dependía de las estrategias que el autor utilizara para convencer sobre su propósito. En este caso, Jaca como testigo asume construir una deliberación para probar que la esclavitud indiana no era una problemática resuelta con la evangelización o una cuestión filosófica del derecho, sino una realidad sin derecho que debía eliminarse.

Uno de los modos que el autor/testigo utiliza para construir la veracidad de su discurso es a partir de la estrategia de la elocución. Como sostiene Fray Luis de Granada en su retórica cristiana, la “elocución es un buen acomodamiento de las palabras proporcionadas, para decir las cosas y sentencias inventadas” (57). De esta manera, el acto de testificar en la *Carta* no es tan solo un modo de legitimación para incorporarse al espacio privilegiado de las prácticas jurídicas sino un intento de manipular los “hechos” dictados por los discursos oficiales. Como muestra de ello, se puede mencionar la siguiente sentencia de Jaca:

Y para ciencia de esto no es menester falsificar mucho el discurso: porque como del cuero han de salir las correas, las ventas de las encomiendas, dígolo con este título aunque lo doren con otros revoros, costarán más caras y así seguirá, es cierto mayor esclavitud a los

miseros indios quedando sólo lo caro de ellas y lo usurpado de los dichos pobres. (710)

La mención sobre “falsificar mucho el discurso” sugiere la preocupación acerca de la escritura de “lo creíble” en el espacio colonial. Asimismo, en su dictamen de “es cierto” subyace su intención de separar su testimonio del resto de las narrativas, y otorgarle así la validez y verosimilitud necesarias. No obstante, es en el uso del tropo como ejercicio de la elocución en donde Jaca imprime una imagen vívida de lo que acontece en la zona caribeña. El símil que emplea el testigo (“como del cuero han de salir las correas, las ventas de las encomiendas”) es la manera de configurar una exposición que apele una vez más a las emociones de su interlocutor, para acercarse a su propósito de persuadirlo. En su implicación sobre que el sistema de encomiendas era un negocio para detrimento de los indígenas, Jaca insiste en una enunciación provocativa y disidente dentro del *nomos colonial*. Su voz articula un testimonio cargado de una ideología política al servicio de un cambio a favor de las poblaciones indígenas.

En este testimonio el manejo estratégico de la retórica sirve también para incluir una imagen del amerindio congruente con una visión alternativa del derecho. La amplificación, según el libro segundo de la *Retórica Eclesiástica*, conlleva “amplificar para convencer el ánimo del oyente [...] con ira, compasion, tristeza, ódio, amor, esperanza, miedo, admiración ó á cualquiera otro efecto” (Granada 63). Sin duda, Jaca parece consciente de este mover de emociones, porque su manera de representar al amerindio se da siempre en su narración haciendo uso de la “figura de palabras por repetición” (Rico Verdu 262) para expresar la condición marginal del

indígena. Es decir, a través de toda la *Carta*, las referencias al amerindio se hacen por medio de la repetición de adjetivos semejantes, puesto que el sustantivo indio, a excepción de dos ocasiones en el texto, siempre va adjetivado. Según Jaca, se trata de: “miseros indios” (708), “pobres indios” (708), “desgraciados indios” (708), “dichos pobres”(710) y “fieles vasallos” (711). Algunas de estas descripciones se repiten varias veces en el discurso y sugieren la representación del amerindio como mártir de la conquista española. La amplificación que lleva a cabo el autor/testigo en la plasmación del indígena es evidente y funciona para dramatizar la urgencia del discurso. Esta amplificación con la que representa al amerindio le resulta conveniente para la interpelación nuevamente de las emociones de un rey cristiano que debía hacer algo para cambiar la suerte de los menos favorecidos en su reino.

Es así como Jaca, siendo un elaborado testigo, procura atender todos los detalles de su narración para lograr cumplir con el objetivo de todo buen *rhetor*: “enseñar algo, convencer de algo, para mover a los hombres a tomar decisiones y posiciones, tanto en el campo ideológico y político, como en el jurídico” (López Grigera¹⁷). Su desempeño como *rhetor* lo lleva también a darle inicio a su *Carta* cumpliendo con el ejercicio de rigor de elaborar un *salutio* que expresa su fidelidad a Carlos II: “La gracia de Nuestro Señor Jesuchristo sea con Vuestra Magestad Cathólica” (708). Con esto, evidencia nuevamente que su identidad como testigo proviene de la autoridad conferida por ser cristiano. Estableciendo como coordenadas centrales de su testimonio tanto su prudencia cristiana como su habilidad retórica, el capuchino da pie a su *Carta* para conseguir su objetivo persuasivo. De esta manera, siguiendo el proyecto persuasivo y testimonial de la *Carta*, es posible afirmar que

Jaca en su labor como *rhetor* dentro de un texto deliberativo asume como objetivo político enseñar que las “extorsiones” (709) de los encomenderos continúan; de modo que pretende convencer de las “tiranías de la padecida esclabitud”(708) de los indígenas, e intenta persuadir al rey de que los “pregonen luego por libre”(711).

El *exordium* se articula para ganar la simpatía de Carlos II desde la explicación de los retos y vicisitudes que había atravesado un misionero que recién desembarcaba en las Indias. Jaca expone que llegó a Caracas y Cumaná para cumplir con el mandato de su “Reverendísimo Padre General” (708) para así poder ejecutar que “la ley evangélica se dilate, para mayor honrra y gloria de Dios Nuestro Señor” (708). Como estrategia persuasiva, Jaca continúa elaborando su autoridad como testigo, al subrayar su nombramiento religioso, puesto que en la época se consideraba una distinción el ser escogido para la labor evangelizadora. Los arreglos eclesiásticos establecían que los religiosos encargados debían elegir a “aquellos que les pareciera ser más idóneos de entre los que, por su propia voluntad, se hallasen dispuestos a ir a las Indias” (Mota Murillo 101).

Según el capuchino, este proceso de obediencia religiosa significó ejecutar “alegre su voluntad” (708). Es decir, seguir el pedido de su superior religioso, y embarcarse hasta llegar a la “ciudad de Caracas” para encontrarse, sin embargo, que no era bien recibido por el gobernador de la región, [quien] ha hecho la propuesta y súplica que a Vuestra Magestad constará, en que no me pertenece entrar”(708). Estas declaraciones en el *exordium* buscan la aceptación del rey, sin dejar de ser una crítica a un sistema colonial donde “lo práctico del estado de las cosas” (708) difiere de lo estipulado por él mismo. La entrada de Jaca como autor/testigo al espacio público de

la colonia se da entonces desde la alteridad de encontrarse en medio del choque entre las esferas de poder de la metrópoli y las del otro lado del Atlántico. La idea de Jaca como representante ideal avalado por la empresa expansionista española no es aceptada dentro de la agenda de las autoridades caraqueñas. Por ello, en el *exordium*, Jaca se fabrica desde la particular coyuntura sociopolítica en la que habita, la cual le exige asumir un posicionamiento discursivo.

En consecuencia, Jaca decide usar la introducción de su *Carta* como espacio desde donde enunciar que su discurso parte de una ley, la “evangélica” (708), que rige el curso de su proyecto y que lo hace, por eso, obedecer al mandato del imperio. De este modo, se construyen las bases de un sujeto autorial complejo que intenta ser súbdito de la empresa evangelizadora americana, pero que en ese mismo gesto queda puesto al margen de las autoridades coloniales. Al mismo tiempo, su discurso no está exclusivamente respaldado por la ley positiva de sus contemporáneos, sino por la *lex aeterna* o ley divina que rige “la ley evangélica” en la que él asienta su proyecto. Su voz aunque pretende conectarse al aparato institucional fractura constantemente dicha relación.

Una vez Jaca expresa estratégicamente la perspectiva moral y política que conforma el entorno de su escritura, prosigue en su *narratio* a explicitar el caso que lo lleva a levantar su voz. El modo declarativo con el que se presenta en su *exordium* recuerda la construcción del documento legal en donde el testigo declara qué es lo conocido sobre el caso en cuestión. La intención del autor/testigo es precisar las condiciones bajo las cuales se está sometiendo a los amerindios, reforzando así la veracidad de su discurso; y para ello, decide enumerar una serie de cédulas como

pruebas verificables de su testimonio. Francisco José de Jaca demuestra, entonces, que está bien documentado y destaca fechas específicas de la expedición de dichas cédulas. El autor asegura que desde 1609 hasta 1672, los indígenas han estado sometidos a un sistema jurídico deficiente e injusto. Sobre el particular comenta:

las tasaciones tributarias de los indios a los encomenderos [...],
pididas con especie de bien, ocultando la cabilosidad asta entonces
encubierta, pero experimentada en los míseros indios, pasando a
padecer las extorsiones que sólo el interés ciego de los dichos
encomenderos les dictaba (708)

En su denuncia, decide reclamar que el sistema de encomiendas representa un abuso sistemático por parte de las autoridades caribeñas. El sistema de tributos al cual hace mención es un derivado del proceso colonial que subyugó al indígena a la condición jurídica de vasallo real.

Bajo la lógica del oficialismo colonial, el amerindio debía pagar tributo al rey o “a los particulares a quienes aquél delegaba el compromiso de proteger a sus vasallos, tal como se estipulaba en las cédulas de encomiendas” (Quirós Vargas 116). Para Jaca, esta práctica tributaria había demostrado su “cabilosidad,” o sea, se trataba de ser un juicio poco meditado por parte de las autoridades coloniales que se había convertido en castigo para los “míseros indios”(708). Sin descuidar su cautela retórica, Jaca expone su crítica de modo que, a pesar de su fatalidad, las tasaciones tributarias aparecen como “pididas con especie de bien” por parte de la Corona. Con esto, el autor/testigo evita que la polémica de su planteamiento opaque la recepción

del mismo, dado que, por el momento, su enfrentamiento directo es con los encomenderos y no con el monarca.

Después de presentar el informe inicial sobre los maltratos indígenas a causa de los tributos, Jaca se concentra en testificar que el 11 de mayo de 1620, la “benignidad Cathólica manda despachar otra cédula [...], en que ordenaba una nueva tasación en diferente forma y modo; donde se disponía no fuese en serbicio personal” (708). El señalamiento pone en relieve el carácter inconsistente del derecho en el *nomos colonial*, puesto que éste se ajusta a dictar normas para cubrir cada situación o hecho en particular sin tener una base normativa inicial. En este caso, las autoridades de la metrópoli intentaban frenar la situación particular a la que Jaca alude, en la que los encomenderos se estaban convirtiendo en amenaza para los intereses de la monarquía española. El concepto del tributo se había convertido en la época del capuchino más que en una ganancia para la Real Hacienda, en una forma de enriquecimiento y poder para un reducido sector de la población en las colonias. A pesar de las legislaciones para asegurar el paradero del tributo en las arcas reales, las disposiciones tributarias sostenían la cultura material de los encomenderos en las tierras americanas.

Sobre este asunto, el acto de testificar de Jaca va más allá de hacer visible la situación, ya que añade a su declaración que dicha cédula que reinventaba el sistema tributario, “acá se suspendió” (708). Este detalle resaltado, proporciona el presupuesto básico de su testimonio: sostener la convicción de que para lograr una orientación política a favor de los indígenas se tenía que pasar por la reevaluación del derecho indiano. Jaca denuncia que, si bien en las Cortes españolas se había legislado

para enmendar el sistema de tasación, en las colonias esto no se estaba acatando. Con este señalamiento, el capuchino nuevamente remite a su lector a los dilemas de la construcción del *nomos*.

El hecho que relata Jaca señala una práctica muy característica del derecho indiano, el “obedézcase pero no se cumpla”. Sobre el particular Beatriz Bernal expone que:

Dicho principio proviene del derecho medieval castellano y se extendió en las Indias con el fin de flexibilizar las normas que pretendían gobernarlas. Mediante él, lo que se perseguía era que las autoridades delegadas en América pudieran suspender una norma dentro de una jurisdicción, si estimaban que ésta podía resultar injusta o dañina a los particulares o a la colectividad. (668-69)

Las declaraciones presentadas sobre este fenómeno del “obedézcase pero no se cumpla” desempeñan una doble función. Por un lado, son el vehículo utilizado para respaldar el sentido de un enunciado ideológico que desafía la actividad práctica del derecho inscrito en las colonias. Por otro lado, se convierten en estrategia retórica, donde el testigo usa los fallos de las prácticas legales como pruebas para demostrar que la tensión entre los distintos poderes coloniales no aseguraba “la libertad justa que por naturaleza les compete” (708) a los amerindios.

La intervención de Jaca prueba nuevamente la complejidad de su impronta discursiva, porque mientras critica a las autoridades coloniales, parecería que asume los preceptos del rey. Sin embargo, el gesto que motiva su testimonio es insistir en dicha falta causada por las encomiendas en cuanto a la “libertad justa” (708) que los

amerindios obtienen del derecho natural, y la cual no está siendo asegurada por la Corona. Creo que esto ejemplifica cómo la voz alternativa de Jaca reside en plasmar una diferencia cultural que lo hace gestor de una subversión ideológica del orden hegemónico. Esta articulación de la diferencia, siguiendo a Hommi Bhabha plantea “a complex, on-going negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformstion” (3). En la coyuntura histórica que se encuentra el autor, en donde el colonialismo genera una coerción sobre los amerindios a partir de las prácticas de interpretación jurídica, éste busca a través de los mecanismos de su escritura legal la forma para negociar su propio espacio de enunciación.

Lo discutido hasta ahora sobre la *Carta* expone a un autor/testigo que se constituye retóricamente a partir de su conexión primeramente con la empresa colonizadora. Pero este autor se transforma en sujeto marginado por las autoridades coloniales, y finalmente, desde el borde conflictivo de su hibridez, elabora en su testimonio un reclamo por el fin de la esclavitud amerindia. Esta hibridez autorial encarna un discurso que se desata como evidencia de la tensión irresuelta entre distintos valores semióticos. Bhabha formula que la hibridez:

is not a third term that resolves the tension between two cultures...Hibridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effect of the colonialist disavowal, so the other ‘denied’ knowledge’s enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority—its rules of regulation. (114)

La hibridez de esta voz es el resultado de un mundo hendido a causa del contacto cultural. Desde el despliegue de una problemática voz (aquella que proviene de los códigos españoles, pero que se configura a partir de su relación de empatía con la cultura amerindia), se crea el espacio para impugnar el discurso dominante. En consecuencia, su enunciación ventila una visión alterna dentro del *nomos colonial*, puesto que demanda la reevaluación de los paradigmas colonizadores.

Un testimonio para redefinir la justicia

El proyecto testimonial de Francisco José de Jaca se ha hecho evidente en su modo de entablar una polémica con respecto a las prácticas jurídicas en relación a los indios. En la discusión de las instancias de desafío que provoca su configuración como autor/testigo se ha podido notar cómo se funden en su proyecto una alta calidad estética, al presentar especial atención a las estrategias retóricas, y una urgente función ideológica. Por eso, llama la atención el hecho de que su ejercicio discursivo testimonial logra no sólo manipular las convenciones del derecho de su momento, sino que también se instaure dentro de una tradición literaria muy actual, la del *testimonio*. En su libro, *La literatura testimonial latinoamericana* (2003), Gustavo V. García plantea que la misma tiene sus orígenes en la época colonial con la escritura principalmente de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552-1553) de Bartolomé de Las Casas. Sin embargo, en lugar de hacer una comparación entre las escrituras de ambos autores, lo que me interesa es subrayar que la *Carta* de Jaca se basa en los tópicos centrales de lo que hoy reconocemos como testimonio. Según García estos temas tratan sobre “la construcción ética del *otro*”, al igual que de “la discusión teórica y la praxis defensora de los derechos humanos” (*La literatura* 87).

De este modo, heredero de una tradición colonial sin saberlo, pero desde una originalidad indiscutible, Francisco José de Jaca produjo en el siglo XVII una especie de testimonio en el cual se negó a aceptar la (in)justicia al centro del *nomos*.

El testimonio como práctica discursiva se resiste a una definición estricta. Aquellos que han intentado delimitar las especificidades del género, como John Beverly, Margaret Randall, Elzbieta Sklodowska y Gustavo V. García, a pesar de sus diferentes propuestas, coinciden en que se trata de un tipo de escritura estrechamente vinculada a las formas de acción que pretenden generar una resistencia. Como producto intelectual, el testimonio conjura la convención discursiva de darle voz a un testigo, con la efectividad artística, para elaborar una ideología que visibiliza las prácticas de dominación y explotación en una sociedad. En el caso de la *Carta*, el testimonio, en cuanto a declaración de ese autor/testigo híbrido que se ha presentado, funciona para configurar a un sujeto indígena con “la libertad personal que según todo derecho le es debida” (711). Su voz reclama un nuevo estado de derecho que incorpore al indígena como sujeto libre desde el derecho natural, pero también libre de la normativa esclavista colonial. Esta propuesta de analizar el texto de Jaca a partir de las concepciones modernas de la construcción del *testimonio* sirve para analizar un acto escriturario que trastoca el balance del poder colonial al exponer las fallas de su *nomos* y al proponer otros valores que lo fundamenten.

Si en la introducción de su *Carta* Jaca se construye como un autor/testigo que demuestra su autoridad desplegando su conocimiento y obediencia a los códigos de su época, en su narración ofrece las pruebas necesarias para señalar la necesidad que tiene la Corona de abolir la sujeción indiana. Los rasgos retóricos, ahora

específicamente los del testimonio, sirven para considerar las evasivas, pero existentes, marcas de desafío, ya no sólo a las autoridades coloniales, sino sutilmente hacia el rey Carlos II. Los reclamos que se exponen por medio de los cuidadosos artificios retóricos del cuerpo narrativo articulan un espacio particular de enunciación. La voz del testigo se ubica en el intersticio del discurso dominante y el marginado, para desde ahí negociar los valores culturales de la justicia y el derecho. En otras palabras, la narración del testimonio se configura a partir del juego entre ocultar y develar su ruptura con el discurso dominante.

Para reflexionar en torno a este estilo, utilizo la propuesta de James C. Scott, en *Los dominados y el arte de la resistencia* (1990), sobre las disparidades de poder en las manifestaciones discursivas. Scott discute que los mecanismos con los que los dominados ocultan o disimulan su poder no se reducen al escenario público social. Para el autor, es preciso analizar las estrategias de resistencia desde los procedimientos de encubrimiento lingüístico o desde los códigos ocultos que se producen en las prácticas cotidianas. Las relaciones de poder se debaten entre el “discurso público”, es decir, la “descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder” y el “discurso oculto” o “la conducta ‘fuera de escena’, más allá de la observación directa de los detentadores del poder” (Scott 24, 28).

Al asumir el *corpus juris* del *nomos colonial* y la *Carta* como parte del entramado del discurso público o de la interacción explícita entre colonizadores y subordinados, nos enfrentamos a un plano mediatizado por el poder institucional. Sin embargo, al tener en cuenta que quien no detenta el poder oficial, en este caso el

autor/testigo, entra a ese discurso público actuando “su respeto y su sumisión al mismo tiempo que trata de discernir, de leer, las verdaderas intenciones [...] de los poderosos” (Scott 27), es posible notar en los elementos testimoniales el artificio de ocultamiento utilizado por Jaca para transgredir dicho orden. A partir de este enfoque, se puede inferir que el proceso escriturario que instala Jaca en el *nomos* no es lineal. Se trata de un discurso cargado de zonas menos visibles; afectadas por el contacto con el discurso oculto o con las tácticas de resistencia. La identificación de estos dos tipos de discursos y la evaluación de los mismos en el contexto del testimonio de Jaca, se presentan para recuperar la dimensión intersticial en donde el autor hace del derecho indiano un código no necesariamente proteccionista, pero sí inclusivo de la realidad amerindia.

Por otro lado, la “fórmula” testimonial de la *Carta* queda claramente expuesta si se la analiza partiendo de los cinco elementos que Margaret Randall propone como característicos de este tipo de escritura:

el uso de fuentes directas; la entrega de una historia, no a través de las generalizaciones que caracterizaban a los textos convencionales, sino a través de las particularidades de la voz o las voces del pueblo protagonista de un hecho; la inmediatez (un informante relata un hecho que ha vivido...); el uso de material secundario (una introducción, otras entrevistas de apoyo, documentos...); y una alta calidad estética. (25)

El cuerpo de la narración de Jaca comienza, como ya se ha discutido, con la documentación de las diferentes cédulas expedidas acerca de las encomiendas, así

como con la anotación de la fecha y el contenido de cada una de ellas. “El uso de fuentes directas” y del “material secundario” no sólo se limita a dicha tarea archivística sino que se extiende a precisar las declaraciones de ciertos actores del ámbito político. Su manifestación de los abusos cometidos a causa de las encomiendas se sustenta en la fiabilidad que otorgaba el nombramiento de las fuentes directas. Según Jaca, “la sazón [de] daños más dignos de aorarse que de referirse” (709) ha sido notificada ante él por el “Probisor y Vicario General desta Iglesia” (709). Este personaje de relevancia de Caracas es utilizado por nuestro autor con un doble propósito. Por un lado, el Provisor y Vicario es citado para contextualizar una situación de abusos específica, y por el otro, para criticar el modo en que personas de autoridad como él sucumbían ante las presiones políticas y económicas de los defensores de las encomiendas.

Brevemente y tomando las declaraciones de su fuente directa como elemento objetivo para su transcripción de los hechos relatados, Jaca incorpora en su testimonio la imagen de la violencia perpetrada sobre las mujeres y los menores de edad. Al referirse a los abusos, el capuchino aragonés relata lo siguiente:

No sólo tocaban a los hombres maduros y a sus hijuelos haciéndoles trabajar como esclavos, sí también (¡O paciencia del Señor!) a las mugeres, haciéndoles tirar maderas a manera de bestias (como me lo ha notificado el Probisor y Vicario General desta Iglesia), permaneciendo los encomenderos y sus mayordomos dueños absolutos, no habiendo (si la omisión justa de algunos pobrecillos se

sugetaba a alguna tregua justa) otros jueces ni otros tribunales que los que su tiranía les dictaba. (709)

La construcción ética del otro se evidencia en la forma en que se desapueba la práctica colonizadora que deshumaniza a la población amerindia. Si bien en su proyecto retórico Jaca utiliza la representación del indio como mártir para, a través de la amplificación, lograr conmover a su audiencia; aquí demuestra, usando la descripción del trabajo físico al que estaban sujetos los indios, su rechazo a las encomiendas. De igual forma, la interjección en medio de su reclamo (“¡O paciencia del Señor!”) sugiere la dimensión de la ley cristiana que rige la génesis de su pensamiento político, y al mismo tiempo, revela su indignación ante los abusos en las Indias caribeñas. “La práctica de la dominación y de la explotación produce normalmente los insultos y las ofensas a la dignidad humana que a su vez alimentan un discurso oculto de indignación” afirma Scott (31). Jaca en su exclamación habilita su testimonio para resistir la injusticia del régimen contra las mujeres y los menores de edad. La indignación ante el trabajo forzado de dicho sector poblacional se disfraza irónicamente como un añadido en su sentencia, pero refuerza a modo de “discurso oculto” su condena a la sujeción indiana.

En su relato, los indígenas, tanto hombres, hijuelos o mujeres, son representados a partir del rechazo a la prácticas llevadas a cabo por los encomenderos, mayordomos y también por los jueces. En el dictamen, los amerindios son sujetos de derechos que han sido víctimas de la coartación de su libertad por parte de las esferas de poder, específicamente de los tribunales que fracasan a la hora de dictar sentencias a favor de los mismos. Así, el uso del Vicario

como fuente directa sirve como fórmula o artificio retórico para aprovechar la relevancia del personaje y permitir señalar la problemática e injusta relación entre los centros de poder jurídico y los amerindios.

Por otro lado, la fórmula de utilizar fuentes directas como modo efectivo para asumir la voz de testigo de los indígenas lleva a Jaca a plantear otro de los vacíos del discurso legal oficial. En el tercer párrafo de su *Carta*, el autor señala que la esclavitud indiana era respaldada por una dinámica jurídica llena de trámites burocráticos. Según se expone, esta burocracia permitía que las leyes y cédulas reales fueran contestadas por los españoles en las colonias, quienes lograban deshacer los compromisos a favor de los indígenas para perpetuar así su sumisión. En la *Carta*, se cita específicamente el caso del Provisor y Vicario General: “si al principio con el justo quiso obrar bien, con quien se labó las manos en otro tribunal, no careció de señalada culpa” (709). Aquí, se refiere al “cónclave” (709) en el que participó el Provisor y en el que tanto “seculares como regulares” (709) antepusieron los intereses de los encomenderos frente al obispo para que éste no abogara por frenar la licitud esclavista. Jaca critica ingeniosamente a quien fuera antes su fuente directa, porque aunque éste haya querido obrar a favor de los indígenas al principio, luego termina asintiendo a todo lo que le dicen en el cónclave.

La manera en que se representa el conjunto de prácticas que conforman el ejercicio judicial dentro del *nomos colonial* (declaraciones, cónclave, intereses de seculares y eclesiásticos, objeciones a las cédulas, etc.) confirma el complejo entramado significativo que lo constituye. Asimismo, las acciones señaladas revelan la deformación de la legislación española que ocurría en las colonias, fenómeno que

según el historiador Alfonso García-Gallo, resultó en “un Derecho indiano *vulgar*; es decir, una versión popular de las leyes de Indias” (54). Esta manifestación jurídica de la que da cuenta Jaca, y que mezcla el interés social con el estatuto jurídico, ratifica el control ejercido sobre los amerindios y narra otra instancia de violencia dentro de la interpretación judicial del *nomos colonial*.

De este modo, las fórmulas testimoniales desarrollan y profundizan el discurso privilegiando determinadas instancias críticas que reaccionan frente a las convenciones del *nomos colonial*. Si bien el testimonio de Jaca representa un discurso de poder donde el espacio narrativo construye una experiencia sobre el sujeto indígena, éste se distingue porque sigue produciendo, a través de los mecanismos testimoniales, su interés por reconfigurar la ideología española y hacer que el monarca, Carlos II, cumpla con sus obligaciones ante sus súbditos indígenas. La relación dialéctica entre el “discurso público” y el “discurso oculto” es una tensión interna del proyecto escriturario de Jaca, crucial en su acto de enunciación. Por eso, el uso de estrategias retóricas continúa y, además del uso de las “fuentes directas”, Jaca sigue construyendo su testimonio con el “uso de material secundario” en la forma de una cronología de sucesos históricos. Esta versión de la historia, en sus propios términos, le sirve para construir una imagen de los indígenas como excelentes “vasallos” de la Corona española.

Para Jaca, lo importante es desarticular la creencia de que la sujeción indiana era necesaria para evitar las sublevaciones en contra de los españoles. Según él, era “falsísimo” (709) el argumento presentado ante el rey de que los “indios corren peligro se lebanen” (709). En contraposición al argumento de los encomenderos y

otros partidarios de la sujeción indígena, Jaca apuesta por exponer su argumentación sobre lo que acontece en las tierras caribeñas. Al respecto, el autor/testigo relata un suceso específico ocurrido en la zona caribeña de Coro:

como sucedió en el año de 69, que solos doze indios acometieron a más de 60 franceses, y les mataron 17, y quitándoles las armas a toda priesa hisieron embarcar; y en un año en sus doctrinas hizieron tres iglesias, casas de doctrinero, y casas generales para los pasajeros; y pagan puntualmente el estipendio a su doctrinero, tratándole con mucha reverencia. (710)

En esta descripción, se evidencia el tono hiperbólico con el que se quiere producir asombro ante la capacidad servicial del amerindio. Si bien la imagen recreada del indígena como soldado de la Corona y de la evangelización sugiere una visión europeizante sobre el otro, es nuevamente sólo la máscara, el primer plano o el recurso retórico del discurso. Cuando Jaca plantea la hazaña amerindia de vencer a los enemigos de la metrópoli, no sólo construye un referente de la obediencia hacia el poder colonial, sino que al mismo tiempo reitera su distanciamiento con los discursos oficialistas que veían al pueblo indígena como una amenaza y no como motor del entramado social.

En este caso, la construcción del amerindio como vasallo fiel de la Corona es el artificio para exponer su aguda crítica ante Carlos II y para lograr que se condenen las acciones de los esclavistas. El intento por contrarrestar el dominio sobre los indígenas manifiesta el desarrollo de las comunidades caribeñas acorde con el plan evangelizador, con lo cual se procura ganar la simpatía del rey. De esta manera, la

imagen metafórica e idealizada del “buen vasallo” y del “buen cristiano” sugiere cierto modelo proteccionista en el testimonio. Sin embargo, sin perder de vista que en términos discursivos modernos, el género testimonial implica “una agenda y unas estrategias más complejas que la simple búsqueda de protección o incorporación a la estructura social dominante” (García 102), es posible advertir un proyecto más ambicioso en la escritura del capuchino. Para Jaca, la representación del pueblo indígena, a lo largo de la *Carta*, se convierte también en estrategia retórica para fabricar un discurso que apele a los sentimientos y emociones del rey, quien debe declarar su libertad.

Por ello, el paradigma del pueblo amerindio “vasallo” y “cristiano” es el umbral hacia la puesta en escena de la discusión de uno de los pilares jurídicos de la dominación americana, es decir, el derecho de gentes. Ya se ha discutido en la génesis del *nomos colonial* que, una de las razones válidas para someter a los indígenas, se estipulaba en la falla de éstos de no tratar propia y civilizadamente a los conquistadores. Según se desprendía del derecho de gentes en el momento, “it is barbarous to maltreat foreigners and guests without good reason” (Hamilton 102). La concepción del derecho de gentes había brindado a los españoles una afirmación necesaria para su entrada al Nuevo Mundo. Había determinado la manera en que los habitantes nativos debían asumir la inesperada llegada de extranjeros a sus tierras. El mecanismo narrativo de Jaca de presentar la cronología de sucesos en Coro, confirma que los indígenas actuaban acorde con el derecho de gentes, por lo cual iba en contra del cuerpo mismo del derecho español el hacerlos esclavos. Jaca declara que, además de defender los intereses políticos de España, los amerindios trataban a sus

doctrineros con “mucha reverencia” (710). Igualmente, subraya que, en la mencionada comunidad, los españoles siempre encontraban, por parte de los indios, “buen acogimiento, guiándoles y sirbiéndoles de arrieros por poco” (710). Si para la tradición jurídica castellana el derecho de gentes constituía el modo de diferenciar a los pueblos civilizados de los demás, para Jaca la esclavitud de los indígenas era insostenible precisamente porque éstos poseían una condición subjetiva y jurídica que se acomodaba a los más altos valores de la *polis*.

Todas estas declaraciones en torno al indígena como sujeto, por derecho, libre, se reafirman con la presentación de otra “fuente directa”, en este caso, del reverendo “Fray Hipólito de la Soledad” (711). Según el autor/testigo, el religioso con sus “ojos” (710) había comprobado que los indios como esclavos “no se lebantaban” (710). Dada la contradicción que implica la representación del indígena, no como la otredad dentro de las convenciones del mundo normativo sino que más bien como un “buen súbdito”, el testimonio hace irreconciliable el proyecto violento de dominación que vivían los indígenas. En el testimonio, los encomenderos y sus defensores pasan a ocupar el lugar del “otro”, puesto que eran los responsables de las “tiranías” (710) que perturbaban los supuestos intereses cristianos que habían edificado los cimientos colonizadores. Según el capuchino, los indígenas “no saben qué cosa es doctrina christiana ni sacramentos, sobre las tiranías que ellos están usando” (710). De este modo, la defensa de los indígenas y el ataque a los encomenderos subvierte las convenciones del universo normativo, porque reorganiza la jerarquía colonial naturalizada en donde el español es automáticamente el “buen vasallo”.

Esta manipulación a las categorías fundacionales del centro del *nomos colonial* es posible gracias al cuidado de los mecanismos retóricos que emplea Jaca en el ámbito general de su *Carta* como discurso público. No obstante, cabe recordar que en el acto de negociar los modos de poder, Scott plantea que “las máscaras pueden ser más o menos gruesas, pueden ser burdas o sutiles, según el tipo de público y lo intereses en juego, pero no dejan de ser actuaciones, como lo son todos los actos sociales” (53). Por lo tanto, si las múltiples estrategias retóricas utilizadas son máscaras que esconden el acto provocador de configurar una nueva visión social, su escritura atraviesa los límites del discurso dominante y actúa simbólicamente a través de los códigos de resistencia del discurso oculto. Es en este espacio virtual e intersticial que genera el testimonio, en donde Jaca agudiza su proyecto de justicia a favor de los indígenas. De algún modo, la dinámica multidimensional que elabora Jaca en la médula de su discurso representa ese explosivo acontecimiento político del que habla Scott cuando plantea la ruptura del “*cordon sanitaire*” (43), es decir, la eliminación de los límites fijos, entre el discurso público y oculto. Según sugiere Scott, dicha ruptura deviene en un tercer ámbito discursivo en donde quedan plasmados los momentos en que la resistencia conquista nuevas formas de poder. Debido al equilibrio de su proyecto discursivo en donde apuesta a dismantelar pública, pero estratégicamente, las bases de la subordinación indiana, Jaca en su testimonio reafirma una interpretación política alterna.

No hay instancia más certera en la *Carta* para notar el gesto testimonial del capuchino que la exposición sobre su encuentro con el indígena esclavo. La escena es relatada de la siguiente manera:

Y cierto, que sin saber cómo ni porqué camino, se entró por esta ciudad en mi pobre retiro, viniendo de los montes o atos un indio a quien viendo tan desfigurado y desnudo, con un clavo en mi corazón me adelanté a preguntarle, ¿quién era? No ignorándolo yo, por las noticias comunes que de lo referido tenía, díxome era esclavo... (710)

El autor/testigo asume en esta declaración su relación directa con el sujeto a quien (re)presenta. La característica testimonial de “entregar una historia a través del pueblo protagonista” se revela, según se incorpora la voz del propio indígena. Ahora bien, es claro que en la *Carta* no aparece la voz autónoma del esclavo, sino que la misma emerge mediatizada por su transcriptor. Jaca como autor/testigo decide reproducir en estilo indirecto su diálogo con un indígena no sólo sometido a la esclavitud por sus encomenderos, sino también a un evidente maltrato físico.

Esta relación entre autor/testigo/ transcriptor y el esclavo, confronta al lector moderno ante una de las improntas enunciativas más debatidas, pero productivas de la literatura testimonial. La escritura del testimonio implica el acceso al *nomos colonial* de la oralidad del indígena y, a la misma vez, envuelve los modos utilizados para representar ese habla. En este punto, propongo que esta dinámica testimonial entre Jaca y el indio esclavo, más allá de las contradicciones que plantea (oralidad/escritura, español/indígena, libertad/esclavitud), se entienda según lo que Beverly denomina como “una forma dialéctica [...] y transicional” (15). Para Beverly, esta forma responde a una “*figura ideológica*” (15), cuyo propósito es “la formación de movimientos de liberación” (15). Bajo este tipo de lógica que persigue una (re)presentación menos asimétrica, Jaca incorpora la presencia del indígena y da

cuenta de otra estrategia de su proyecto para transformar el pasado-presente de explotación. El encuentro es la “prueba” enunciativa que privilegia la experiencia de lo “visto” y lo “escuchado”. En calidad de testigo ocular el capuchino rescata el discurso oculto en el cuerpo (“tan desfigurado” y “desnudo”) y en la voz del indígena (“díxome era esclabo”). En esta estrategia narrativa subyace una particular relación dialógica (indio/misionero) que hace resonar las disparidades del discurso público y el oculto del *nomos*.

En la eficacia testimonial, Jaca configura el espacio para expresar “la inmediatez” del asunto que discute. Esto lo logra por medio de la incorporación de la voz del protagonista de su historia. Su actuación como autor/testigo que escucha y transcribe se reafirma cuando prosigue la detallada descripción de su diálogo con el indígena. Sobre el encuentro Jaca declara que:

aquí prorrumpí en impaciente desconsuelo, a que adelante a preguntarle ¿quién lo hacía esclabo? Y me repitió, que el encomendero lo tenía por tal, a sí y sus pobres higitos, y que como a tales los trataba; a quien, aunque yo con cautela reserbada no quise creer, hízome dar crédito a ello su desgraciado trage y semblante... (710)

La ambigüedad con la que se (re)produce el habla del indígena es evidente en su mención de la “cautela reserbada”. El carácter dubitativo con el que Jaca recibe y transcribe el discurso del sujeto marginado muestra otra de sus formas de disfraz ante las convenciones del discurso público del *nomos*. Esto es así, ya que de inmediato, Jaca contrapone a la “cautela” con la que toma la palabra del indígena, la “desgraciada” imagen del mismo. Este gesto representativo que parte de la

experiencia del “ver” del testigo refuerza la “veracidad” del discurso sobre el maltrato indígena bajo el sistema de las encomiendas.

La reiteración de presentar una imagen amerindia violentada (desnuda, desfigurada y desgraciada) sugiere otro intento de narrar la colonización desde un “entrelugar” discursivo que quiebra los límites institucionales de la colonización.²⁹ Si tomamos en cuenta que ya en el siglo XVI, los códigos de representación para lograr distintas agendas persuasivas fomentaban las descripciones detalladas de actos violentos, la caracterización del indígena en la *Carta de Jaca* es signo de una estrategia política común.³⁰ Ahora bien, la descripción emotiva de “impaciente desconsuelo” con la que Jaca acompaña la imagen violentada implica su desaprobación ante el hecho relatado, y por tal, otra estrategia retórica para manipular a su interlocutor a través de la carga emocional de la imagen.

Es cierto que en el universo normativo que habitaba Jaca, el “buen tratamiento” de los amerindios estaba consignado en el corpus legal. Pero, el carácter ambivalente de las leyes al respecto se muestra desde la contradicción inicial de la expansión española. Es decir, desde la naturaleza oximorónica de la ideología pacífica de la conquista (Rabasa 85). Ante la imposibilidad conciliadora que planteaban los intereses imperialistas entre derecho y hecho, la producción de las narrativas oficiales del *nomos colonial* devino conceptos jurídicos inconsistentes, como los ya mencionados en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, en donde el

²⁹ Aquí el *entrelugar* se refiere a ese espacio que Silviano Santiago define como el que se encuentra entre: “el sacrificio y el juego, entre la pasión y la agresión, entre la obediencia y la obediencia y la rebelión, entre la asimilación y la expresión, allí en ese lugar aparentemente vacío, su templo y su lugar de clandestinidad, allí donde se realiza el ritual antropófago de la literatura latinoamericana” (77).

³⁰ Sólo se tiene que pensar que ya el lector europeo desde el siglo XVI estaba familiarizado con textos descriptivos sobre la violencia colonial como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas. De igual modo, había estado expuesto a las ilustraciones realizadas por Theodor de Bry a la edición en latín de 1598.

“buen tratamiento” de los indios se protegía a modo de resguardar el proyecto económico. Cabe recordar, al respecto, una de las leyes bajo el Título Diez del Libro VI donde se dispone: “*Que el buen tratamiento de los Indios sea de forma que no dexen de servir, y ocuparse*” (273). Es decir, la premisa que organizaba desde el discurso público las relaciones en el *nomos* privilegiaba la protección indígena siempre y cuando concordara con los intereses de dominación. Por tanto, el acto de violencia o castigo contra los indígenas, lejos de ser ilícito, dependía del hecho en cuestión y, en algunos casos, representaba otra de las convenciones legales dentro del pacto colonizador. Esto explica la imagen del esclavo “desfigurado y desnudo” que construye Jaca, puesto que es la forma de amplificar la represión del corpus legal sobre los indígenas.

No obstante, para Jaca la imagen amerindia violentada (desnuda, desfigurada y desgraciada) no es un significante aceptable bajo ninguna condición, sino que todo lo contrario. Esta postura del testimonio en cuanto a la denuncia de la violencia indígena nos remite a lo que Rabasa ha señalado sobre la representación de la violencia en la escritura lascasiana: “the sense that these acts of violence are atrocities depends on the premise of their illegality” (87). En el sentido que establece Jaca, al igual que lo había propuesto Las Casas un siglo antes, la justicia dentro del universo normativo colonial dependería de que existieran leyes que condenaran “toda” la violencia contra los indígenas. Empero, algo que Jaca insinúa a través de su testimonio es la invalidez del sistema jurídico que ha creado una interpretación caduca del derecho en su relación con los pueblos indígenas, ya que los violenta sistemáticamente al privarlos de su condición jurídica de libertad. El capuchino

demuestra, a través de su configuración del indígena violentado, cómo éste se incorpora al discurso público del *nomos* experimentando la deshumanización esclavista que lo excluye como sujeto, pero que al mismo tiempo lo incluye como materia prima en el orden social.³¹

Es posible afirmar, entonces, que a través de todo su testimonio, Jaca (re)interpreta las convenciones del *nomos* con el propósito de resistir a esa “neutralización” del indígena construida por el fenómeno de inclusión/exclusión edificado en el derecho indiano. Por eso, en su intento por articular un reclamo a favor de un cambio jurídico-político, el capuchino, luego de insertar la supuesta voz del indígena, por medio de su estrategia de “entregar la historia a través del pueblo protagonista”, imprime en su texto otra de las fórmulas testimoniales, en este caso, “la evidencia de una historia que continúa” (*La literatura 109*). Es así como Jaca concluye su escena del encuentro con el indígena: “Consoléle lo mejor que pude e imbiéle en paz, aunque cargado de sus penas, pues yo no podía hacer más” (*Carta de Fray 710*). Con esta sentencia, el capuchino, esgrimiendo la “verdad” de la (re)presentación, asume su compromiso con la experiencia amerindia y sugiere que la situación de dominación no ha sido resuelta, ni para el indígena ni para él que ha asumido las “penas” del otro.

En este punto de la escritura, Jaca se resignifica como autor/testigo al investirse de la condición violentada del amerindio (“cargado de sus penas”). Desde un *locus* distintivo, en donde el discurso a favor de la libertad indígena se vuelve *praxis* al ser el vehículo de reclamo, se exigen mayores compromisos políticos y

³¹ Fitzpatrick y Darian-Smith se refieren a la “assimilation/exclusion antinomy” como el fundamento filosófico de la injusticia de la conquista.

jurídicos. Al mismo tiempo, en su relatado encuentro con el amerindio, el discurso oculto reaparece en su acto de disidencia al demostrar la complicidad con el marginado y asumir la carga de las “penas” esclavistas. De modo que Jaca, metonímicamente en su diálogo con el “indio esclavo”, pone de relieve una compleja y provocadora forma de relación entre el pueblo indígena y el proyecto misionero español en la región caribeña.

Es decir, aquí hay otra problemática confluencia que provoca el discurso de Jaca en el universo normativo. Su paso por la misión de los Llanos está lejos de procurar cumplir con el mandato oficial, estipulado por el rey en una Real Cédula en 1676, en la que se sostenía que los misioneros debían “ayudar a los vecinos a la reducción de los referidos indios” (Lodares 93). En su gesto de asumir las penurias del indio, Jaca no sólo continúa utilizando la exaltación de las emociones como arma retórica de su discurso, sino que también infiltra su modo particular y mediador de evangelización, en el cual lo que está en el centro no es la sujeción indiana, sino la restitución de su libertad.

De este modo, Jaca concluye la descripción de su encuentro con el esclavo por medio de la siguiente afirmación: “A este talle, señor, pagan los pobres con tiránicas esclavitudes su natural libertad, como si en ellos fuera mortal culpa” (710). Si antes el capuchino había referido con falsa modestia que “no podía hacer más” por el indígena, ahora además de demostrar su complicidad con la causa de éste, denuncia directamente ante el Rey la “tiranía” colonizadora. Sin duda, su gesto da cuenta de una evolución en el objetivo del proyecto evangelizador dentro del *nomos colonial*. Fuera de perpetuar el poder misionero o pastoral de dominación de valores culturales,

propuesto por las autoridades imperialistas, Jaca desarrolla una manera distintiva de relacionarse con el indígena, en donde su libertad personal va antes que su necesidad de evangelización.

Asimismo, esta (re)configuración sobre la condición jurídica del indio confirma el poder constructivo que puede llegar a tener la interpretación judicial en el *nomos*. Los reclamos planteados y las propuestas plasmadas en su dinámica intersticial, entre el discurso público y el oculto, resisten simbólicamente el poder destructivo que generó el *corpus* normativo del derecho sobre los habitantes originales del Caribe. La visión alternativa que enuncia el testimonio instauro a un sujeto amerindio por derecho libre, incongruente con los hechos existentes. La *Carta* que elabora Jaca para reinterpretar los valores de las convenciones del *nomos colonial* funciona como espacio virtual en donde se proyecta una incorporación del sujeto indígena todavía imposible en el plano social. Por ello, consciente de la estructura de poder que sostiene el universo normativo de la colonia, en la conclusión, Jaca enfatiza su interpelación directa a “Vuestra Magestad” (710), para así elaborar sus últimos reclamos.

En este punto narrativo, ya las “fórmulas” testimoniales como estrategias retóricas han provisto al autor/testigo de las estrategias necesarias para validar su “veracidad” ante la ideología hegemónica. En las denuncias finales se enuncia de manera más directa el interés de persuadir al rey sobre la necesidad de sellar un nuevo compromiso legal. El capuchino sostiene que, de no haber una ruptura con los estatutos jurídicos que respaldan los sectores esclavistas, la violencia constitutiva de

las encomiendas continuaría. La declaración directa sobre la forma de esclavitud que representaban las encomiendas es la siguiente:

porque como del cuero han de salir las correas, las ventas de las encomiendas, dígolo con este título aunque lo doren con otros revoros, constarán más caras y así se seguirá, es cierto mayor esclavitud a los míseros indios quedando solo lo caro de ellas y lo usurpado de los dichos pobres. (710)

El uso del símil sirve en esta instancia para destacar la obviedad de su argumento. Su sentencia pública contra la esclavitud de las encomiendas “dígolo con este título aunque lo doren con otros revoros” implica su ruptura más evidente con el orden colonial. Si durante la mayor parte de su testimonio Jaca fue sutil al llevar a cabo sus denuncias y cumplir así con los códigos de rigor, en esta instancia emerge un nuevo tono que revela el riesgo que se ha tomado el testigo de no encubrir las prácticas opresoras. Este pronunciamiento le permite argüir que la justicia de la sociedad colonial depende de si las autoridades pueden restituir a los indígenas “lo usurpado” durante la colonización.

El testimonio introduce categóricamente el compromiso inalienable que debía asumir España con la derogación de las encomiendas y con la restitución de la libertad amerindia. Si el poder colonial falla en la reconstrucción de sus valores fundacionales, Jaca señala que habría de ocurrir lo que ya había preconizado Bartolomé de Las Casas en la *Brevísima*, la total ruina de las Indias. Según refiere Jaca: “Y así dexando a un lado el porqué ay tanta miseria y tanto que llorar por estas tierras, en que temo total ruina de ellas, a cuios naturales por ser christianos les está

resultando tantos daños e injustas esclabitudes, que están clamando la justa ira de Dios...”(711). La dominación imperial, según había sido configurada hasta el momento, representa un proyecto apocalíptico. Por ello, dentro de esta lógica alternativa resulta imperativo redefinir la convención de “justicia” que determinó el avance español en las tierras americanas. Si las bases interpretativas del oficialismo, por medio del derecho positivo y su principio de la justicia, había declarado condiciones “justas” para la esclavitud amerindia, Jaca las invalida. El autor exige la necesidad de otra configuración legal asentada en el respeto a la realidad americana caribeña (a sus habitantes nativos) y no en el beneficio económico de la población extranjera.

De esta forma, el último reclamo de Jaca ante Carlos II es “que de esa corte se pregonen luego por libres” (711) los amerindios; lo cual se entrega como la única salvación para el proyecto imperial en el Caribe. El progreso social y político depende del (re)ordenamiento de las relaciones sociales establecidas por la ideología hegemónica. Para evitar la pérdida de las Indias, es necesario no solamente asegurar política y jurídicamente el bienestar común de los españoles, sino también el de los indígenas. Es interesante notar que el planteamiento se inclina a uno de los principios fundacionales del derecho positivo, el *bonum commune*. Esta categoría del *bonum commune*, desde Santo Tomás en adelante, representa el arraigo de la razón en la legislación positiva, desde la cual, para que una ley fuera justa, debía estar dirigida “no a los intereses personales, sino al provecho general de los ciudadanos” (Strosetzki 170). En el caso de Jaca, queda claro que todo su testimonio se produce para desarticular los privilegios de los españoles y procurar un nuevo código legal que

garantice los derechos de los amerindios. Así, el bienestar común dentro de la sociedad colonial no es posible sin la libertad que, tanto por la interpretación del derecho natural, del divino y también del positivo, les es “debida” a los indígenas.

Por ello, la reformulación del alcance jurídico del *bonum commune* impone en el *nomos* una revisión de la justicia en el proceso colonial. Mientras que la evolución del *nomos colonial* en torno a la condición jurídica del indio depende de las nociones arbitrarias de lo justo y lo injusto, Francisco José de Jaca se encarga de adjudicar la irremediable injusticia al proceso de las encomiendas y la indiscutible justicia a la restitución de la libertad amerindia. La intervención del testimonio en el espacio normativo sirve entonces para acomodar una propuesta de justicia social. Según expone John Rawls en su teoría sobre la justicia, “the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties...” (7).

Consciente del lugar central de las instituciones jurídicas en las colonias caribeñas, Jaca centra su interpelación ante el rey en rearticular los modos en que se debían concebir los derechos y deberes, tanto de los indígenas como de los españoles. De ahí que el sentido de la justicia dentro de la visión que plantea el testimonio va agregado “al parecer y sentir de los que asta aora no han sentido bien de lo asta aquí executado, con los dichos pobres indios” (711). En este sentido, el discurso narrativo de Jaca da cuenta de su compromiso con el pensamiento lascasiano y contra hegemónico que lo precedió. Aunque no lo cita directamente, su últimas líneas parecerían cumplir con el propósito de reconocer la importancia del dominico en su proyecto de resignificación cultural. De este modo, la *Carta* finaliza cuando se

establece la necesidad de reevaluar las convenciones legales para exigir la justicia como un pacto social inclusivo de españoles y de indígenas.

Proliferación de nuevos principios

El gesto que lleva a cabo Francisco José de Jaca por medio de la escritura de su *Carta* al rey Carlos II no resuelve la tensión inherente al centro del *nomos colonial*, puesto que la condición jurídica del amerindio permanece en pugna. Sin embargo, su provocadora propuesta, elaborada en concordancia con los códigos retóricos tanto de su época, como con los modos discursivos más modernos, revela un proyecto político que testifica e imagina una justicia y un modo de vida colonial que supera los límites de las leyes existentes. El espacio intersticial que produce Jaca entre el discurso público y el oculto se erige como resistencia a la violencia del poder destructivo de la visión dominante. Dentro de su singular rol como testigo ocular, Jaca desplaza los principios legales fundacionales para posibilitar la proyección de una sociedad futura diferente. El impulso creativo de nuestro autor funciona como un espacio alternativo dentro del *nomos colonial*. En este nuevo lugar, la libertad del indígena es el principio inalienable que se reclama para la posibilidad de un proyecto expansionista donde su base, la tarea evangelizadora, no se ejercita como una imposición imperialista; sino más bien como una mediación producto de los múltiples entrecruces culturales en los que se debate el sujeto colonial.

Capítulo 2. Entrada del africano al universo normativo: genealogía del discurso esclavista antes de 1681

*Que no se atienda al número de esclavos,
que se embarcaren en Guinea,
sino a los que desembarcaren en las Indias.*
Recopilación de leyes de los reinos de Indias³²

Entre el escándalo y la transgresión: una denuncia antiesclavista

El 2 de junio de 1681 Francisco José de Jaca se vale nuevamente del género epistolar para dirigirse al rey Carlos II. Esta *Carta* que sigue en términos cronológicos a la escrita en Caracas a favor de la liberación de los amerindios es enviada desde Cartagena de Indias. El propósito de la misma, al igual que lo fue la enviada en 1678, es denunciar la necesidad imperiosa de detener las injusticias causadas por la esclavitud en las tierras caribeñas. Pero, esta vez, debido a que el capuchino escribe desde la ciudad con el puerto principal de entrada de esclavos africanos en el siglo XVII, aunque no lo explicita, se podría afirmar que se está refiriendo a dicha forma de esclavitud. El escrito es muy breve, apenas unas 23 líneas, pero en él, Jaca expone su polémica impronta de negar la licitud de la práctica esclavista africana ante las autoridades coloniales. Según describe el capuchino, se trata de denunciar una “violenta esclavitud (que como injusta tengo reprobada en mis sermones), tantas pérdidas de cuerpos y almas a vista de las experimentadas tiranías padecen” (81). Con su declaración, inicia otro reto al orden jurídico y político del *nomos colonial*, puesto que desde el siglo XVI, la esclavitud trasatlántica “como

³² Ley X. Libro VIII. Título XVIII (2:541).

estado y como institución, era un hecho admitido por teólogos y moralistas [españoles]” (Cortés López 105).

Se desconoce por qué Jaca salió de Los Llanos y llegó al puerto de Cartagena, pero se deduce por sus cartas que apenas estuvo allí unos dos meses antes de su arribo a La Habana. La teoría de Miguel A. Pena González se inclina hacia afirmar que Jaca hace el recorrido de una región caribeña a la otra como parte de su viaje de repatriación (*Francisco* 153). Según Pena González, “el único dato seguro que tenemos es que Fr. Pedro de Verga, prefecto de la misión, le concede licencia para retornar a España” (*Francisco* 153). Esto último, luego de que Jaca pudiera provocar una gran incomodidad política en la oligarquía colonial a raíz de su predicación antiesclavista. Lo que es evidente en la trayectoria del misionero es su descontento con “las miserias que padecen tantos pobres desdichados” (*Resolución* 81) bajo el poder de la Corona española en el Caribe que transita.

Por ello, el desplazamiento de su propuesta sobre un nuevo pacto o compromiso de justicia en la empresa colonizadora va a la par con su traslado físico por la cuenca caribeña. Lejos de acallar su voz a consecuencia de los conflictos que estuviese enfrentando con las autoridades, Jaca continúa demostrando una conducta considerada “novedosa y escandalizante para un amplio sector de la sociedad hispana” (Pena González, *Francisco* 153). La progresión de su pensamiento a favor de una reevaluación de las normas del imperio se intensifica en su acto de enfocar el asunto de la esclavitud en torno a su ilegalidad y a la violencia que genera la misma. De este modo, Jaca propone el esquema de trasgresión que produce su discurso, al trastocar el mito sobre el derecho de la Corona de esclavizar a los africanos.

La transgresión que genera Jaca debe entenderse como “un acto que concierne al límite” (Foucault, *Language* 33) de los compromisos privilegiados por el oficialismo del *nomos colonial*.³³ No obstante, como sostiene Foucault, la transgresión como gesto no se equipara simplemente a traspasar la línea ilusoria e intangible de cierto límite. Cuando se considera la transgresión más bien se trata del proceso que genera un espacio único en donde se descubre lo que el límite trata de excluir. En este aspecto, el límite y la transgresión no son elementos opuestos sino que constituyen elementos interdependientes en el proceso significativo. Lo que hace particular a la transgresión es que ella hace visible “lo ilimitado” (Foucault, *Language* 35) dentro de la nueva zona de existencia que inaugura.³⁴ Más aún, para Foucault lo importante de la transgresión es que el sujeto que la lleva a cabo reactive permanentemente la actitud que lo lleva a sobrepasar el límite. Así, la posibilidad de movimiento no termina al trascender cierto límite, sino que se convierte en una actividad de continua transformación.

En el caso del *nomos colonial*, los compromisos legales son los responsables de prescribir las fronteras entre los sujetos coloniales. Uno de los elementos que caracterizó el desarrollo del corpus del derecho indiano fue la insistencia en “la falta de unidad del sujeto de derechos” (Guzmán 115). En el proceso de transición entre “el periodo de formación (1492 a 1571)”, y su “etapa de consolidación (1571-1699)”, el derecho indiano logró desarrollar una cultura jurídica independiente que conjugó los intereses de la Corona con las necesidades particulares de la vida en los territorios (Suárez Romero 231). En este trascurso se incorporó la esclavitud africana como

³³ “Transgression is an action which involves the limit” (33). La traducción es mía.

³⁴ “[Transgression] affirms the limitlessness into which it leaps as it opens this zone to existence for the first time” (35).

elemento diferenciador de la jerarquización del orden social. Por ello, se creía necesario legislar para marcar los límites entre libres y esclavos, españoles y extranjeros, indígenas y no indígenas, etc. Así, la manera de acomodar el pluralismo de los sujetos coloniales se daba desde el “europeocentrismo cultural” (O’Gorman 87) de crear el paradigma de una oposición explícita que dividiera al español (más adelante al criollo) de los indígenas y los africanos. Se sabe que al principio de la colonización, tanto indígenas como africanos habían sido despojados de sus diferencias culturales y habían sido reducidos a categorías étnicas y culturales homogéneas. De este modo, los sujetos aborígenes y los provenientes de las costas africanas eran grupos culturales en continuo ordenamiento que se agrupaban e incorporaban al pensamiento filosófico, político y legal del imperio desde la prescripción de una estructura que moldeaba los alcances del dominio y la desigualdad.

Ante esta realidad, Jaca en su radical reprobación del estado de esclavitud de los amerindios y, más aún, de los africanos opta por desestabilizar los límites sociales de la época renacentista. Al no aceptar la esclavitud ni como institución ni como práctica condicionante del sujeto de origen africano, el capuchino reactiva su discurso abolicionista y transgrede, a través de la reformulación de la teoría del derecho, las fronteras coloniales. Su acto no sólo le permite demostrar los vacíos ético-jurídicos de la colonización, sino que también le posibilita establecer una dinámica alterna de incorporar al africano. Si bien en esta concisa *Carta*, Jaca sólo advierte la urgente necesidad de transformación con respecto al pensamiento esclavista, la misma sirve de antesala a su más elaborada obra sobre el mismo tema, la *Resolución sobre la*

libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después cristianos (1681).

Antes de discutir en el capítulo tercero el proyecto antiesclavista y abolicionista que representa la *Resolución*, este capítulo analiza cómo las nociones del esclavo africano y de la práctica esclavista se construyen dentro de los límites del *nomos colonial*. Para ello, en las primeras secciones se persigue una contextualización de la ideología dominante en el espacio normativo, que luego Jaca refutaría como parte del proceso social de creación del derecho. De este modo, el análisis de los escritos oficiales permite demostrar cómo las autoridades asientan su discurso en elaborar el concepto del esclavo negro desde una perspectiva jurídica, omitiendo así la discusión de su legitimidad para esclavizarlos. Esto último, produce en el *nomos* el arraigamiento de una hermenéutica de la violencia que expone las ficciones generadas por los compromisos legales que serían revaluados por un monje capuchino en pleno siglo XVII.

Sin perder de perspectiva que el *nomos colonial* consiste en la interacción de distintos mundos legales, en la última parte del capítulo se discuten los primeros discursos que cuestionan la consolidación del pacto esclavista. Dado que hay varios autores y líneas de pensamiento que comienzan a despuntar un debate en torno a la licitud de la práctica esclavista en las Indias, opto por presentar los autores claves utilizados por Francisco José de Jaca en su obra (Domingo de Soto y Tomás de Mercado). Al mismo tiempo, abordo la discusión sobre Bartolomé de Las Casas, quien aunque no es citado explícitamente por Jaca, es el principal precedente en disentir con el modelo normativo en el Caribe colonial. Mi propuesta es, entonces,

presentar una reflexión que nos sirva de marco sobre cómo el variado y complejo discurso del *nomos colonial* construye los valores culturales del esclavo negro y de la esclavitud africana, con los que Jaca luego trabaja para desbordar los límites de la normatividad colonial.

La prescripción de la violencia

La denuncia de Jaca sobre la ilegalidad de la esclavitud africana resuena en el espacio normativo como un desajuste a los valores imperialistas que lo sostenían. Este tipo de esclavitud fue una práctica oficialmente aceptada y practicada desde los comienzos de la conquista y la colonización. Se estima que los primeros esclavos negros fueron transportados al Nuevo Mundo como criados de españoles que pasaron a las Indias durante el segundo viaje de Colón. En vista de regular el tráfico, los reyes católicos emitieron “la *Instrucción* de 1501 que contenía implícita una licencia a [Nicolás de] Ovando para llevar esclavos negros a América” (Díaz Soler 27). Con este permiso dirigido al gobernador de la isla de La Española se daría inicio oficialmente a casi cuatro siglos de esclavitud africana en el Caribe hispano. Es bajo este modo de dominio proscrito por el documento legal que el sujeto de origen africano entra de manera involuntaria y violenta al mundo normativo de las colonias.

Una vez más, la producción del corpus legal constituye el dispositivo del poder imperial ante la necesidad de asegurar el sustento político y económico de la empresa colonizadora. Ante esta nueva etapa significativa que surge dentro del desarrollo del *nomos colonial*, resulta necesario precisar las especificidades del modelo discursivo que nutre sus principales compromisos significativos. El ejercicio de la violencia aparece como impulso del orden jurídico por excelencia. Para

especificar esta relación entre derecho y violencia, primeramente, me parece útil la lectura que Derrida propone en *Fuerza de ley* sobre el *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin. Aunque la discusión de Derrida se centra en un texto que concierne al siglo XX, su lectura conceptual sobre la violencia en el derecho resulta relevante al analizar otros escenarios normativos. El teórico deconstruccionista explica que Benjamin distingue entre dos violencias en cuanto al derecho. Primero, la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*die rechtsetzende Gewalt*) y, luego, la violencia conservadora, la que asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*) (81). La primera de éstas violencias es descrita por Derrida como una “síntesis *a priori* que estructura toda la fundación de la ley a partir de la cual se producen performativamente las convenciones que garantizan su validez” (34). La violencia fundadora es recordatorio del proceso significativo inmanente al que nos enfrentamos cuando se imagina un universo normativo.

En el caso colonial, la primera de estas violencias implica el orden simbólico, político y moral que se inventa a partir de la dominación española. Por su parte, la violencia conservadora es la encargada de defender, sostener y aplicar la legitimidad de un orden judicial particular. El pensar esta definición con respecto al escenario colonial es muy productivo, puesto que permite subrayar las particularidades de un modelo jurídico que se pone a sí mismo como frontera diferencial de los sujetos sociales. Conservar la ley en el Caribe colonial deviene como un proceso de demarcar el poder coercitivo de la misma sobre amerindios y africanos.

Ahora bien, ¿cómo se ejerce/aplica la violencia conservadora en el universo normativo? Sobre este punto, nos podemos remitir a Robert Cover cuando asevera

que la producción legal institucional se caracteriza porque “sus interpretaciones del derecho también constituyen justificaciones para la violencia” (113) que se generan a través de “los actos interpretativos de los jueces [como autoridades oficiales]” (114). Cover afirma que estos actos son particularmente diferentes a otras instancias interpretativas (como la filosófica o la literaria), porque remiten a la práctica concreta de algún acto coercitivo sobre el sujeto en cuestión. Es decir, “un juez articula su entendimiento de un texto y, como resultado, alguien pierde su libertad, su propiedad, sus hijos, hasta su vida” (Cover 114). Por lo tanto, las interpretaciones del derecho, además de suponer el poder simbólico de los demás discursos, están también avaladas por la autoridad institucional que les otorga la capacidad de legitimar la aplicabilidad de la violencia conservadora.

Ciertamente en los siglos XVI y XVII, no se trataba de un estado constitucional, sino de un poder imperial y colonial, cuya autoridad legislativa estaba centrada en la Corona, en su Consejo de Indias y en sus Audiencias. A pesar de las diferencias históricas, es posible notar cómo éste modelo de aplicabilidad de la violencia conservadora representa también parte central del ejercicio del derecho indiano. En el caso de la prescripción de la esclavitud africana, a partir del mandato inicial del rey Fernando, las interpretaciones de la violencia, tanto simbólica como física, se despliegan como instrumentos de represión que definen la experiencia del sujeto de origen africano en la cuenca caribeña y en el resto de los territorios colonizados.

A diferencia de lo ocurrido anteriormente en el *nomos* con respecto a los debates en torno a la legalidad de esclavizar a los amerindios, la esclavitud africana

en sus inicios no se disputó en el ámbito institucional.³⁵ Según explica el historiador José Andrés Gallego, el debate que se emitía en los centros de poder colonial era más bien “en torno a la transacción económica que implicaba” el proceso (14). La esclavitud civil se impulsaba como una institución social legítima y necesaria para suplir la imperiosa necesidad de mano de obra que, en parte, estaba dejando la reducida población indígena en el Caribe. De manera similar, la introducción de los africanos como esclavos se percibía como una prolongación de las prácticas sociales que se llevaban a cabo en Europa. “Los negros africanos habían estado presentes en la vida peninsular desde tiempo inmemorial” (Fra Molinero 11), y muchos de ellos eran esclavos capturados en territorios musulmanes. Sin embargo, en el siglo XVI la guerra con el Islam ya no era la excusa para la captura de esclavos en África, sino que “el motivo era el simple lucro” (Fra Molinero 11). Las expediciones para capturar esclavos en la costa occidental africana continuaban en aumento, siendo inicialmente Lisboa y Sevilla los puertos directivos del comercio atlántico.

Dentro de este panorama, África se consideraba el escenario idóneo para la práctica por diversas razones. El continente era calificado como un lugar, “de bárbaros e infieles que había rechazado la religión cristiana, pese a conocerla desde antiguo, y donde los papas habían autorizado la guerra justa con su secuela esclavista; un continente en el que sus propios habitantes habían practicado la esclavitud” (Lucena Salmoral, *Regulación* 13)³⁶. Debido a estas condiciones, sumado al hecho de

³⁵ Como explico en la sección final de este capítulo, el debate en torno a la legalidad de la práctica esclavista se da de forma fragmentada en algunos escritores del siglo XVI como Las Casas, Soto y Mercado.

³⁶ De ahora en adelante, las citas referentes al trabajo del historiador Manuel Lucena Salmoral se identifican como *Regulación* cuando se refieren a la primera parte de su texto, el libro en CD-ROM y como *Documentos* cuando se trata de la segunda parte que funciona como transcripción del corpus legislativo.

que el tráfico había encontrado un precedente legal favorable, se propició “en el siglo XVI un gran incremento de esclavos de inmediato” (Mellafe 18) que no mermaría hasta el siglo XIX. Se estima que en el siglo XVI la migración forzada al continente americano sería de aproximadamente 125,000 individuos. Pero la cifra “se multiplicó por cien en el siglo XVII y por seiscientos en el siglo XVIII” (Andrés-Gallego y García Añoberos 19).³⁷ Es sabido que los puertos caribeños de Cartagena de Indias y La Habana serían los centrales en dicho comercio.

Como consecuencia de esta intensa migración forzada, la regulación sobre la importación y el ordenamiento sobre todos los resquicios de la vida de los esclavos, una vez llegaron a las colonias, se tornaron en los temas medulares de las narrativas oficiales del *nomos colonial*. El nuevo reto de la empresa expansionista sería crear un corpus legal adaptado a las especiales circunstancias, donde se incluyese a los esclavos africanos en la sociedad colonial, pero que también se los diferenciara del resto de la población. Para ello, una de las primeras ordenanzas que se emitieron desde España tenía como propósito trazar el límite entre la esclavitud indiana y la africana. En la ordenanza enviada desde Burgos en 1512 hacia la isla de Santo Domingo, las autoridades coloniales señalan:

si los tales indios fueren esclavos, porque a estos tales, cada uno cuyos fueren, los puede tratar como él [el amo] quisiere, pero mandamos que no sea con aquella riguridad y aspereza que suelen tratar a los otros esclavos, sino con mucho amor y blandura, lo más que ser pueda, para

³⁷ No hay consenso histórico en cuanto a las cifras del tráfico negrero. A modo de sugerir el significativo aumento de esclavos en el siglo XVII me valgo de los números propuestos por Andrés-Gallo y Añoberos. Sus cifras provienen de Philip Curtin y presentan un total de 9, 391,100 esclavos transportados a todas las colonias europeas en América (19). Otros estudios estiman que “16 millones de seres fueron vendidos a las Indias Occidentales” (Rodríguez-Bobb 102).

mejor inclinarlos en las cosas de nuestra Fe Católica. (Lucena Salmoral, *Documentos* 22)

Según queda expresado en este fragmento, la imposición de la violencia física es precisamente la frontera que divide el trato de un esclavo a otro. En la “riguridad y aspereza” conferida a los no indios se reinscribe la violencia como valor constitutivo de la relación con el esclavo negro. Es interesante recordar que en los siglos XVI y XVII, el discurso legislativo del imperio en torno a los amerindios se caracterizó por su intento de prescribir formas no violentas para su dominio y conversión.

Como se discutió en el capítulo anterior, esto creó en el *nomos* la irónica impronta de la “conquista pacífica” (Rabasa 4), la cual expresaba una tensión irreconciliable entre la teoría legal y su práctica. En el lenguaje de ciertas narrativas oficiales como la *Recopilación de leyes Indias*, la cual contiene una sección completa titulada “Del buen tratamiento de los indios”, se pretendió crear una imagen que difuminara la violencia constitutiva del proceso de colonización de los pueblos indígenas. Al respecto, José Rabasa declara que “the language of violence was increasingly rarefied in the Spanish Crown’s evolving codes of laws” (7).³⁸ Sin embargo, este mecanismo de enrarecimiento del lenguaje de la violencia termina en el discurso legal referente a los nativos habitantes del continente. El enfoque con el cual el corpus oficial legisla el asunto de la esclavitud africana, si bien tenía el mismo propósito de violencia simbólica de narrar la inferioridad y predestinación de servidumbre con la que se ligó a los amerindios, es diferente porque se asienta en el

³⁸ Al respecto de la “conquista pacífica”, Raúl Marrero-Frente pone como ejemplo el caso específico de las Leyes de Burgos. Según Marrero-Frente, el discurso legal fue el recurso europeo utilizado para reemplazar las prácticas militares de la conquista. “The difference here is that the laws of Burgos try to hide the magnitude of physical violence and psychological operations that produce immeasurable human suffering” (96).

ordenamiento directo y abierto del uso de la violencia corporal. Dada esta distinción en la proyección de las esclavitudes, es posible afirmar que en la región del Caribe “los esclavos amerindios siempre estuvieron considerados racial y socialmente *superiores* a los negros” (Lucena Salmoral, *Regulación* 14).

La imposición de la violencia tanto simbólica como física que se legitima en el discurso legal institucional funciona para recalcar la alienación social del esclavo negro en el imaginario colonial. Por esto, es importante señalar que como propone Hannah Arendt, “ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos” (112). En este aspecto, el uso de la violencia explícita y prescrita es una decisión ideológica de las autoridades coloniales que manifiesta un sentido político muy preciso de hegemonía sobre el esclavo negro. Este tipo de pensamiento, además de deberse a los avances políticos y económicos de la colonización, está también ligado a las ideas previas sobre la esclavitud que fueron claves para la reconfiguración de la institución en el nuevo universo normativo americano. Al momento de la conquista y la colonización ya se contemplaba con aprobación en España y Portugal, el hecho de esclavizar a los negros. La visión degradada sobre África y sus habitantes servía de justificación para el comercio esclavista. La naturalización peninsular del binomio negro/esclavo se transfiere al otro lado del Atlántico como una violencia simbólica que luego sería (re)elaborada por los discursos institucionales coloniales para reiterar su estatus jurídico-social abyecto dentro de las emergentes sociedades.

De la servidumbre medieval a la esclavitud trasatlántica

Según demuestra la producción historiográfica, en los siglos XVI y XVII el pensamiento general en la Península Ibérica estaba dominado por la visión aristotélica de la servidumbre natural y civil plasmada en la *Política*. Además, la servidumbre civil había sido reelaborada en el siglo XIII en *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio y confirmada con la antigua costumbre europea de poseer esclavos. Muchos de estos esclavos eran fruto de guerras religiosas, pero también estaban los que eran comprados a mercaderes africanos para que trabajaran en las plantaciones azucareras en el occidente mediterráneo (Andrés-Gallego y García Añoveros 17). Sobre todo, en el medioevo “la esclavitud volvió con gran fuerza en la España cristiana y penetró en todas las áreas de la vida rural y urbana” (Patterson, *La libertad* 472). Aunque, la esclavitud africana que se desarrolló a grande escala en el Nuevo Mundo fue un fenómeno particular y diferente de los sistemas de servidumbre y esclavitud practicados en Europa desde la antigüedad, ésta ciertamente fue heredera de las convenciones generadas en los tiempos anteriores.

Por eso, ante el nuevo reto de crear un cuerpo de derecho que regulara la política del imperio sobre la esclavitud africana, lo primero que hacen las autoridades españolas es traspasar a las colonias la tradición castellana como base de los nuevos fundamentos legales. Esta continuación de los valores imperiales encontró en la narrativa alfonsina la justificación para el sistema de dominio y el punto de partida para la consideración jurídica del asunto de la esclavitud africana en las Indias. Los principios recogidos en el cuerpo de doctrina jurídica escrito por los intelectuales de la corte de Alfonso X, conllevan la paradoja inicial que señala Andrés Gallego: “todo

ser humano -se declaraba en ellas- tiene la libertad como su estado natural. Pero la ley natural había sido modificada por derecho de gentes y así había nacido la condición de siervo” (5).

De este modo, partiendo de la contemplación del universalismo del derecho de gentes, *Las Partidas* definen la categoría de servidumbre y establecen las condiciones bajo las cuales se legalizaba este tipo de sujeción. Sobre el particular, *Las Partidas* estipulan:

Servidumbre es postura, o establecimiento que hicieron antiguamente las gentes, por la cual los hombres, que eran naturalmente libres, se hacían siervos y se sometían a señorío de otro contra razón de naturaleza. [...] Y hay tres maneras de siervos: la primera es la de los que cautivan en tiempo de guerra siendo enemigos de la fe; la segunda es de los que nacen de las siervas; la tercera es cuando alguno que es libre se deja vender. (131)

Todo esto no es invención castellana, sino que es herencia del derecho romano, y concretamente, “del *Corpus iuris civili* de Justiniano, que era el texto legal que había inspirado *Las Partidas*” (Andrés-Gallego 6). Es así como el derecho indiano de esclavos se constituiría como un desarrollo del derecho romano y del castellano, pero que sería intensamente innovado por las leyes específicas que se promulgaran a partir del avance de la empresa colonizadora.

Tres ámbitos legislativos se unieron para configurar las disposiciones en torno a los esclavos americanos. Como señala la historiadora María Cristina Navarrete, las distintas instancias del derecho que convergen son: “1.- El castellano comprendido en

las recopilaciones, 2.- el indiano metropolitano representado por las autoridades españolas y 3.- el provincial que emanaba de los representantes del rey en América” (5). Esta fusión es particularmente importante en la evolución del *nomos colonial*, porque sería en la construcción del derecho indiano de esclavos como un producto narrativo trasatlántico en donde se configurarían los nuevos valores de la esclavitud africana. El procedimiento civil colonial estipulaba que las leyes de *Las Partidas* permanecerían vigentes en los nuevos territorios, hasta que se formularan estatutos específicos que las sobrepasaran.

Dentro del espacio normativo, legislar en torno a los esclavos africanos se convierte en una prioridad para el avance del proyecto colonizador. Contrario a lo ocurrido con los aborígenes, quienes al principio de la conquista habían sido declarados súbditos de la Corona -si bien en la práctica la realidad fue adversa-, los sujetos de origen africano nunca merecieron la misma consideración jurídica que los demás vasallos libres del reino católico. La incorporación al *nomos* del esclavo negro como persona jurídica, es decir como individuo “tanto con capacidad de goce como de ejercicio del derecho” (Suárez Romero 258) se sostuvo como un complejo proceso lleno de exclusiones y ambivalencias. Esto debido a que su estatus social constituía el ser posesión de algún amo. El africano, como persona jurídica, o sea, como ente de ficción creado por la ley, estaba sujeto a la violencia que prescribía su impotencia social. Este nuevo fenómeno esclavista que se estaba forjando en las posesiones españolas, por mandato oficial desde 1542 era sufrido exclusivamente por los negros (Lucena Salmoral, *Regulación* 14). Así pues, como forma social legitimada por el poder legal, la esclavitud imponía en los hombres y mujeres comprados en las costas

africanas sus principios constitutivos de: “alienación natal, impotencia, y deshonor o degradación” (Patterson, *La libertad* 475).

De este modo, asumiendo como fundamento los valores del derecho castellano, las narrativas institucionales del *nomos* no se preocuparon por debatir el dominio sobre los africanos, sino que continuaron con las regulaciones del creciente comercio. En 1595, la emisión de licencias por parte de la Corona fue insuficiente para controlar la entrada de esclavos y la Casa de la Contratación creó los asientos como el nuevo estatuto de regulación legal. Según explica Fernando Ortiz, “El *asiento o asiento de negros* fue un contrato de derecho público, sinalagmático, por el cual un particular o compañía se obligaba con el gobierno español a sustituirse en el lugar de éste en la administración del comercio de esclavos negros (67)”. Bajo este sistema de monopolio de contratos comerciales para suplir mano de obra forzada, los esclavos más solicitados que llegaban a las colonias eran clasificados como “piezas de Indias” (Saco, *Historia de la raza* 191). Esta forma de configurar al esclavo negro dentro de una nueva categoría de índole legal señala ya el nacimiento de una institución esclavista que se distancia del estado de servidumbre elaborado en *Las Partidas*.

Asimismo, el despliegue de estos estatutos que suplantaban la identidad original de los esclavos con etiquetas comerciales representaba una oportunidad única de enriquecimiento para la Corona española. Durante los años comprendidos entre 1595 a 1640 los asientos fueron negociados con mercaderes portugueses y la Corona obtenía amplias ganancias al recaudar rentas por la entrada de cada *pieza*. El sistema asentista representó para España “un ingreso anual apreciable (100 pesos por *pieza* y

el almojarifazgo correspondiente), que oscilaba entre los 100.00 y 150.00 ducados, a cambio de importar unos 3.500 a 4.250 esclavos” (Lucena Salmoral, *Regulación* 90). No cabe duda de que mientras los ingresos del imperio se consolidaban la prescripción de la violencia jurídica y simbólica se afianzaba, creando una condición humana muy particular, debido a que compartía más características con los bienes materiales que con los demás sujetos coloniales.

La categoría de pieza de Indias con la cual se designa al esclavo negro funciona en el universo normativo como un ejemplo de “la fuerza bruta de la ley” (Cover 124) que pretende crear una hermenéutica de coacción. El discurso legal construye al esclavo negro desde la metáfora de pieza que es examinada y contabilizada como el resto de los bienes del negocio. La siguiente disposición redactada en Madrid en 1662 muestra cómo eran definidas las piezas dentro de este esquema trasatlántico.

Es condición que la dicha cantidad de negros han de ser pieza de Indias, de a siete cuartas de alto cada una, y de ahí arriba, como es costumbre, así varones como hembras, con declaración que no son piezas de Indias, los que aunque tengan siete cuartas de alto, fueren ciegos o tuertos, o tuvieren otros defectos que minoren el valor de piezas de Indias... (*Documentos* 183)

Es evidente en esta descripción de las piezas que las características físicas se convierten en signo de diferenciación entre esclavos. Estas pautas contractuales, en las cuales se consideraba a los esclavos como propiedad de los comerciantes muestran que el cuerpo es el signo de mayor relevancia para el negocio. La clasificación del

cuerpo esclavo se convierte en el lugar desde donde las autoridades coloniales imprimen la especificidad de su ideología con respecto a la representación de su otredad en el espacio normativo. Es decir, partiendo del ordenamiento y diferenciación de las particularidades del cuerpo esclavo, el poder colonial determina el valor comercial y cultural del africano, sometiéndolo así a su política de discriminación y degradación. El proceso discursivo sirve a su vez para ordenar las jerarquías raciales y culturales del nuevo espacio social.³⁹

Cabe recordar que la articulación del esclavo como cuerpo negro de trabajo forzado contrastaba con la imagen del “cuerpo ideal” que presidía el orden social privilegiado en el *nomos colonial*. El proyecto imperialista apostaba a la consecución de la idea de la pureza de sangre representada a través de la imagen del “cuerpo ideal” que era aquel “well formed, male, Christian, and European” (Buscaglia-Salgado xix). Este prototipo del “cuerpo ideal” era blanco y como cristiano era poseedor del alma y la razón. Esta consideración humana resultaba la frontera social monolítica edificada por el proyecto colonizador. Con lo cual, el intento de unificación homogeneizadora que significó la Reconquista de 1492 en la Península Ibérica se traspasaba al universo normativo colonial; y ya desde 1501 se le ordenaba a Ovando “impedir que entraran en la Española judíos, moros y nuevos convertidos” (Lucena Salmoral, *Regulación* 14). Por esta razón, el “cuerpo ideal” como valor convencional de superioridad racial

³⁹ Al respecto de la degradación corporal, se puede añadir que En *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century*, Alejandro de la Fuente describe el proceso de escrutinio que atravesaban los esclavos al llegar al puerto caribeño. Según de la Fuente: “It was through these sales, as merchandise or beasts of labor, that African slaves entered local society. Like cattle, they were at least occasionally branded with a red fire to signify that they had been lawfully imported by any authorized dealer. [...] Their bodies were carefully scrutinized to find defects or hidden signs of disease, their mouths examined to assess dentition and figure out age—a key element in price negotiation” (149).

y religiosa sería el mito que determinaría la jerarquización de la estructura social en el espacio colonizado.

En este escenario, no sólo se silencia al esclavo negro al desproveerlo de su subjetividad al configurársele como una pieza de mercancía, también sus características físicas se impostan como pruebas de su desarticulación social. Por consiguiente, la inserción y el manejo de las piezas de Indias naturaliza un paradigma epistemológico que convierte al esclavo de origen africano en una (re)producción del colonialismo donde éste queda relacionado al mundo como un cuerpo degradado. Ante este orden, conveniente anotar que como sostiene Franz Fanon, las construcciones simbólicas en donde se escinde la subjetividad del sujeto negro están ligadas a un “historico-racial/epidermal schema” (112). La propuesta de Fanon sirve en este contexto para visibilizar un esquema representativo en donde el hombre blanco configura una ontología fragmentada del hombre negro.

De acuerdo al teórico caribeño, este tipo de revisión de la otredad por parte del dominador produce una “amputación”, porque convierte al hombre negro en un objeto (112). Fanon explica que una vez deshumanizado, el negro es identificado desde la forma de un cuerpo que lleva como marca de dislocación el color de su epidermis (111-112). De esta manera, se divide su exterioridad de su interioridad, separando el cuerpo de la voluntad del agente que lo habita. Al tener en cuenta esta degradación filosófica, social y psicológica que plantea Fanon es posible señalar cómo se (re)configura al esclavo negro en el discurso legislativo oficial. Su subjetividad queda fraccionada entre un cuerpo (signo primario de deshonor), unas características (signos de su objetivación) y una voluntad (negada). Es así como el

cuerpo del esclavo negro se transforma en estereotipo de inferioridad dentro de la visión colonizadora.⁴⁰

Para Anne Cranny-Francis, quien reflexiona en torno a la imposición del estereotipo sobre el cuerpo del esclavo, dicho proceso implica una pérdida de integridad. Según ella, “Fundamentally altered by its (re) production within colonialist discourse, his body shape has become abnormal (‘distorted’) and his colour has been changed (‘recolored’) into something he does not recognise” (54). Es a través de esta degradación psicológica y cultural como el estereotipo otorga un nuevo matiz dentro del régimen de violencia que prescribe el mundo normativo. Como pieza o cuerpo de trabajo forzado el esclavo negro se maneja como una zona de inscripción alterada y distorsionada sobre la cual se organiza, se diagnostica y se ordena el poder legislativo del aparato colonial. El estereotipo de inferioridad implica, entonces, la configuración de una persona jurídica ambivalente, debido a que sirve para elaborar su incapacidad de adquirir y ejecutar los derechos de los demás sujetos sociales.

El esclavo, a diferencia de los demás individuos acogidos por el corpus legal, es valorado como un objeto sometido a la voluntad de comerciantes y amos para transitar el espacio social. Asimismo, el problema de dicho estereotipo no es solamente que fija una inferioridad falsa del sujeto africano en el imaginario colonial. Según señala Homi Bhabha, el problema de cualquier estereotipo es que evoca una simplificación, la cual “is an arrested, fixated form of representation that, in denying

⁴⁰ Para un amplio análisis de cómo el sistema de asientos creó estratificaciones y taxonomías raciales en distintas partes de Hispanoamérica, a partir de afirmar la deshumanización del cuerpo esclavo es importante ver la contribución de Jerome C. Branche en *Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature*.

the play of difference (which the negation through the Other permits), constitutes a problem for the *representation* of the subject in significations of psychic and social relations” (107). De esta forma, el valor de pieza de Indias otorgado por el discurso legal al esclavo negro se convierte en un problema representativo en el *nomos*, ya que su articulación impide la circulación de otros compromisos interpretativos que transgredan la dura impronta jurídico-comercial. La configuración de la personalidad jurídica del esclavo negro desde la degradación de su subjetividad y desde la implicación de su inferioridad propone los límites del aparato judicial.

Dada esta inclusión del esclavo negro al universo normativo, no sólo como el más subordinado de los esclavos americanos sino también como materialidad de un inventario colonial, es posible afirmar que su condición jurídica y social se ve afectada en tanto que advierte la de una “subpersona”.⁴¹ Como señala Charles W. Mills, “being a subperson, [meant] having the qualities that dragged one down to the next ontological level” (58).⁴² Según la propuesta del teórico jamaicano, la “subpersona” es la categoría que comprende a los sujetos que quedan al margen en un sistema político de dominación en el cual, “white people have historically ruled over [...] nonwhite people” (2). Dentro de esta propuesta, el poder social de occidente se legitima por medio de un “contrato racial” que logra su efectividad a través de la invisibilidad de sus modos y es naturalizado por la subjetividad blanca que se impone sobre el resto de los individuos. Al proponer la existencia de un “contrato racial”,

⁴¹ Es mi traducción de la categoría “subperson” elaborada por Charles W. Mills.

⁴² Para ampliar la definición de subpersona se puede añadir que “They are designated as born *unfree* and *unequal*. A partitioned social ontology is therefore created, a universe divided between persons and racial subpersons, *Untermenschen*, who may variously be Black, red, brown, Bellow—slaves, aborigines, colonial populations—but who are collectively appropriately known as “subject races.” And these subpersons—[...]—are biologically destined never to penetrate the normative Rights ceiling established for them below white persons” (Mills 17).

Mills sostiene que la génesis del mismo está ligada a la cosmovisión del derecho natural como una estructura inmanente del universo.

Bajo la contemplación del derecho natural, todas las personas, debido a su naturaleza como seres humanos, tienen derechos y obligaciones que se codifican en contratos sociales. “Contractarianism is (supposedly) committed to moral egalitarianism” (Mills 16). Pero, históricamente la inadecuada interpretación del derecho natural ha representado la relegación de las personas no blancas “on the moral ladder (the Great Chain of Being)” (Mills 16). Dicho de otro modo, el contrato racial señala la ruptura social con el idealismo del derecho natural a través de la configuración de las subpersonas, quienes son designadas como sujetos carentes de libertad e inferiores al grupo social dominante.

Aunque la reflexión de Mills está pensada como un fenómeno global que persiste en la actualidad, la misma resulta productiva y localizable en el pasado colonial al analizar el caso ocurrido en el *nomos colonial*. Cuando el poder español (metaforizado en el “cuerpo ideal”) insiste en supeditar al esclavo negro a un estatus social abyecto, los mecanismos de privilegio y subordinación que implica el modelo social del “contrato racial” están presentes. Como se ha demostrado, la persona jurídica del esclavo negro que se configura en el corpus normativo se destaca precisamente porque sirve de vehículo para anular su posibilidad como agente social. Si bien su persona es reconocida y reinterpretada dentro de los confines jurídicos, el esclavo negro se incorpora desde su exclusión social, porque dentro del orden dominante “the slave was usually powerless in relation to another individual” (Patterson, *Social* 4). La categoría de subpersona envuelve, por consiguiente, el acto

de supresión que deviene de la inclusión del esclavo negro en el mundo normativo colonial. En otras palabras, de acuerdo al concepto del esclavo elaborado en el *nomos* como hombre sin autonomía, como propiedad (laboral) y como mercancía (comercial), en las narrativas oficiales se articula una desigualdad ontológica que refuerza la violencia del orden jurídico-social primario. Este orden se caracteriza porque crea la despersonalización sistemática del sujeto de origen africano.⁴³

Pese a que el esclavo africano es constantemente reducido por una relación de negocio y propiedad, varios estudios sobre la esclavitud destacan con cierto optimismo el hecho de que en la legislación hispana se le reconociera como una persona jurídica.⁴⁴ A modo de ejemplo se puede mencionar a Fernando Ortiz cuando afirma en *Los negros esclavos* (1906) que dada la tradición castellana, en términos legales, no podía “negarse el carácter de persona al hombre esclavo” (204). Para Ortiz, la condición jurídica del esclavo en Cuba estaba definida por su consideración como “un *sujeto* activo de derechos, derechos harto limitados si se quiere, pero derechos subjetivos al fin” (204). De manera similar, Herbert S. Klein en *Slavery in the Americas* (1967) compara directamente el régimen esclavista en Virginia con el de las colonias españolas e indica que en contraste directo con los códigos ingleses, el esclavo de *Las Siete Partidas* era considerado un ser humano con una personalidad legal (350). Para Klein, esto último representa una esclavitud más benigna para los esclavos hispanos. Por su parte, Jorge e Isabel Castellanos en *Cultura afrocubana: El*

⁴³ Esta situación opresora que se genera en la inclusión/exclusión del esclavo africano al universo normativo colonial puede ser comparada en cierta medida con lo ocurrido anteriormente con los amerindios. Como argumenta Raúl Marrero-Fente, “The exclusion of the indigenous people of America from European law marks the opening of the American legal otherness, which arises from the colonial condition, inside/outside the law, a epistemological turn called coloniality of power (Mignolo 149-59; Quijano 215-232)” (95).

⁴⁴ Conviene añadir que en este capítulo se entiende la categoría de persona jurídica como “una abstracción que designa la puesta en escena del hombre en el teatro de la vida jurídica” (Borrillo 214).

negro en Cuba 1492-1844 (1988) proponen que en las colonias españolas, la personalidad jurídica del esclavo se caracterizaba porque “existía para ellos una legislación protectora, basada en las orientaciones fundamentales de las *Siete Partidas*” (1:74). En suma, todos estos autores plantean una lectura en la que se tiende a equiparar la condición jurídica y social del esclavo africano con la del siervo medieval. Al mismo tiempo, sugieren una transferencia inalterada de las convenciones legales de *Las Partidas* a la realidad jurídico-social del esclavo en las tierras americanas.⁴⁵

Ahora bien, este asunto de la caracterización de la personalidad jurídica del esclavo africano, y por consiguiente, de su condición jurídica merece una reconsideración que tome en cuenta la especificidad del derecho indiano que se configura en los intercambios interpretativos del *nomos colonial*. Según se ha discutido en el caso de las piezas de Indias, tanto el derecho indiano metropolitano como el provincial sirven para limitar el alcance de lo propuesto en *Las Partidas*. Además, el análisis de Ortiz, Klein y Castellanos parte de una lectura que privilegia *Las Siete Partidas* como cuerpo jurídico que le concede ciertos derechos al siervo, los cuales se le reconocen íntegramente al esclavo negro; entendido éste como sinónimo

⁴⁵ Con la excepción de Ortiz, los autores arriba señalados parecen seguir de algún modo la línea planteada por el sociólogo Frank Tannenbaum en su libro *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (1946). La propuesta de Tannenbaum produce un paradigma que contrasta el escenario de segregación racial de los Estados Unidos con un supuesto modelo de democracia racial obtenido en Latinoamérica. Para Tannenbaum, los resultados de la década de los cuarenta están relacionados con las diferencias jurídicas con las que se estructuraron los regímenes esclavistas en las colonias inglesas y españolas. Parte de su argumento se estructura bajo la premisa de que la esclavitud impuesta por el mundo ibérico fue más humana y liberal que la desarrollada por el dominio anglosajón. Múltiples han sido los debates con respecto al tema desde dicha publicación. Coincido con María Elena Díaz cuando afirma la importancia de dejar atrás las categorías rígidas en torno a las esclavitudes articuladas por Tannenbaum, puesto que “the comparative paradigm in this case tended to foreground the *differences* of slavery (in this case in the two selected regions) rather than the institution’s *common core*” (373). Además, sin un interés comparativo esta tesis persigue examinar las especificidades significativas que se formulan a través de los principios legales de la tradición hispánica.

directo del primero. Para evitar imprecisiones, antes de sugerir la de algún modo “aventajada” personalidad legal del esclavo negro a partir del precedente del código de Alfonso X, habría que tomar en cuenta la distinción significativa existente entre la condición de esclavitud y servidumbre en la Edad Media.⁴⁶

Al respecto, se puede señalar que al principio de la época medieval europea, según Orlando Patterson:

se establecieron cuidadosas distinciones entre los esclavos y los otros, y a estos otros también se los distinguió según su origen social. Entonces, lentamente, la vieja palabra latina para esclavo, *servus*, empezó a utilizarse para describir al siervo que se estaba constituyendo: reflejaba con exactitud el hecho de que el estatus emergente se parecía enormemente a la condición de esclavo miserable. (*Libertad* 478)

Sin duda, la separación entre las categorías de las personas sometidas era mínima, pero implica que la esclavitud como forma social era considerada como la de mayor agravio. El siervo, “aunque no un esclavo, era, y de modo muy preciso, una persona que carecía de libertad” (Patterson, *Libertad* 482). Ya en la baja Edad Media y entrado el Renacimiento, en Europa occidental seguía existiendo una diferenciación entre los esclavos y los siervos, aunque éstos últimos “eran esclavos en todo menos en el nombre” (Patterson, *Libertad* 497).⁴⁷ La sutil presencia de una diferenciación

⁴⁶ Cabe recordar que como se discutió en el primer capítulo, en el contexto colonial, durante la controversia de Valladolid (1550-1551), Sepúlveda debate en cuanto a las variaciones entre las distintas formas de sujeción. Aunque claro está que Las Casas no acepta los argumentos de su opositor.

⁴⁷ De manera similar, José Antonio Saco también insinúa la diferenciación entre las categorías serviles cuando señala que durante la Edad Media en Europa existía “la tendencia general de convertir al esclavo en libre o en siervo.” El escritor cubano prosigue señalando lo siguiente: “Por una lenta

teórica en las categorías de las condiciones serviles, junto al hecho de que en *Las Partidas* se emplea el término siervo, destacan el problema de afirmar los privilegios de los esclavos africanos partiendo únicamente del código medieval como antecedente legal.⁴⁸

La existencia de esta separación conceptual entre las dos condiciones iría desapareciendo con el tiempo, y muestra de ello es que Sebastián de Covarrubias en el siglo XVII lista esclavo como: “el siervo, el cautivo” (536). Con lo cual se infiere que ya “la palabra latina *servus* se tradujo indistintamente al español por siervo o esclavo, prevaleciendo el de esclavo” (García Añoveros 76). Pero, a pesar de este desarrollo lingüístico, la doble categorización es un asunto existente en la época medieval que señala una valoración particular de los estatus sociales y que apunta hacia la esclavitud como una condición social arquetípica más degradada que la servidumbre. De aquí que la consideración jurídica del siervo pudiera ser, de algún modo, socialmente mejor vista que la del esclavo.

Por otra parte, es cierto que desde *Las Partidas* la cuestión de la naturaleza humana del siervo estaba resuelta y lo que se estipulaba eran los principios por medio de los cuales se ejercía su control. De igual importancia es que el código legislativo al permanecer vigente hasta el siglo XIX, brindó al espacio normativo principios morales y legales sobre la institución esclavista que se seguirían (re)formulando. Por

transformación de la sociedad, muchos de los que antes trabajaban para sus amos, ya trabajaban para sí [...] habían pasado de manos esclavas a manos libres o semilibres” (*Historia de la esclavitud* 163). Se debe añadir también que a diferencia del modelo esclavista impulsado en las Américas, la servidumbre, en su origen romano, “no se consideraba como algo perverso; era una forma más de someter unos hombres a otros cuando había una causa justa (partiendo de la base de que podía haberla)” (Andrés-Gallego y García Añoveros 15).

⁴⁸ Es preciso añadir a lo dicho sobre la distinción que se encuentra en el código alfonsino que “(las *Partidas* casi siempre traduce el *servus* por siervo) entre presos, los que están en prisión por un delito pero que ni son esclavos ni pueden ser muertos; y cautivos, los que caen en prisión capturados por hombres de otra creencia y a los que se matan, atormentan o se hacen esclavos” (García Añoveros 76).

ejemplo, como se ha mencionado, la legislación castellana tenía como fundamento que la servidumbre no era un estado de la naturaleza; lo cual sería fundamental para que más adelante autores como Jaca pudieran plantear en el *nomos* el derecho que tenían los esclavos de adquirir un cambio de estatus social. Asimismo, esta consideración no natural de la servidumbre sería clave para que los propios esclavos pudieran exigir su libertad en el espacio de las prácticas jurídicas.⁴⁹ No obstante, en el código medieval lo que se prescribe es un fenómeno social y político del cual se desprende la discusión en torno a la esclavitud americana, pero que no engloba o resuelve su desarrollo posterior. Las *Partidas* se deben a un momento particular de la historia peninsular y no podían avizorar en el siglo XIII los sucesos que siglos más tarde darían lugar a la esclavitud en las Indias.

Por ello, hay que tener en cuenta que desde las primeras Ordenanzas sobre los esclavos negros de 1522 “se introdujo en América la larga historia de una legislación represiva para el sostenimiento del sistema esclavista” (Lucena Salmoral, *Regulación* 18). Este corpus legal en progreso (re)construyó la personalidad jurídica y social del esclavo (no del siervo) en las Indias, y en muchas ocasiones se distanció o sobrepasó el código alfonsino. La operatividad del discurso legal en el *nomos* produce en los primeros siglos de la colonización (1503-1542) a un esclavo por compra, no por conquista como ocurría con la mayoría de los siervos medievales y como luego sucedería con los indígenas. Sobre los esclavos africanos se legisló un sistema laboral intensivo orientado a sostener el proyecto imperialista que se valió de la

⁴⁹ En las páginas posteriores se discute cómo el orden normativo utilizando *Las Partidas* como referente alberga una interpretación de la posibilidad de manumitir a los esclavos.

reconfiguración de la persona jurídica estampada en las *Partidas* para lograr sus objetivos de dominación.

Encrucijadas de la Ley: el esclavo según el derecho metropolitano y el provincial

A través de los siglos XVI y XVII, la demanda de mano de obra forzada seguía en aumento debido a la minería y al desarrollo de la etapa pre-plantacional en las islas caribeñas. Igualmente, la necesidad de esclavos se acrecentó con el desarrollo de otras labores agrícolas menos industriales, como la ganadería “o la industria de los cueros y, más tarde, con la construcción de obras y estructuras públicas, en su mayoría militares y eclesiásticas” (Carlo-Altieri 31). Aunque hubo un gran incremento en el ámbito del contrabando, la trata de esclavos permanecía ocurriendo dentro de un marco de legalidad. Todos los esclavos negros eran sometidos a los ordenamientos jurídicos de control social independientemente de su modo de entrada a los territorios. El temor a su levantamiento y el interés de la Corona en recibir el mayor provecho posible de la institución serían los temas centrales de las emergentes narrativas legales. De manera simultánea, la legislación metropolitana y la legislación provincial se dan a la tarea de renovar el derecho de esclavos, precisando así las especificidades del sistema esclavista. Dentro de esta visión que construye la ley, la condición jurídica y social del esclavo permanece como un proceso de resignificación continua supeditado a las interpretaciones hechas en ambos lados del Atlántico.

De modo que la revisión de las narrativas oficiales encargadas de la prescripción de la ley colonial es necesaria para plantearse el valor de la personalidad jurídica del esclavo negro. Lejos de sugerir que debido al precedente de *Las*

Partidas, el esclavo de las colonias hispanas obtuvo una condición jurídica más favorable, es imperativo analizar qué representó para éste ser reconocido como persona jurídica en el entorno normativo de su época. Teniendo en cuenta la extensión del corpus del derecho indiano, la discusión se centra ahora en ciertos documentos emitidos en los comienzos de los ordenamientos (1503-1542), para así dar cuenta de un dinámico proceso de interpretación legal. A pesar de que el corpus narrativo hegemónico constituye un discurso heterogéneo en sí, sus componentes (legislación metropolitana e indiana) proyectan en varias instancias la afirmación común de elaborar una normativa para el beneficio de las autoridades imperiales. En el proceso, la personalidad jurídica del esclavo se articula como artificio de un lenguaje colonial que enfrenta el reto de redimir su propio laberinto legal.

El derecho indiano de esclavos en su función oficial se presenta como vehículo expresivo para el problema político y económico irresuelto que representaba el sometimiento esclavista. Para continuar elaborando los mecanismos que le dieran sentido a la institución, en 1505 en una real cédula enviada desde Segovia a Nicolás de Ovando se insinúa la posibilidad de que los esclavos adquirieran su libertad. En respuesta a una petición de Ovando solicitando el envío de más esclavos para trabajar en la minería de la Española, el rey Fernando declara:

A lo que decís que se envíen más esclavos negros, pareceme que es bien, y aún tengo determinado de enviar hasta cien esclavos negros, para que éstos cojan oro para mi, e con cada diez de ellos ande una persona de recaudo que haya alguna arte del oro que se hallare, e que se prometa a los esclavos que si trabajaren bien, que los ahorrarán

cierto tiempo, e desta manera creo que podrán aprovechar.

(*Documentos 21*)

La proposición del monarca español abre en el espacio normativo la probabilidad de que se concediera al esclavo un nuevo estatus civil, es decir, el de ahorrado o liberto. Este es uno de los derechos de los esclavos que se ha señalado como constitutivo del sistema jurídico castellano traspasado al indiano y que proviene de los fundamentos estipulados de las *Partidas*.⁵⁰ Autores como Ortiz (208), Jorge e Isabel Castellanos (70-85) señalan el ahorramiento o la manumisión, el peculio y el matrimonio como ejemplos de los actos jurídicos civiles que los esclavos podían realizar gracias a la tradición castellana. Sin embargo, como se puede ver en ésta real cédula, la promesa del monarca nace como estímulo del trabajo esclavo. Su imprecisión en cuanto a los modos para lograr la libertad (“los ahorrarán cierto tiempo”) muestra que es una fórmula por decidirse, más que una reafirmación sobre el cambio de estatus. Lucena Salmoral explica que “en el momento se sabía sobradamente que la esclavitud era una situación horrorosa de explotación humana, que sólo podría tolerarse con la esperanza de ser libres” (*Regulación 15*). Lo que se proscribía en la cédula, entonces, no es necesariamente un derecho del esclavo negro, sino un incentivo para estimular la producción efectiva de la minería.

La ambigüedad con la que se presenta el asunto del ahorramiento permanecería vigente en el corpus del derecho indiano a lo largo de los siglos XVI y XVII. El vacío legislativo caracteriza la política colonial ante la posibilidad de un esclavo de adquirir su libertad. El pronunciamiento más notorio al respecto proviene

⁵⁰ Como anota Ortiz, el siervo de las *Partidas* podía ser nombrado heredero con la condición y ánimo de que sería *ahorrado*. (208)

de Madrid el 15 de abril de 1540. En el mismo se manifiesta lo siguiente:

“Ordenamos a nuestras Reales Audiencias que si algún negro o negra, o otros cualquiera tenidos por esclavos, proclamaren [por pretendieren, sin duda] a la libertad, los oigan y hagan justicia, y provean que por esto no sean maltratados de sus amos” (*Documentos* 61). Aquí, la ley metropolitana refuerza la propuesta que 35 años antes había dictado la Corona y autoriza, por primera vez, la voz del esclavo negro en el espacio normativo colonial.

Esta proposición podría entenderse dentro del *nomos colonial* como una instancia en donde la persona jurídica que se construye del esclavo adquiere la capacidad de hecho que se le había anulado desde el principio de la colonización y que es primordial para que éste adquiriera una condición jurídica plena. Es decir, dentro del derecho civil, la condición jurídica del sujeto está ligada a su capacidad de derecho y también de hecho. La capacidad de hecho no es únicamente “la posibilidad de adquirir derechos y de obligarse, sino la capacidad de hacerlo por sí mismo, sin la intervención de un representante legal” (Santiago Nino 218). Desprovisto de este último elemento jurídico, el esclavo negro transita el universo normativo desde la abyección social de su estatus que le otorga la incapacidad de obrar o de no obrar de acuerdo a su voluntad.

El mencionado pronunciamiento metropolitano de 1540 sugiere un cambio con respecto a ésta dinámica de desarticulación del esclavo negro, al declarar que se “los oigan y hagan justicia”. En la narrativa oficial subyace la posibilidad de acceso a la ley por parte del esclavo, aunque la sentencia no sería respaldada por el resto del corpus legislativo del momento. De igual manera, este ordenamiento señala una

discontinuidad con las interpretaciones de *Las Partidas*, lo cual muestra nuevamente el desarrollo de las convenciones interpretativas de la ley colonial con respecto a la esclavitud. Mientras que el ordenamiento de 1540 permite el testimonio esclavo dentro de las prácticas judiciales, su antecedente medieval había sido más restrictivo sobre el particular.

Según figura en *Las Partidas*, “siervos no pueden traer a sus señores a juicio [...] y antes que digan sus dichos, y testifiquen en los casos permitidos, deven primero ser atormentados” (López de Tovar 148). Si para el siervo medieval el acto jurídico implicaba castigo, para el esclavo colonial parecía ser facultad.⁵¹ Por eso, basado en el cambio que se produce en la legislación indiana es que el esclavo adquiere el que tal vez fuera su único “derecho” bajo la normativa colonial: la capacidad jurídica de testificar. Como afirma Alejandro de la Fuente, “this may have been the slaves <<only right>>, but it was a critical one” (*Slaves*, 664).⁵²

Por otra parte, volviendo al acto de conceder la libertad o el ahorramiento, el mismo se asumía dentro del derecho indiano siguiendo el precedente castellano de dos maneras: “por gracia (circunstancia que debía figurar necesariamente en una carta de ahorría junto a otras ocho condiciones) o por dinero” (Lucena Salmoral, *Regulación* 27). En la primera de estas circunstancias, el esclavo carecía de la capacidad de hecho o de la posibilidad de prescindir de la voluntad de su amo, porque

⁵¹ Julio Ramos siguiendo a Page du Bois explica que en el pensamiento jurídico occidental, basado en la filosofía griega, “se pensaba que el esclavo—y en ciertas situaciones, el bárbaro extranjero—era incapaz de decir la verdad y sólo podía testificar bajo los efectos de la tortura y el suplicio” (309).

⁵² Como documenta Alejandro de la Fuente, el reconocimiento de la participación esclava en las prácticas judiciales sería fundamental a lo largo del período colonial (siglos XVI al XIX). Gracias a ello, en muchas instancias, el esclavo logra convertirse en agente de cambio a favor de sus derechos dentro del espacio normativo. Para de la Fuente, “fueron los esclavos, al establecer demandas y presionar por el logro de beneficios, quienes dieron un significado concreto a los derechos abstractos regulados por el derecho positivo” (*La esclavitud*, 40).

dependía de éste para que le concediera la escritura pública o el testamento autorizando la ahorría. Por su parte, el caso de la manumisión por dinero es más complejo, puesto que significó un problema irresuelto en el corpus legislativo oficial. Si el esclavo obtenía su libertad por compra implicaba que se le reconocía su derecho a tener dinero en propiedad (el peculio). El reconocimiento del peculio era contrario al fundamento de que todo lo que ganaba el esclavo era de su amo y, por ello, no se legisló sobre el asunto sino hasta el siglo XVIII.

Durante los siglos XVI y XVII, lo mismo ocurrió con la manumisión por compra, ya que, para evitar controversias en cuanto a la tasación del valor del esclavo o sobre la posibilidad de que el esclavo poseyera peculio, funcionó “sin que fuera regulada por ninguna ley” (Lucena Salmoral, *Regulación* 28). Por consiguiente, el ahorramiento de los esclavos negros en las colonias españolas se da como un arreglo del derecho consuetudinario. La legislación contenida en el corpus indiano no le otorgaba al esclavo americano el “derecho” a ser ahorrado. La manumisión se presenta como una posibilidad imprecisa supeditada a las prácticas de la costumbre que se generaban en la sociedad. Esto no significa que para el esclavo negro no existiera la oportunidad de ascender de estatus, sino que dentro de los límites del *nomos colonial* se daba más bien como una práctica casuística.⁵³ Como parte del derecho consuetudinario, la manumisión carecía de garantías legales específicas. Desde el corpus indiano del momento, el asunto de la manumisión o el ahorramiento más que como un “derecho” se produce como una frágil prerrogativa supeditada a los choques interpretativos entre amos, autoridades coloniales y esclavos.⁵⁴

⁵⁴ Los historiadores Manuel Lucena Salmoral y Alejandro de la Fuente han demostrado en sus

Por lo tanto, una caracterización que sugiera un sentido humanitario o liberal de las leyes en las colonias españolas es incongruente con el desarrollo del derecho indiano de esclavos. En su lugar, el proceso de reinterpretación legal que se produce en las narrativas oficiales tiende a fortalecer la institución esclavista y a mantener la subordinación de los esclavos. Otro de los mecanismos empleados para el mismo fin fue el matrimonio. Al ordenar el casamiento, el Consejo de Indias buscaba el “sosiego” (*Documentos* 33) de los esclavos como queda expresado en una real provisión enviada a Santo Domingo desde Valladolid en 1527. Según el precepto legal, ante los levantamientos que estaban siendo reportados a las autoridades peninsulares “sería gran remedio mandar casar los negros” (*Documentos* 33). De esta manera, la disposición del matrimonio no sólo conllevaba la violencia inicial del fenómeno esclavista en el cual se separaba a los hombres y mujeres de sus parejas en África, sino que también aludía a la imposición de un modelo particular de vida social en las colonias. Si bien el matrimonio representaba la inclusión de los esclavos en el modo de vida española, también era un incentivo empleado para inducir los ideales religiosos del imperio y para promover la procreación de nuevos esclavos.

Igualmente, la función del matrimonio que se articula como un elemento apaciguador del “desasosiego o levantamiento en los dichos negros” (*Documentos* 33) sobrepasa las disposiciones desarrolladas en las *Partidas*. En una provisión enviada a Santo Domingo en 1526, en la cual se transcribe la partida cuarta como referente sobre

respectivos estudios cómo la coartación, procedimiento de compra de la libertad, es un derecho prescrito para los esclavos a partir del siglo XVIII. Como explican ambos autores, los vacíos legislativos sobre el acto de la manumisión junto al hecho de que los esclavos buscaron las formas de penetrar en las prácticas judiciales significó que en muchas ocasiones éstos últimos consiguieran su libertad. La coartación fue una práctica desarrollada a partir de la manumisión desde los siglos XVI y XVII, pero codificada en 1768. Según, de la Fuente esto significó que “Slaves could now claim rights that could be exercised even against the will of the master — rights that spawned other rights in turn” (*Slaves*, 92).

el acto del matrimonio, se estipula que si el/la siervo/a se casaba con hombre/mujer libre, estando su señor delante, “si no dijese entonces que era su siervo, solamente por este hecho [...], hacése el siervo libre” (*Documentos 32*). Ante esta posibilidad de cambio en el estatus civil por medio del casamiento que se concede en el medioevo, las autoridades coloniales redactan en la provisión de 1527 una aclaración en la que establecen la nueva política sobre el asunto.

Con la orden del matrimonio, [...] se excusarían otros pecados e inconvenientes, que de lo contrario se siguen, y a sí mismo somos informados que como quiera que algunos cristianos españoles los han querido casar, por esta consideración lo han dejado de hacer, con temor que les dicen que casándolos serían horros, no lo siendo...

(*Documentos 33*)

En esta normativa desaparece la oportunidad de adquirir la libertad por medio del matrimonio en el caso de que la sujeción de uno de los contrayentes no fuera informada.

Las leyes estipuladas en el derecho indiano descartaban la vía de emancipación que proveía el código alfonsino y prescribían el matrimonio como un nuevo mecanismo de control. De esta manera, la provisión afirma también:

mandamos que todas y cualquier personas, vecinos y estantes en la dicha isla que en ella tienen o tuvieren adelante esclavos negros, sean obligados a los casar y los casen dentro de quince meses después del pregón de esta nuestra carta, siendo de voluntad de los dichos negros y

negras, porque el matrimonio ha de ser libre y no premioso.

(*Documentos* 34)

La proposición del Consejo demuestra su pretensión de conciliar las divergencias de la sociedad bajo la uniformidad de las normas legislativas. Por un lado, la norma estipula el matrimonio como una “obligación” que tienen que cumplir los amos con sus esclavos al cabo de un tiempo determinado. Por otro lado, sostiene que el casamiento debe realizarse “siendo de voluntad” de los contrayentes.

Aquí, podría notarse que la personalidad jurídica del esclavo denota una capacidad legal con posibilidad de obrar libremente. Pero, el derecho a un matrimonio “libre y no permisioso” está condicionado por la exigencia que tiene el amo de cumplir con el imperio. Esta instancia insinúa las trabas de lo que Alejandro de la Fuente describe como el contradictorio laberinto legal español (*Slaves*, 666). Dentro del espacio normativo chocan las obligaciones del amo con las posibilidades del esclavo, alterándose la capacidad de hecho de ambos. Las encrucijadas de la ley dan cuenta, entonces, de que el casamiento no siempre representó para el esclavo el reconocimiento de su capacidad de actuar libremente. Por medio de la imposición del matrimonio, las autoridades metropolitanas intentaban conciliar elementos disímiles como lo eran el mantenimiento del orden social con la protección de los esclavos ante el poder de sus amos.

Finalmente, la incorporación de la persona jurídica del esclavo en la legislación provincial constituye el interés de las autoridades coloniales de conservar su esquema de coerción. Los primeros ordenamientos para la sujeción esclavista se producen en Santo Domingo el 6 de enero de 1522 bajo la firma de Diego Colón

como respuesta al primer levantamiento de esclavos en las tierras caribeñas. Según relata José L. Franco:

The first insurrection took place on December 26, 1522, in Santo Domingo, on the sugar plantation owned by Admiral (also Governor) Diego Colón. The rebels fought courageously against the Spaniards but were nonetheless defeated. The Admiral had most of the survivors hanged. (35)

Esta escena representa el momento crítico que se enfrenta en la colonia caribeña, cuando el esclavo lejos de asumir la neutralización social elaborada por el proyecto colonizador se revela como agente social de resistencia. En consecuencia, la urgencia política de las autoridades para modificar la conducta esclava no sólo pasa por la violencia armada sino también por la del lenguaje jurídico. La narrativa de 1522 comienza justificando la necesidad de su composición, al aseverar que por la falta de ordenamientos había sucedido el levantamiento.

De inmediato, se describe a los “negros y esclavos que en esta dicha isla hay, sin temor alguno e con diabólicos pensamientos” (22). El esclavo que había sido tornado en materialidad inanimada del inventario colonial se (re)significa ahora como persona enemiga de los más preciados valores de la cultura cristiana. Los principios religiosos que sostenían las bases del imperio “partían de una concepción dualista y consideraban al cuerpo como el elemento menos noble del ser humano” (Borrillo 212). Siguiendo la línea dicotómica cuerpo/alma, dentro de la Iglesia se había formado la idea de que:

Just as man is made up of two halves, the body and the soul, slavery is of two kinds: the first, the captivity of the body in which the bodies are the involuntary captives and slaves of men; the other, the slavery of the soul, in which the souls, by their own will, sell themselves and make themselves slaves and captives of the devil. (Conrad 168)

De este modo, al proponer la esclavitud desde una perspectiva dualista, el pensamiento cristiano desasocia la impotencia social del sujeto con su responsabilidad espiritual. Paradójicamente podía existir un esclavo sin voluntad social, pero con voluntad del alma. Esta concepción filosófico-religiosa implicaba, entonces, que la mayor degradación del ser humano sería sufrir ambas esclavitudes. Por ello, cuando en los ordenamientos de 1522 se caracteriza al esclavo y al negro como agente de “diabólicos pensamientos” se insinúa una barbarie demoníaca que los convierte en amenaza de la fe cristiana. Como consecuencia, la ley imperial sirve para levantar otra barrera entre la condición social de los africanos y la experiencia española en las islas caribeñas.

Después de crear la imagen diabólica del negro y el esclavo, la provisión del virrey Diego Colón manifiesta que a pesar de la “crueldad” y “fiereza” de éstos, los cristianos no se pueden escapar de “los tener e servir dellos” (*Documentos* 22). Convencido de la necesidad de mantenerlos “sujetos, e no tuviesen fuerzas, ni manera, para se poder, como dicho es, levantar e ayuntar, ni cometer los dichos excesos”, el virrey enumera los nuevos castigos para los esclavos (*Documentos* 23). Entre ellos, sobresale el remedio impuesto para las fugas, es decir, para los cimarrones: “[dentro de veinte días] le sea cortado un pie, e que si otros veinte que

estuviese ausente, que incurra el dicho esclavo en pena de muerte, la cual le sea dada la horca” (*Documentos* 23). El terror que se prescribe contra aquellos esclavos que intentaran sobrepasar los límites del espacio normativo respalda el poder destructivo de la interpretación judicial que los había convertido en materialidad domesticada.

Como arma reguladora, la legislación prosigue empleando la fórmula “ordenamos y mandamos” que se convertiría en la retórica por excelencia de las narrativas oficiales de la época referentes a los esclavos. Se ordenaba que los esclavos no portaran armas, no se ausentaran de sus servicios y no se agruparan.⁵⁵ Si no se cumplían los mandatos, las penas además de las mencionadas también incluían los azotes. Aunque eran considerados imprescindibles, los esclavos no recibían incentivos, sino que más bien la ley se encargaba de asegurar el futuro de la institución, en la cual ellos representaban una zona de inscripción abierta a la represión y el control. La representación del africano como enemigo social, pero mal necesario, alude al reto que habían asumido las autoridades provinciales de asegurar la dominación del esclavo y asegurar el progreso de la jerarquización social. Estos ordenamientos de 1522 fueron revisados, ampliados y ratificados en 1528 en Santo Domingo, haciéndose extensivos al resto de las colonias caribeñas. De este modo, a

⁵⁵ Para una detallada discusión del tema ver el trabajo de Manuel Lucena Salmoral. En el mismo, el historiador sintetiza el contenido de las Ordenanzas y comenta que “Para inmovilizar a los negros se les prohibió reunirse en el campo o ir de una a otra hacienda sin sus señores, o sin su licencia (bajo pena de 50 azotes la primera vez, y cortarles un pie la segunda 48); y se restringió el número de negros jornaleros (que tenían facilidad de desplazamiento) a los absolutamente necesarios (sólo podrían tenerlos los vecinos que careciesen de otros ingresos, y esto con licencia del Cabildo). Naturalmente desherrar a un esclavo fue considerado un delito muy grave (el esclavo que lo hiciera sería castigado cortándole un pie la primera vez y ahorcándolo la segunda). En cuanto a las armas, se prohibieron totalmente, a excepción de un cuchillo utilitario que midiera un palmo como máximo. Los esclavos tuvieron un plazo de nueve días para entregar todas las armas que poseían (bajo pena de cortarles un pie) y se recomendó a los dueños y mayordomos que en el futuro denunciaran cualquier desaparición de tales armas dentro de un plazo máximo de tres días (bajo multa de 5 pesos de oro)” (*Regulación*, 19).

pesar de la resistencia de los esclavos, se selló en su contra una larga historia de pactos de violencia y reprimenda legislativa.

Es así como, la persona jurídica del esclavo negro, es decir su subjetividad, sus “derechos” y obligaciones, depende del interés de la autoridad colonial en establecerse y conservarse así misma. Si bien en las disposiciones y omisiones de la legislación metropolitana se perfilan oportunidades de movilidad individual para los esclavos, la (re)producción de éstos como grupo social impulsa el mantenimiento de su estatus abyecto. Por otro lado, el afán de la ley provincial de fungir como arma para inmovilizar a los negros y esclavos no sólo reafirma la formulación de una posición ontológica de inferioridad o de *subpersona*, sino que también estructura la visión del carácter amenazador de ese sujeto social marginado.

Como consecuencia, la construcción de la condición jurídica del esclavo dentro del discurso oficial del *nomos colonial* supone el ejercicio de una violencia epistémica sobre el sujeto en cuestión. El hecho de constreñir al sujeto de origen africano como esclavo dentro de los parámetros del espacio normativo termina destacando su carácter absoluto de subordinación. La pretensión de las autoridades coloniales de convertir al africano en esclavo, pieza mercantil y cimarrón da cuenta de la “ficción legal”, es decir, de las “presunciones de la imaginación legal” (Fuller 1) que construyen los límites de las convenciones significativas del *nomos*.

Al respecto, Lon L. Fuller sostiene que las ficciones son constitutivas del escenario legal y que por tal, existen diversos tipos de ellas. Sin embargo, para Fuller, la diferencia entre las ficciones estriba en la intención con las que se empleen. Según él sintetiza su teoría, “a fiction is either (1) a statement propounded with complete or

partial consciousness of its falsity, or (2) a false statement recognized as having utility” (9). En este caso, la ficción legal que adopta el oficialismo colonial se maneja como mecanismo cómplice de un proceso de engaño social.⁵⁶ De este modo, el ejercicio discursivo pone en evidencia el oscilar ideológico que se perfila en las proposiciones del derecho, y que, en el caso de los preceptos legales, apuesta a la violenta obstaculización de la libertad del sujeto de origen africano.

(Re)pensando la Ley: dudas teológico-jurídicas sobre la esclavitud africana

A pesar de la violencia institucional que representaba, la mentalidad común europea aceptaba como un hecho la legitimidad de la esclavitud civil. Aunque para el pensamiento imperante en la época, la práctica de la esclavitud africana iba “*contra razón de natura*” (Andrés-Gallego 5), fue poca la resistencia jurídica o teológica que se impulsó sobre el asunto en el ámbito oficial. Los escolásticos españoles, por ejemplo, “la admitían entre los gentiles siempre que ésta estuviera motivada por alguna causa justa” (Vila Vilar 65). Estos últimos, al igual que la mayor parte de los teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII consideraban la esclavitud tomando en cuenta la convención contemplada en *Las Partidas*, la cual advertía que el derecho natural había sido modificado por el derecho de gentes. Asimismo, cabe insistir en que existía consenso en cuanto a ciertos títulos reconocidos para imponer la

⁵⁶ Al respecto de la utilización del concepto de ficción legal en los estudios coloniales, coincido con Raúl Marrero-Fente, quien propone los procedimientos jurídicos de España como “legal fictions to justify the conquest of America” (91). En su libro, Marrero-Fente sostiene que “Spanish colonial legislation can only be understood in all its complexity by parting from the premise that the legal discourse is not just conceptual. That is, laws are not reducible to a set of abstract definitions, because legal discourse itself is a discursive construction, whose metaphor is derived precisely from the need to disguise the purpose of imposing some principles of social control that are part of all legislative activity” (91).

servidumbre/esclavitud: guerra justa, nacer de madre esclava (*partus sequitur ventrem*) y la venta que una persona hacía de sí misma o de su hijo por necesidad.

Sin embargo, vivir en un mundo normativo implica que sus integrantes definan sus vínculos o rupturas con los pactos interpretativos del estado. En el caso colonial, es evidente que la existencia de un pensamiento común entre una comunidad intelectual y el oficialismo no siempre fue posible. Aunque sin ponerse de acuerdo y, en varias ocasiones rodeados de contradicciones o inconsistencias, algunos escritores del siglo XVI como Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto y Tomás de Mercado (re)plantearon el problema esclavista y cuestionaron ciertos aspectos que ponían en duda su legalidad. Sus argumentos sirven de contención ante la prevaleciente violencia conservadora del imperio y se muestran como antecedentes de la reflexión jurídica que elaboraría Jaca un siglo más tarde. Así, éstos teólogos y juristas producen un giro conceptual, al tornar la discusión hacia el problema de aplicar arbitrariamente las justificaciones sobre la servidumbre y la esclavitud al caso africano. Dichos autores optan por tornar la mirada hacia ese problema político irresuelto que representaba el sometimiento esclavista. El cambio producido resulta en la creación de un pensamiento alternativo que perturba los pactos generados al centro del *nomos colonial*. Se expresa de esta forma, en el siglo XVI, un pluralismo discursivo que se ocupa de la discusión soslayada por la autoridad colonial.

Una de las primeras figuras en cuestionar la legalidad de la esclavitud de los negros fue Bartolomé de Las Casas. Su intervención en el espacio normativo es de singular importancia a la hora de refutar el orden colonial, aunque ésta viene enmarcada dentro de un complejo discurso atravesado por inconsistencias con

respecto a la representación de los esclavos africanos. A pesar de ser un personaje decisivo, quien desde el siglo XVI, formula nuevos valores jurídicos para refutar la esclavitud en las Indias, Las Casas ha sido señalado como uno de los primeros promotores del tráfico africano. Este juicio sobre la aparente responsabilidad del obispo en los comienzos del tráfico negrero fue generado durante la ilustración y retomado en textos modernos.⁵⁷ Pero, el mismo, también ha sido ampliamente refutado desde el siglo XIX con la publicación de la *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo* (1879) de José Antonio Saco, al igual que por textos críticos modernos como *Brevísima relación de la destrucción de África de Bartolomé de Las Casas* (1989) de Isacio Pérez Fernández y *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (2007) de Rolena Adorno.

No obstante, más allá de la polémica sobre las representaciones de Bartolomé de Las Casas como incitador o detractor de la trata negrera, lo importante es resaltar la progresión de un pensamiento capaz de trasgredir sus propios límites culturales. Lo cierto es que el discurso narrativo lascasiano se caracteriza por el reconocimiento y la aceptación de que la fuerza impuesta por la normatividad colonial constituye una desgracia para la sociedad en formación. Las Casas, a partir de su experiencia colonial y gracias a su práctica del derecho canónico, termina declarando la injusticia

⁵⁷ Según Rolena Adorno en *The Polemics of Possession in Spanish America*: “The idea of Las Casas as the author of African slavery in America seems to have begun with Enlightenment thinkers of the eighteenth century, specifically the works of French Jesuit Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1730-1731), the Dutch cleric Cornelius de Pauw (1768-1769), and Guillaume-Thomas, the abbé de Reynal (1770), which interpreted wrongly a passage in Antonio de Herrera y Tordesillas’s *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano* (1601-1615)” (69). Por su parte, Rubén A. Sánchez-Godoy menciona que en publicaciones recientes como *Inhumane Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World* (2006) de David Brion Davis se reafirma la idea de Las Casas como protector de los indios e impulsador del tráfico africano (1). De manera similar, Eyda M. Merediz y Verónica Salles-Reese mencionan que Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1998) teoriza alrededor de la centralidad del obispo como propulsor del tráfico.

de la trata esclavista portuguesa y de la introducción de los esclavos africanos en las Indias. El sentido de un universo normativo desviado de la violencia institucional aparece en el desplazamiento que da forma a sus escritos.

La primera etapa en su articulación sobre la esclavitud africana queda expuesta en el *Memorial de remedios para las Indias* de 1516. El manuscrito fue preparado al regreso a España del primer viaje de Las Casas al Nuevo Mundo. En el undécimo remedio del *Memorial* propone que:

en lugar de los indios que había de tener en las dichas comunidades, sustente S.A. en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas, dé comida la que hobiere menester, y será muy mayor servicio para S.A. y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que se cogerá teniendo doblados indios de los que había de tener en ellas. (9)

Se puede notar que Las Casas sugiere la importación de esclavos negros y blancos a las islas caribeñas en un intento por frenar la explotación de los indios en las minas.⁵⁸ Si bien se percibe aquí una integración con los preceptos de su época al aceptar la esclavitud civil, en la redacción de la tercera parte de su *Historia de las Indias* (1559-1561), emerge otra etapa ideológica en la cual, Las Casas insta su radical impugnación sobre “hacer esclavos á los negros” (30).⁵⁹ Por ende, aunque tarde dentro del contexto de su obra, el autor redacta una confesión textual donde da cuenta

⁵⁸ Los esclavos negros y blancos a los que se refería Las Casas estaban conceptualizados como *ladinos*, ya que eran los provenientes de la península Ibérica. Los *bozales* eran los que se tomaban de Guinea o de cualquier otro lugar en África (Mereditz y Salles-Reese 180).

⁵⁹ Según Sánchez-Godoy, “Las Casas escribe el segundo libro de la Historia de Indias entre 1558 y 1559 y el libro tercero entre 1559 y 1561 hay una indicación expresa de ello en el capítulo 8 del libro tercero” (319).

sobre la maduración que experimenta su modo de pensar en torno a la legitimidad de la esclavitud africana.

Pese a que no es hasta la publicación en el siglo XIX de la *Historia* que aparece la sentencia de arrepentimiento de Las Casas, su pensamiento se va transformando a medida que debate contra el dominio español sobre los amerindios y a causa de su “lectura de las crónicas portuguesas” (Sánchez-Godoy 326).⁶⁰ La evolución de sus ideas se ejemplifica en que el dominico, como experto jurista, se da a la tarea de reinterpretar uno de los pilares legales para la justificación esclavista, la guerra justa.⁶¹ Adorno explica que:

In Las Casas’s view, peoples who had neither invaded nor attacked a Christian principality gave no just cause to make war against them. He applied this principle to the Indians of the New World and, when he learned about the origins of the international slave trade, to the Africans as well. (*The Polemics* 66)

A partir de esta oposición a emplear la razón de la guerra justa, Las Casas insinúa la incompatibilidad del relato impulsado por el *corpus juris* con la realidad americana. Las pautas marcadas por el precepto oficial se debilitan en su disquisición, y, con

⁶⁰ Las Casas había ordenado que no se publicara su obra hasta pasados los cuarenta años de su muerte. “La inquisición condenó definitivamente el texto de la *Historia* en 1660 y esta obra no vio imprenta hasta 1875” (Fra Molinero 12).

⁶¹ En su disertación, *The Unheard Voice of Law in Bartolomé de Las Casas’s Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias* (2011), David Thomas Orique documenta la formación en derecho de Bartolomé de Las Casas. “That Las Casas studied canon law is confirmed in sixteenth-century and early seventeenth-century documents. Although he did not specify having studied canon law, Las Casas himself referred to his having studied law both in his 1552 publication on *Trienta proposiciones muy jurídicas* and in his 1564 Letter to his Dominican confreres. Later, in his 1596 history of the Dominican Province of Mexico, Fray Agustín Dávila Padilla (1562–1604), a supportive confrere of Las Casas, also added that Las Casas studied law “with great care” and benefit. In 1629, Juan de Solórzano y Pereira (1575–1655), jurist and member of the Council of Castile as well as a severe critic of Las Casas’s reasons for the destruction of the Indies, alleged that before Las Casas was ordained, he dedicated himself to “*sacrorum canonum studium*” (the study of sacred canons)” (82).

ello, se apunta hacia las primeras conceptualizaciones de un pensamiento jurídico alterno con respecto a la esclavitud africana.

La reconsideración sobre quiénes quedaban implicados en el merecimiento de una guerra justa, provocaría que Las Casas incluyera a los habitantes de las islas Canarias, las islas del Atlántico y la costa occidental de África en el grupo de gentes que debían ser evangelizadas pacíficamente. Eyda M. Merediz destaca que el concepto de “bárbaro” elaborado por Las Casas, permitió que los amerindios y los guanches compartieran una categoría muy diferente a la que tenían los enemigos del cristianismo (77). Según explica Merediz:

As individuals and as nation, the Guanches, like the Amerindians, could not be subjugated to the European or be taken as slaves because neither the practice of idolatry alone nor the arguments about the degree of rational capacity they presumably possessed were sufficient cause to wage war against them. (76)

Lejos de apoyar una colonización violenta, Las Casas impugna la posición según la cual la esclavización podía ser considerada como una oportunidad para evangelizar. Es así como el dominico, no se concentra en arremeter una crítica contra la esclavitud como tal, sino contra los valores jurídicos que habían hecho posible dicha práctica como sustento de la colonización en el atlántico colonial.

Para Las Casas, según lo expresa en su *Historia de las Indias*, la manera en que tenía lugar el tráfico negrero:

no eran sino guerras crueles, matanzas, captiverios, totales destrucciones y anihilaciones de muchos pueblos de gentes seguras en

sus casas y pacíficas, cierta damnación de muchas ánimas que eternalmente parecían sin remedio, que nunca los impugnaron, ni les hicieron injuria, ni guerra, nunca injuriaron ni perjudicaron a la fe ni jamás impedirle pensaron y aquellas tierras tenían con buena fe porque ellos nunca nos despojaron... (lib. 3, cap. 95, pp. 502)

Dicha insinuación lascasiana de la esclavitud africana, no como el producto de una guerra justa, sino como consecuencia de la violencia y la codicia de la conquista, resulta en una confrontación con la ficción legal sustentadora del poder colonial.

Dentro de la visión de Las Casas, la esclavitud trasatlántica era incompatible con el proyecto evangelizador, puesto que no estaba amparada por una guerra justa.

Además, para él, la cristianización siempre debía ocurrir de manera pacífica. Es este un punto de radical transformación dentro del escenario normativo, porque se instaura la duda en cuanto al derecho de Portugal y Castilla de comprar y esclavizar a los pueblos africanos.

Siguiendo esta línea de interpretación jurídica que da vuelta al mundo normativo, Las Casas, en el capítulo 129 del tercer libro de la *Historia*, reevalúa su posición con respecto a los esclavos africanos en las Indias. A pesar de que aparecen varias alusiones relacionadas a la esclavitud negra a través de la extensa obra de Las Casas, la narración expuesta en dicha sección es de relevante importancia porque recoge varios planos sobre su representación en torno a los esclavos africanos en el Caribe.⁶² En este pasaje, el dominico recuerda que en 1516, como parte del proceso

⁶² Sobre las consideraciones de la esclavitud negra en Las Casas, adquieren especial relieve los capítulos del XVII al XXVII del libro I de la *Historia de Indias*, ya que representan una reflexión en torno a la conquista de las islas Canarias y de Guinea, del Congo y de Angola. Estos episodios que presenta Las Casas son el precedente histórico y el ejemplo de las sucesivas empresas que se

de desarrollo de la producción de azúcar en La Española, él y otros españoles aconsejaron que se les otorgaran licencias de esclavos.

Las Casas cuenta que como respuesta al pedido, la Casa de Contratación de Sevilla emitió una cédula en la que permitía que se introdujeran alrededor de 4,000 esclavos a las islas de Santo Domingo, San Juan, Cuba y Jamaica. Como es su costumbre, el autor emplea la tercera persona para narrar su versión de lo ocurrido:

Deste aviso que dió el Clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertencia, porque como después vido y averiguó, segun parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en ésto tuvo y la buena voluntad lo excusase delante el juicio divino. (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 516)

En su expresión sobre el arrepentimiento de haber pedido esclavos africanos, Las Casas se enfrenta “with the moral contradictions of his own thinking” (Olsen, *Slavery* 14). Si el dominico escribe para absolver su culpa, al mismo tiempo expresa la dimensión reconstructiva de sus propuestas legales.

Al declarar como “tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios”, el autor sugiere la integración de los africanos en su discurso proteccionista.

En la comparación de ambos grupos subyace la defensa lascasiana sobre la

desarrollarían en América.

Por otro lado, como ejemplo de las dos representaciones más extendidas sobre los esclavos africanos, específicamente en las tierras americanas, Sánchez-Godoy afirma que son aquellas donde “agreden a los indios y son más fuertes que ellos” (320).

humanidad amerindia y su “urgencia política para modificar la condición colonial” (Arias 88). Por otra parte, en la entrega de su reevaluación de los hechos es reconocible la inconsistencia con su postura inicial de presentar a los esclavos africanos como mercancías del tráfico negrero que aliviarían la carga laboral de los indígenas. La exposición de su arrepentimiento delata la progresión ideológica que emite una crítica a la organización del tráfico de esclavos y a la coacción de la guerra justa como medio lícito del poder colonial.

Por eso, el dominico insiste en cuestionar el principio mercantilista de la esclavitud cuando advierte sobre la violenta actuación de los portugueses. Si el poder institucional admitía la validez de las licencias como transacciones económicas necesarias, Las Casas le adjudica ilegitimidad al proceso.

Siguióse de aquí también que como los portugueses de muchos años atrás han tenido cargo de robar á Guinea, y hacer esclavos á los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tanta necesidad, y que se los comprábamos bien, diéronse y dánse cada día priesa á robar y captivar dellos, por cuántas vías malas é inicuas cautivarlos pueden. (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 518)

El énfasis sobre los encuentros bélicos de los comerciantes con los africanos indica el choque entre las culturas y la destrucción que los españoles estaban auspiciando.

Pero, lejos de representar una imagen dramática sobre los padecimientos de los africanos, como tantas veces Las Casas hace sobre los indios, la escena está dominada por la denuncia sobre de las acciones de los mercaderes. Subyace en el pasaje que el

autor persigue un enjuiciamiento moral sobre aquellos que encauzaban el monopolio de la trata hacia España y América.

No se debe olvidar que en esta narración sobre la adjudicación y los problemas que produjo el tráfico negrero, Las Casas entrega otro elemento central de su arrepentimiento: que la injusta esclavización no produjo “ninguna solución de cara al propósito con el cual fue concebida y que era el alivio de la explotación indígena” (Sánchez-Godoy 323). Cuando al comienzo de su citada confesión textual, el obispo declara que “no fué discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios”, expresa la ineffectividad de su intervención política frente a las autoridades metropolitanas. Bartolomé de Las Casas expresa el doble fallo de su sugerencia al promover la proliferación de una injusta esclavitud africana y al no lograr que los indios que se tenían se pusiesen en libertad.

Por ello, existe en el discurso narrativo un tono de condena ante las autoridades por no haber protegido a los indios y por mantenerse comprometidos con un tráfico esclavista que se había convertido en un ilícito negocio. La denuncia de las autoridades se acentúa cuando el autor traza una conexión entre la realidad esclavista y el apogeo económico del imperio. Según Las Casas, “Los dineros destas licencias, y derechos que al Rey se dan por ellos, el Emperador asignó para edificar el Alcázar que hizo de Madrid é la de Toledo, y con aquellos dineros ambas se han hecho” (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 520). Así, la visión contrastiva con el discurso hegemónico es evidente en este posicionamiento lascasiano que devela la violencia conservadora de un imperio que se sostiene a través de la aplicabilidad de unas licencias y derechos ilegítimos.

Luego de la aguda crítica al sistema esclavista trasatlántico y de su reconsideración moral y jurídica al respecto, Las Casas procede a describir el sometimiento de los esclavos en los ingenios de Santo Domingo. La particularidad del relato estriba en el centralismo que se concede a los esclavos en la imagen recreada.

Antiguamente, ántes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecia ahorcalle nunca moria, porque nunca habiamos vistos negros de su enfermedad muerto, porque, cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual les es más natural que su Guinea, pero despues que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecian y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y asi muchos dellos cada dia mueren; por esto se huyen cuando pueden á cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades en los españoles, por salir de su captiverio, cuantas la oportunidad poder les ofrece, y asi no viven seguros los chicos pueblos de esta isla, que es otra plaga que vino sobre ella. (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 519)

Son muchos los elementos de este pasaje que merecen discusión, puesto que a través de ellos es que Las Casas configura la subjetividad negra en su narración. Debido a su desarticulación de la esclavitud como estado civil válido, el lugar del sujeto negro dentro del universo normativo queda suspendido a futuros pactos interpretativos. Sin embargo, lejos de sellar un espacio de ruptura total con respecto a la visión imperante, la ambivalencia atraviesa el discurso lascasiano en esta instancia narrativa. La

perturbadora representación de los esclavos rebeldes como la posible “plaga” parecería chocar con la condescendencia expuesta en sus articulaciones anteriores.

Es cierto que Las Casas comienza la cita arriba mencionada llamando la atención ante la debilidad que padece el africano como consecuencia del trabajo forzado en los ingenios. Las Casas advierte que “después que los metieron en los ingenios es que los africanos encontraron muerte y pestilencia”. El drástico cambio en el estado físico del esclavo se entrega como prueba de la destrucción causada por la explotación española. Pero, esta no es la única causa que evidencia el dominico con respecto a la aniquilación de los negros. Las Casas añade “los brebajes de mieles y cañas” como iguales responsables de la desgracia de dichos sujetos. La equiparación entre elementos culturales tan heterogéneos como la violencia esclavista y el consumo de los “brebajes” visibiliza una perspectiva que no sólo responsabiliza al sujeto colonizador sino también al colonizado de lo ocurrido. Como señala Sánchez-Godoy, Las Casas “deja de lado el hecho de que los brebajes probablemente surgen como forma de sobrellevar los padecimientos causados por el trabajo excesivo” (329).

Por otro lado, dada la “muerte y pestilencia” que padecen los esclavos, Las Casas asienta que “por esto se huyen cuando pueden á cuadrillas, y se levantan y hacen muerte y crueldades en los españoles”. Al igual que en el discurso oficial, en esta narración se representa la figura del cimarrón. Aunque, “Las Casas does not further condemn the runaways themselves, but rather explains their actions as part of a normal desire to escape captivity and misery” (Olsen, *Representation* 68). Lo que sí es congruente tanto en el *corpus juris* como en el discurso lascasiano es la alusión de

los cimarrones como amenazas “de los pueblos de esta isla”. Para Las Casas, los esclavos sublevados y organizados se convierten en “otra plaga” padecida por los habitantes del Caribe como castigo por la destrucción causada por la expansión española.

El pasaje concluye cuando el autor añade información sobre otra plaga que se añade a los padecimientos en la isla caribeña, “la multitud de los perros” (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 518). Una vez describe la destrucción causada por éstos, Las Casas cierra con la siguiente reflexión: “deberíamos de pasar por la memoria que esta isla hallamos llenísima de gentes que matamos y estirpamos de la haz de la tierra, y henchimósla de perros y bestias, y por juicio divino, por fuerza forzada, nos han de ser nocivos y molestos” (*Historia*, lib. 3, cap. 129, pp. 519). Queda claro el énfasis dado a la injusticia de las actuaciones europeas con respecto a los esclavos. No obstante, en la alusión apocalíptica cabe la duda sobre a qué o a quién se refiere el narrador cuando menciona que la Isla se ha llenado además de perros, de “bestias”. La sintaxis caótica y la digresión de esta parte final, abre el espacio hacia la ambigüedad en cuanto a la representación. Para Sánchez-Godoy “una posible lectura es que las cuadrillas de esclavos levantados que se había caracterizado en el párrafo anterior como *plaga* ahora son caracterizados como *bestias*” (330).

Si esto fuera así, la articulación de los esclavos negros en el episodio lascasiano se asienta en la pugna de visiones contrastivas. Ahora bien, más allá de las especulaciones lo cierto es que tanto los “perros, las bestias como las gentes que matamos y estirpamos”, por alguna razón u otra, terminan siendo elementos “nocivos y molestos” para la sociedad caribeña emergente. Lejos de cerrar una interpretación

sobre este último pasaje, creo que sería importante tomar en consideración la estrategia repetida por Las Casas, a través de su vasta obra, de comparar a los españoles con los lobos en el sentido de la bestialidad de sus acciones. Por eso, lo que es consistente en su escritura es el rechazo a las formas violentas de los colonizadores. En este caso, en el episodio citado, podría tratarse de dos grupos “la gente que matamos y estirpamos” en referencia a los amerindios y a los africanos y “los perros y bestias” como los españoles responsables de la violencia.

De todas estas consideraciones no se deduce que se pueda alterar la prevalencia histórica que alcanzó Las Casas como defensor de los indios y como detractor de la esclavitud africana. Si bien existe un desequilibrio en la representación de los esclavos negros en comparación con la de los amerindios, el rechazo a la trata africana desde un punto de vista legal es un hecho y afirma la trasgresión en el universo normativo. La intervención de Las Casas, pone en duda el origen de los preceptos que dan el cimiento al “derecho” español de esclavizar a los pueblos africanos. Es así como su discurso revierte el paradigma al centro del *nomos*, cuyo motor establece que “el hecho y el derecho que brota del ordenamiento legal son los que deciden la justicia y la moralidad de un asunto” (Moreno Rejón, *Hecho* 101). Para Las Casas, el derecho indiano necesita acomodarse a nuevos valores de justicia, teniendo en cuenta la moralidad del hecho a partir de la realidad americana. De este modo, sus alegatos, aunque con ciertas reservas, se convierten en pioneros del discurso antiesclavista colonial.

Otro dominico que establece un precedente importante en el cuestionamiento sobre la licitud esclavista lo fue Domingo de Soto. Con la publicación de *De iustitia*

et iure (1553-1554), el alumno de Francisco de Vitoria y catedrático de la Escuela de Salamanca añade nuevos matices a las interpretaciones del problema jurídico que implicaba el tráfico trasatlántico. En la obra de Soto, la teología moral es el punto de partida y el parámetro de la normatividad jurídica. Según señala Moreno Rejón, en *De iustitia* se propone que “el derecho ha de acomodarse a los valores éticos del evangelio y la justicia” (*Hecho* 101). Esta metodología de la interpretación jurídica supone un reajuste en cuanto a los valores juzgados. Es así como, en el caso de la esclavitud africana, Soto comienza a percibir una injusticia donde el oficialismo marcaba la justicia y legalidad del asunto.

En el libro IV de su obra, Domingo de Soto expone la reflexión en torno a “Si un hombre puede tener dominio sobre otro hombre” (273). Es en esta sección donde el autor explicita su postura sobre la práctica esclavista trasatlántica:

Pero se dice que todavía rige esta costumbre entre los etíopes, adonde acuden con sus naves los portugueses a comprarlos. Y si los venden libremente, no hay razón para que se tache de criminal este comercio. Pero si es verdad lo que ya se corre, es menester opinar de otra manera. Hay, efectivamente, quienes afirman que la gente desgraciada es seducida con mentiras y engaños y atraída y llevada hacia el puerto no sé con qué dádivas y juegos, y algunas veces obligada por la fuerza, y así, sin darse cuenta ni saber lo que se ha de hacer con ella, es embarcada y vendida. Si esto es verdad, ni los que se apoderan de ellos, ni los que los compran, ni los que los poseen pueden tener nunca

tranquila su conciencia mientras no los pongan en libertad, aunque no puedan recuperar su precio. (275)

Es notable la multiplicidad de planos que presenta la intervención de Soto. Lo primero sería que deja constancia de su compatibilidad con la doctrina aristotélica tradicional sobre la validez de la esclavitud civil. Para el dominico, “si los venden libremente, no hay razón para que se tache de criminal el comercio”. Sin embargo, su disquisición también revela la duda en el debate normativo en torno a si los criterios para la sujeción son válidos. Si el cuestionamiento de Las Casas es sobre el primer criterio de servidumbre establecido en *Las Partidas*, la guerra justa, la disputa de Soto está basada en la tercera razón, la venta propia del sujeto o de su hijo.

Soto estipula que dicha razón toma en cuenta que aunque “los hombres hayan sido creados libres por Dios [...] los necesitados pueden someterse a esclavitud” (274). Igualmente, manifiesta que “también los padres, obligados por la necesidad, estaban autorizados por el antiguo derecho a vender a sus hijos” (274). Al definir las circunstancias específicas para la compra-venta, Soto intenta dar coherencia a la teoría jurídica de dominación cultural o religiosa. Pero, en el caso específico de la esclavitud africana, el dilema en torno a la compraventa que plantea Soto parecería entregarse como respuesta a la cuestión en derecho que fuera abordada antes por su maestro, Vitoria.

El asunto proviene de cuando, el también dominico, fray Bernardino de Vique, al saber las maneras con que eran sometidos a esclavitud los africanos, le había hecho una consulta a Vitoria que sintetizaba en cuatro preguntas. A

continuación aparecen las preguntas hechas al salmantino, según citadas por Andrés-Gallego y Jesús M. García Añoveros:

La primera, si era lícito engañar a los negros para hacerlos esclavos como solían algunos mercaderes, llevando a Guinea <<juguetes>> y capturando a los negros que caían en la tentación de entrar a verlos, sin duda a los barcos; segunda si era lícito someter a esclavitud a los que fueran hechos esclavos en guerra; tercera, si lo era comprar a los negros condenados a muerte, de modo que la condena se trocase en esclavitud temporal o perpetua; cuarta, si, para tener tranquila la conciencia, bastaba creer que ni el rey de Portugal ni los de su Consejo permitirían adquisiciones injustas. (24)

A diferencia de las extensas y meditadas respuestas que emite Vitoria en las *Relecciones* sobre los indios, cuyas conclusiones evidencian el rechazo a la servidumbre por naturaleza, la contestación emitida en relación a los africanos fue concisa.

Para el teólogo salmantino, no había problema en adquirir a los esclavos que se hacían en las guerras entre los propios africanos. Aludiendo a la primera pregunta, Vitoria considera que el engaño no podía ser trato común entre los mercaderes. Respecto al segundo punto, según Andrés-Gallego y García Añoveros que citan a Vitoria, éste declara que “los portugueses no son obligados a averiguar la justicia de las guerras entre bárbaros. Basta que éste es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente” (24). Asimismo, en lo concerniente a la tercera duda, “concluye con una respuesta que no ofrece dilación: *Paresceme que se puede tener*

por esclavo por toda la vida” (Pena González, *Francisco* 100). Finalmente, Vitoria evade cuidadosamente la respuesta en torno a la Corona y a su Consejo, “diciendo que no puede darse algo tan extraordinario” (Pena González, *Francisco* 101). El consentimiento sería, entonces, la manera con la que Vitoria enfrenta las tempranas dudas teológico-jurídicas con respecto al comercio de esclavos africanos.

Su correligionario Domingo de Soto, lejos de asentir a esta forma de percibir la práctica esclavista desarrolla su intervención en *De iustitia* como un desafío con respecto a los matices fundamentales del comercio. Volviendo a la cita de Soto, queda claro que éste desaprueba lo que “supuestamente” se dice sobre la compra de los africanos y afirma que es “menester opinar de otra manera”. Si Vitoria hace caso omiso a los comentarios sobre las irregularidades con las que los africanos son capturados, Soto sostiene que si fuera cierto “ni los que se apoderan de ellos, ni los que los compran, ni los que los poseen pueden tener nunca tranquila su conciencia mientras no los pongan en libertad”. La sentencia es explícita en afirmar la prioridad de la justicia sobre las dudosas normas del derecho practicadas.

El postulado de la libertad africana se desprende de la inmoralidad de la compraventa en África. De este modo, Soto traza un cuestionamiento a la legitimidad del derecho indiano de esclavos al mostrarse dudoso sobre el procedimiento del precedente colonial. Aunque la instancia crítica viene enmarcada en la ambivalencia de adherirse a la creencia de la licitud esclavista, la interpretación traza una nueva línea en la frontera del espacio normativo al insinuar la falta moral, pero también, legal de los mercaderes y compradores que no se adhieren a los estatutos estipulados por el código castellano.

Soto coincide con Las Casas en profesar una evangelización pacífica. El incumplimiento del “título justo” de compra-venta, podía convertir al africano en sujeto libre dentro de las convenciones consideradas por el catedrático salmantino. Así, inmerso en la pugna entre la posibilidad de esclavitud o libertad, lo único seguro para el africano en el panorama colonial es que el cristianismo, “ha de enseñarse y persuadirse con suma libertad” (275). Soto concluye su sentencia sobre la práctica esclavista advirtiéndole que “si alguno pensase alegar como pretexto que se les hace muy grande beneficio pagándoles su esclavitud convirtiéndolos al cristianismo, crea que hace injuria a la fe” (275). El sometimiento a la fuerza queda fuera del esquema de dominio reconocido como legítimo. Teniendo en cuenta que desde 1455 cuando el papa Nicolás V emitió la bula *Romanus Pontifex*, la esclavitud se entendía institucionalmente como un beneficio porque convertía a los africanos a la fe católica, la sentencia de Soto produce un severo reproche a dicha creencia. Por consiguiente, la discusión jurídico-teológica que presenta Domingo de Soto se caracteriza porque revela, al mismo tiempo, patrones de compromiso y resistencia sobre los preceptos articulados por el poder colonial.

Es uno de los alumnos de Soto, el dominico Tomás de Mercado, quien con la publicación de *Suma de Tratos y Contratos* (1569) extiende el cuestionamiento de la compraventa esclavista. A diferencia de la preocupación de las autoridades coloniales sobre la productividad de la transacción económica, a Mercado, dentro de su narrativa mercantilista, lo que le atañe es la legitimidad y las condiciones de dicha práctica. Aunque, “teológicamente sigue la doctrina de Soto y conoce la obra de Bartolomé de Las Casas, con inclusión del opúsculo sobre la destrucción de África”

(Moreno Rejón, *Hecho* 103), Mercado utiliza su propia experiencia, tanto en la ciudad portuaria de Sevilla como en México, de fuente principal para elaborar su discurso. Por eso, emite una vívida crítica de las injusticias presenciadas en el comercio esclavista. Sus argumentos serían centrales para Francisco José de Jaca, quien reiteradamente lo cita como autoridad en cuanto a la oposición esclavista.⁶³

No obstante, la consideración jurídica que explicita Mercado en la *Suma de Tratos y Contratos* no está exenta de ciertas ironías, inconsistencias y enredos sobre el fenómeno esclavista. Como sostiene Moreno Rejón, Tomás de Mercado mantiene a lo largo de su obra “la contradicción inicial entre el hecho (negocio escandaloso) y el derecho (es lícito)” (*Hecho* 104). Bajo este paradójico modelo de interpretación, es decir, cuestionar los hechos tratando de no perturbar la tradición jurídica establecida, el teólogo salmantino dedica el capítulo “Del trato de los negros de Cabo Verde” al problema moral que suscita la captura ilegal y el maltrato de los africanos. Cuando se publica su obra, todavía “no se había monopolizado el comercio de negros” (Fernández Durán 370), porque, como se menciona antes en este capítulo, los primeros asientos se remontan a 1595. Aun así, basándose en los inicios violentos de la trata, el autor sostiene que “La granjería de los negros de Cabo Verde” (229), como negociación, es un hecho “que no sólo es tuerto sino lamentable y miserable” (230).

⁶³ En este punto, es posible presentar la hipótesis de que es tal vez Mercado el enlace entre la tradición lascasiana y el discurso de Jaca, puesto que a pesar de que éste último no cita directamente al obispo de Chiapas, la lectura de Mercado lo habría de referir a sus ideas. Cabe especular también que la omisión explícita de Las Casas en la *Resolución* de Jaca se deba quizás a la cautela del autor, porque como comenta Fra Molinero, la *Historia de las Indias*, fue condenada en 1660 por la Inquisición (12). De este modo, si Jaca tenía el propósito de convencer a las autoridades coloniales de una idea controversial de por sí, tal vez no se arriesgaría a citar a un autor prohibido. Todo esto, porque como se vio en el capítulo anterior, al final de su “Carta” Jaca parecería repetir las mismas palabras de condena que antes había profesado Las Casas, sin mencionar su nombre. Lo mismo ocurre en la *Resolución* en donde hay varias instancias en las que los argumentos de Jaca parecerían remitirse a los de Las Casas sin hacer mención de ello, a diferencia de lo que hace con Soto o con Mercado.

Su intervención, entonces, aunque parte de un parcial desencuentro con los valores hegemónicos, termina afectando los significados de la normativa comercial al centro del *nomos colonial*.

Mercado reconoce que el tema de “la jurisdicción que el rey de Portugal tiene de aquellas partes sobre ellos” representa un “laberinto” (229), el cual, él está dispuesto a esquivar. Es interesante la metáfora del laberinto empleada por el autor al referirse a la legitimidad de la empresa imperialista, puesto que parecería de manera sutil abrir un espacio hacia la duda. De este modo, subyace nuevamente la tensión que provoca la insinuación de un cuestionamiento a los preceptos establecidos, sin alejarse demasiado de ellos. Es decir, Mercado asevera lo intrincado que es el derecho que avala el dominio de la Corona portuguesa, pero de inmediato elude su discusión. Según procede a declarar, el rey “tiene señorío, imperio y autoridad, según razón y justicia, a lo menos en las costas”(230). Esta última parte de la frase, “a lo menos en las costas”, vuelve a sugerir el tono dubitativo. La pugna entre la tradición y la trasgresión es, sin duda, lo que enmarca una productiva reflexión teológica y jurídica sobre la esclavitud en la *Suma de Tratos y Contratos*.

Como hombre de su época, Mercado repite las razones aristotélicas cuando establece que “cautivar o vender negros u otra cualquier gente es negocio lícito y de *jure gentium*, que dicen los teólogos, como la división y partición de las cosas, y hay bastantes razones y causas por donde puede ser uno justamente cautivo y vendido” (230). Su adhesión a los códigos establecidos por el oficialismo se complementa con su exposición de los supuestos que justifican la esclavitud. El teólogo acepta las razones justas en concordancia con *Las Partidas*, pero modifica uno de los títulos.

Según Mercado, las tres causas válidas eran la guerra justa, la condena legal y la venta de los hijos en extrema necesidad por parte de sus padres (231-233). En la discusión sobre los títulos, no sólo se prescribe un nuevo precedente con la condena legal que se da en Guinea de todo aquel que “comete enormes y detestables delitos” (231), sino que se elabora toda una representación sobre las gentes en cuestión. Este acto interpretativo abordado por Mercado en su citación de los títulos esclavistas termina por visibilizar la fragilidad del universo normativo al que pertenece.

La pérdida de la libertad a causa de una guerra justa es el comienzo de la disquisición. Mercado reitera dicha condición como determinante de sujeción y recuerda que, gracias a la “ordenación y mandato de la sede apostólica” (230), entre cristianos el cautiverio no es posible. Sin embargo, cuando se remite al asunto en Guinea, el teólogo manifiesta que:

este título corre y se practica más [ahí] que en otras partes, a causa que son muy pequeños los señoríos y reinos, que casi viven al modo antiguo, que cada pueblo tiene su señor y su rey, no hay sobre ellos un supremo príncipe a quien todos obedezcan y respeten, en lo cual difieren de los indios occidentales [...] Mas estos negros no reconocen un señor y, si en algunas provincias lo tienen, son tan bárbaros que les están muy poco sujetos. (231)

Al plantear la consecución de la razón esclavista en la cultura africana, Mercado proyecta la dificultad de ceñir el fenómeno a los parámetros de la estructura erigida por el pensamiento europeo. Si bien los negros practican el cautiverio por guerra, para el teólogo éstos últimos son “bárbaros” que carecen de organización política, y

por tal, su proceder caótico debe entenderse con desconfianza legal. Según la descripción, las costumbres de los africanos desarmonizan con el orden de los “indios occidentales” y de los europeos, alterando así las bases presupuestas en la razón jurídica. Aunque, nuevamente, dentro del enmarañado esquema interpretativo de Mercado, la guerra entre bárbaros se consideraba justa.

Una imprecisión similar ocurre en su señalamiento sobre el título de los delitos públicos. Otra vez, Mercado para avalar la causa decide contrastar el sentido o significación que se le atribuye al precepto legal en ambas culturas. Según él,

hay leyes justas entre ellos. [...] Nuestras leyes dicen: Muera quien matare, o vaya a galeras; quien hurtare desterrado. Las suyas dicen: Quede hecho esclavo, véndase y sea el precio de la república o de la parte lesa y agraviada. Y como son viciosos y bárbaros cometen errores y detestables delitos, por los cuales, según sus leyes, lícitamente se cautivan y venden. (231)

Parecería que tanto castellanos como africanos poseen un sistema de leyes. Lo que plantea una relación disímil es la figuración del choque entre un pueblo moralmente superior y otro bárbaro. Sin embargo, la esclavitud queda legitimada, porque así lo sostienen ambos códigos jurídicos. Representando esto último la oportunidad de mercadear libremente a los africanos. A pesar de su intención de validar el título esclavista, la revisión de Mercado no deja de resultar ambivalente, puesto que denota los valores endebles de su universo normativo. Es decir, dentro de la reafirmación esclavista, se articula una descripción fragmentada del africano, un individuo capaz de producir razonamiento legal, pero “vicioso” y “bárbaro” al mismo tiempo. De esta

forma, la primera sección argumentativa de la *Suma* termina con la aclaración de que en Guinea se sigue una “ley antiquísima” (231) que autoriza a los padres en extrema necesidad a vender a sus hijos. Con lo cual se vuelve a insinuar que el africano observa cierto sistema de reglas legales.

Sellada la justificación teórica de la esclavitud como institución, Mercado dirige la próxima parte de discusión a los impedimentos de la práctica trasatlántica. La caracterización del africano se retoma para aclarar la postura de que son “bárbaros, no se mueven por razón, sino por pasión, ni examinan ni ponen en consulta el derecho que tienen” (232). Las dudas planteadas anteriormente por la ambigüedad de su exposición, al vacilar entre la capacidad jurídica y la barbarie africana se sobrepasan en esta sentencia. Lejos de proponer una interpretación legal basada en una reformulación humanista de los hechos, Mercado interpone una serie de elementos que obstaculizan el comercio esclavista con un pueblo entendido como inferior. La corrupción de las costumbres asociada a la barbarie anula la posibilidad del manejo de las leyes por parte de los africanos. “Los negros no tienen derecho a vender esclavos en guerra, porque sus guerras no son justas nunca, ya que son bárbaros” (Fra Molinero 13). Igualmente, al “no moverse por razón sino por pasión”, los demás títulos quedan invalidados en términos jurídicos. De aquí es posible señalar que irónicamente “todas las soluciones que da como esclavistas son en realidad antiesclavistas” (Moreno Rejón, *Hecho* 104).

Pese a que sus opiniones contrapuestas revelan las fisuras del discurso normativo, Mercado no pretende apartarse de la base del derecho castellano. Su insinuación sobre la barbarie africana implica en su narrativa la necesidad de proteger

a esa “gente bárbara y salvaje y silvestre” (232) que carecía de instituciones políticas o judiciales. Desde esta mirada eurocéntrica, el teólogo resuelve condenar un mercado que considera “pecado mortal” (235). Para probar su tesis de que “es contra toda justicia no sólo el cautivar, sino también el comercio que sigue a la esclavitud” (Sastre Varas 295), Mercado profundiza, como no lo habían hecho antes sus predecesores, en la descripción de la crueldad del negocio. Según se relata en la

Suma:

Embarcan en una nao, que a las veces no es carraca, cuatrocientos y quinientos de ellos, do el mismo olor basta para matar los más, como en efecto muchos mueren, que maravilla es no mermar a veinte por ciento. Y porque nadie piense digo exageraciones, no ha cuatro meses que dos mercaderes de gradas sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao a quinientos y en una sola noche amanecieron muertos ciento y veinte, porque los metieron como lechones y, aun peor, debajo de cubierta a todos. (234)

La visualización evoca el horror y la deshumanización del comercio esclavo. Puesta al centro de la imagen, la mercancía esclava desde su abyección persigue la empatía de su observador. Aunque el comerciante a quien se dirige Mercado está en una posición de poder ante su subyugado, su interpelación exige una reconsideración moral sobre el negocio. Si bien Mercado comparte el lenguaje oficial del *nomos* al articular al negro desde la inferioridad cultural, al hacerlo, revierte la violencia de la práctica. Su proyecto escriturario, aunque paradójico, apunta a la transformación del sistema de valores que instrumenta la realidad normativa colonial.

A diferencia de Las Casas y en concordancia con Domingo de Soto, Mercado hace recaer sobre los mercaderes la responsabilidad de detener la injusticia del tráfico. El resultado es la configuración de un nuevo precepto para regular el negocio. La *Suma* prescribe que:

Regla general es que para ser una venta y compra lícita es menester que esté seguro ya sea suyo del mercader lo que vende y lo tiene con justo título; a lo menos requiérase no haya fama de lo contrario [...] Así, diciéndose en público, como se dice, que gran parte de los negros que sacan vienen cautivos contra justicia, no se pueden mercar ni entremeter nadie en semejante negociación, so pena de pecado y restitución. (236)

De esta manera, Mercado delata otro de los problemas del *nomos*, al referirse al desfase entre la teoría legal que él mismo defiende y la práctica de ésta en el ámbito trasatlántico. Su *Suma* está dirigida a exponer los límites en el arte del mercader de comprar y vender. Los estándares de comportamiento que se imponen conllevan a la condena de toda la “barbaridad, bajeza y rusticidad” (232) con que se maneja el negocio. Las irregularidades y la corrupción son actuaciones injustificables dentro del modelo que impulsa Mercado. La conclusión de su tratado exige que ante el panorama colonial, “no se pueden mercar ni entremeter nadie en semejante negociación”. Es decir, no pueden entrar los mercaderes en este negocio por ir contra la justicia, contra el derecho. Las exigencias de su postura quiebran con el pacto de coerción erigido por el universo normativo y crean las condiciones mínimas para la creación de nuevos significados jurídicos.

Por consiguiente, son las intervenciones de Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto y Tomás de Mercado instancias de reserva en torno a la práctica esclavista. La puesta en duda de algunos de los preceptos oficiales expone una resistencia a los patrones tradicionales del *nomos colonial*. La línea de interpretación jurídica que persiguen estos autores demuestra un esfuerzo por replantear el problema esclavista teniendo en cuenta no sólo los precedentes legales sino la forma específica del asunto en las Indias. Las Casas parte de una nueva concepción de la justicia para invalidar un título esclavista, la guerra justa, que considera inaplicable en los pueblos africanos. Domingo de Soto y Tomás de Mercado examinan el significado de la compraventa en el escenario normativo entreviendo un sistema de tensión entre la teoría legal y la práctica cotidiana. Por ello, si bien estos autores trazan sólo apuntes iniciales en torno a la ilicitud moral, teológica y jurídica de la esclavitud, sus visiones ofrecen las pruebas de que en el siglo XVI el derecho indiano de esclavos representaba un contrato social poblado de sombras significativas.

Entre el límite y la paradoja

De lo que se ha expuesto hasta aquí puede afirmarse que el discurso esclavista desde comienzos de la colonización hasta finales del siglo XVII se conforma de narrativas heterogéneas encargadas de establecer o replantear los límites de la experiencia africana trasatlántica. Por un lado, el oficialismo apuesta por la definición, sostenimiento y aplicación de un orden social particular que prescribe los límites de una dominación violenta sobre el sujeto africano. A través de la doble función de la ley colonial, se establece una regulación social que somete al negro a un

estatus abyecto, y por otra parte, se desarrollan los parámetros de represión para asegurar la obstaculización de su libertad.

De otro modo, en el discurso esclavista aparece también un pensamiento de resistencia que articula narrativas en donde el significado del derecho se transforma poniendo trabas a los límites que dan pie a la teoría y a la práctica de la sujeción africana. Sin embargo, tanto el *corpus* oficial como los tratados jurídico-teológicos discutidos tienen su punto de encuentro en el sostenimiento de la paradoja que implica la aceptación del paradigma *ius naturale* e *ius gentium* como justificación del sometimiento esclavista. La creación de un contrato colonial deviene de la legitimación de un pacto legal que presupone la desigualdad en derecho entre el pueblo africano y el europeo. No es hasta 1681 con la publicación de la *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya de cristianos* de Francisco José de Jaca que radicalmente se cuestiona la validez de dicho pacto y se establece bajo toda consideración la ilicitud esclavista.

Capítulo 3. (Re)ajustes de la Ley: inclusión del sujeto negro como ciudadano civil

*¿Qué nulidad de esclavitud encerrará
la sabida y referida violencia,
fuera toda razón ejecutada, no obstante
las réplicas tan peinadas como frívolas,
que los cargadores, amos, amas, etcétera,
dan, han dado y han de dar dictadas de su ciego interés?
Francisco José de Jaca⁶⁴*

Intersticio discursivo

Dentro de la transacción jurídica que ocurre en el *nomos colonial*, Francisco José de Jaca elabora una tenaz oposición a la ideología dominante en su *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* firmada el 28 de agosto de 1681 en la ciudad de la Habana de Indias y nunca publicada hasta el siglo XX.⁶⁵ Este dictamen, dirigido al Rey Carlos II para reclamar la libertad de los africanos, evidencia los distintos “puntos de vista” que se ponen en juego en la producción del universo normativo. El lenguaje de un pensamiento jurídico alternativo, supone en el *nomos colonial* la interrupción de una línea argumentativa sobre la dominación violenta y se presenta como un espacio de reorganización social. El proyecto escriturario de Jaca anuncia un nuevo entendimiento de la teoría legal, y por consiguiente, produce otras coordenadas que desestabilizan el orden violento del escenario jurídico/político colonial.

⁶⁴ Cita extraída de la primera parte de la *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios* (17).

⁶⁵ Desde su título y a través de toda su obra, Jaca agrupa en la categoría de *negros* la pluralidad africana. En la *Resolución* no se hace referencia a la distinción entre las etnias. Tampoco se los conceptualiza como etíopes como lo hace su contemporáneo Alonso de Sandoval. Sin duda, al igual que ocurre en el discurso legal oficial, el nombre *negro* representa una nominación impuesta.

El cambio de perspectiva que surge a partir de la entrega de la *Resolución* nos remite nuevamente a la dialéctica constitutiva del *nomos*. Esto implica que la creación de significados legales no es una práctica exclusiva del estado, y que la producción del derecho es también un “proceso creativo” de resistencia social (Cover 25). Así es como las prácticas simbólicas que generan el *nomos* desde el exterior de la institución pueden servir para impugnar el orden hegemónico. Además, al tener en cuenta que como plantea Derrida, “la ley es trascendente, violenta y no violenta, puesto que no depende más de quien está ante ella” (*Fuerza* 64), es posible explorar los horizontes que se perfilan cuando el agente que la (re)produce se da a la tarea creativa de cuestionar la tradición legal.⁶⁶ De aquí que el texto del capuchino aragonés se presente como un intersticio discursivo donde, a partir del manejo del derecho y de la dimensión creadora del lenguaje, se transgreden los límites de la realidad inmediata y se articulan nuevos modos para (re)presentar el lugar del africano en la sociedad colonial.

Dado el cambio de perspectiva, la “ficción legal” que reside en la escritura de Jaca difiere ampliamente de la naturalizada por el oficialismo. En este sentido, en la *Resolución* se produce una “ficción legal” muy distinta a la conceptualizada en el capítulo anterior a través de la propuesta de Lon L. Fuller. La categoría de *ficción legal* ya empleada daba cuenta de “a statement propounded with a complete or partial consciousness of its falsity” (Fuller 9). Esto último, en referencia al proceso semiótico y político por medio del cual el discurso legal hegemónico ejercía su dominio sobre el sujeto negro. Por su parte, en el texto de Jaca, la “ficción legal” no está atada a la

⁶⁶ Téngase en cuenta que: “Como indica su nombre en griego, un horizonte es a la misma apertura y el límite de la apertura que define ya sea un progreso infinito, ya sea una espera” (Derrida, *Fuerza* 152).

categorización de una falsa idea, sino más bien al proceso creativo de un estilo narrativo propio. Asociado con las convenciones escriturarias y retóricas de su época, al partir de la retórica legal, pero arraigado en la libertad creadora del lenguaje, este estilo narrativo se articula como vehículo para declarar la ilegalidad de la esclavitud africana.

Desde esta óptica, la aparición de la obra de Jaca no sólo supone una transformación ideológica en el *nomos colonial*, sino que advierte una dimensión discursiva muy distinta a la de los documentos jurídicos oficiales.⁶⁷ Las reglas y los principios de justicia son únicamente una parte del universo normativo. Como se ha mencionado en los capítulos anteriores, la riqueza del *nomos* como espacio de intercambio estriba en que para constituirse, “todo precepto legal exige ser situado con respecto a las narraciones que lo sitúen y le den significado” (Cover 16). No obstante, esta especificidad narrativa del *nomos* nos presenta un desafío de dimensiones prácticas y de consecuencias teóricas en el campo de los estudios coloniales. Esto ocurre cuando se indaga sobre las relaciones entre las distintas tendencias textuales que caracterizan la formación de sus significados. Al analizar la construcción del complejo y variado material del *nomos colonial*, es preciso cuestionarse ¿cómo leer un texto como el de Jaca que se ubica en la borrosa frontera entre el discurso jurídico y el literario?

Sin duda, en el panorama colonial, ambos géneros discursivos van de la mano en su funcionamiento como matrices culturales. Ante ello, cabe contemplar que la diferenciación entre las modalidades empíricas [incluido el documento

⁶⁷ Incluso, la obra de Jaca se diferencia también de las narrativas ya discutidas de sus predecesores en cuanto a que es exclusivamente un tratado concerniente a los africanos.

jurídico] y las que se ven como literarias resulta ser arbitraria desde la perspectiva de la recepción. Comparten por lo menos tres elementos: son en sí construcciones interpretativas, de valor persuasivo y de índole pública. Ninguna de las dos reúne dentro de sí la pura transparencia, la pura referencia; ninguna de las dos es pura opacidad, pura auto-reflexividad. (Adorno, *Discurso jurídico* 17)

Esta arbitrariedad en postular las diferencias entre ambas modalidades que señala Adorno, destaca la conexión marcada que existe entre el discurso jurídico y el literario, dado que ambos representan un ejercicio retórico y narrativo. De este modo, teniendo en cuenta que “legal writing was the predominant form of discourse in the Spanish Golden Age” (González Echevarría 45) es preciso descartar la noción de que la ley y la letra son elementos ajenos entre sí en los siglos XVI y XVII.

Por ello, obras como la *Resolución* exigen una mirada interpretativa que lejos de marcar una frontera entre los discursos, contemple también “la puesta en escena artística-literaria del discurso jurídico” (Botero Bernal 35). Los entrecruzamientos entre las dos formas discursivas son la clave de lectura. Por lo cual, es preciso continuar sobrepasando la tendencia de los estudios coloniales que en los años noventa fuera señalada por Rolena Adorno de “dejar a un lado los escritos jurídicos para concentrarse en las dimensiones interpretativas de los escritos denominados—según nuestros criterios actuales—como literarios” (*Discurso jurídico* 18).⁶⁸ En este

⁶⁸ Adorno pone el ejemplo específico de la recepción de los textos de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Guaman Poma de Ayala. En un panorama más amplio, cabe señalar que en años más recientes la tendencia a obviar el estudio de los documentos jurídicos relacionados específicamente a los esclavos negros ha ido cambiando con publicaciones como *Esclavos de la ciudad letrada* (2005) de José Ramón Jouve Martín. En su libro, Jouve Martín analiza documentos legales, tales como juicios, denuncias de abusos y maltratos, “cartas de libertad”, contratos, entre otros, presentados a las autoridades españolas por negros, mulatos, zambos, tanto libres como esclavos, en Lima entre 1650-1700. Por otro lado,

contexto, el escrito jurídico, es aquel que se entiende como un “testimonio con formas legales” (*Discurso jurídico*, Adorno 22).

Frente a este escenario, la *Resolución* se presenta como un texto en el cual la convergencia entre los dos modos discursivos es insoluble. Aunque no fue creada como una obra de arte, sino como un tratado o documento de corte jurídico, la *Resolución* se entrega a modo de una construcción narrativa altamente medida y reflexionada.⁶⁹ Por eso, resulta imposible desligarla tanto del discurso legal como del literario. La *Resolución* de Francisco José de Jaca constituye en el *nomos* una narrativa ubicada entre la frontera de la ficción y no ficción que sirve de paso para ensayar un nuevo *saber* sobre el lugar de los sujetos de origen africano en el mundo colonial. En otras palabras, la especificidad discursiva del texto de Jaca estriba en que se vale del artificio del lenguaje y de las formas jurídicas para componer una dimensión creadora y crítica donde se disuelven las certezas de los pactos interpretativos de la Ley.⁷⁰

Ahora bien, es cierto que tanto el discurso de Jaca como el discurso legal oficial, al estar fundados por la palabra, son construcciones interpretativas que crean imaginarios culturales. Sin embargo, también es posible señalar que los moldes empleados para representar una cultura y una creencia son diferentes. Se trata entonces de considerar que la obra de Jaca se separa del discurso legal hegemónico en

también se encuentra *Disidentes, rebeldes, insurgentes* (2008) de Martín Lienhard, cuyo enfoque se basa en documentos jurídicos recopilados en distintos archivos de América Latina y el Caribe para examinar la actuación de indígenas y africanos enfrentados al poder colonial.

⁶⁹ El problema que representa la lectura del texto de Jaca en cuanto a cómo contemplar la obra ahora leída como literatura con el documento de corte jurídico que representó en su época no es exclusivo de nuestro autor. Rolena Adorno menciona dos casos anteriores. Sobre ello, Adorno usa como ejemplo: “las obras que hoy leemos como canónicas de nuestro campo—la crónica de Guaman Poma y las relaciones de Cabeza de Vaca de las *dos jornadas que hizo a las Indias*—se crearon no como obras de arte sino como tratados o relaciones históricas y empíricas dirigidas al rey” (*Discurso* 16).

⁷⁰ El uso de la mayúscula es para subrayar que se trata de la normativa oficial.

cuanto a que su lenguaje no está al servicio de la visión colonizadora. Más bien es el matriz generador de sentido que forja entrecruzamientos para postular un orden reconfigurado de la realidad social. Su dictamen leído como discurso intersticial entre la ley y la letra, nos permite advertir que el mismo es el lugar de paso de la “ficción legal”, es decir, de “ese mundo creado por el texto y experimentado, vivenciado e imaginado por él” (Area 11), a partir del manejo de las fórmulas jurídicas. En este sentido, la *Resolución* es el antecedente de ese tipo de escritura decimonónica que Julio Ramos describe como aquella que se instaura en el umbral desde donde se trabajan “los diferendos del orden jurídico-simbólico (esclavista) desde un nuevo sentido de la justicia, es decir, desde la elaboración de la ficción del derecho (liberal) futuro” (*La ley* 324). Siguiendo esta perspectiva, la modalidad de la ficción legal que se forja en el texto es útil para reflexionar en torno a una dialéctica narrativa que se vale al mismo tiempo del *corpus juris* y del impulso creativo para reinventar el orden social.

Si bien esta fusión entre el mundo legal y el literario no es invención de Jaca, su aporte resulta altamente innovador y productivo en la inclusión del sujeto negro en el *nomos colonial*.⁷¹ Con la publicación en 1990 de *Myth and archive*, Roberto González Echevarría discute ampliamente la vital conexión entre el discurso literario hispanoamericano y el jurídico. Una parte esencial de su teoría estriba en demostrar cómo ciertos tipos de narrativas literarias, como lo son la picaresca y los *Comentarios*

⁷¹ En el ámbito hispano, el derecho contado y utilizado en la literatura es un rasgo evidente en la Edad Media que recorre hasta el Siglo de Oro. Al respecto, Víctor Celemín Santos señala títulos como: *A buen juez, mejor testigo*, *El Alcalde de Zalamea*, *Traidor, inconfeso y mártir* o *La Regenta*. Asimismo, menciona que “otros autores consagrados (desde Cervantes a Baroja, sin olvidar a Quevedo o al Arcipreste de Hita) tampoco pudieron ocultar las huellas de la honda preocupación jurídica.” (9) Sin embargo, como se explicará más adelante, en el contexto colonial, la relación no es únicamente del derecho contado/utilizado en la literatura, sino que también se trata de cómo el derecho como narrativa/relato construye imaginarios desde su propia especificidad retórica.

Reales de Garcilaso de la Vega, siguen el modelo jurídico como modo de legitimación. El crítico cubano, propone que a través del empleo de la “retórica notarial”, es decir, de los códigos legales, los autores de los siglos XVI y XVII encontraban la forma de “mimicking authority, of assuming its form thereby freeing itself from the outsider source of power that determines it” (70). La retórica notarial o legal se presenta en el libro como una especie de simulacro narrativo. Su empleo suponía no sólo el acto de legitimación ante el poder, sino que también su uso representaba una forma de sobrepasar la autoridad. En esta línea, utilizar la retórica notarial “is an action that at once shows subservience and grants freedom” (56). De este modo, González Echevarría analiza cómo la retórica hegemónica es asumida y reutilizada por los autores de la época, llegando a convertirse en convención narrativa que repercutiría en el origen y en la producción de la novela latinoamericana.

Esta propuesta del crítico cubano es útil para documentar el uso de la ley como factor determinante mediante el cual los autores adquirirían la validación textual en la época colonial. Sin embargo, este enfoque de rastrear los elementos del derecho en la literatura, o sea, de analizar cómo el discurso legal sirve de instrumento narrativo en el literario es sólo uno de los modelos posibles de interpretación y de relación entre las disciplinas. Creo que este panorama habría que ampliarlo con el fin de añadir una reflexión que contemple las especificidades discursivas de textos como la *Resolución*, en los que la retórica legal no es sólo vehículo de legitimación sino un procedimiento creativo con una finalidad persuasiva, política y estética particular.

Se trata, entonces, de revertir el marco referencial y enfocar la lectura en un discurso jurídico que se caracteriza porque sirve “de puente entre la literatura y el

derecho en tanto se redacta con las maneras literarias en boga, al mismo tiempo que se emite como discurso (sobre lo) vinculante para la sociedad” (Botero Bernal 35). En este caso, el modelo de análisis que propongo es aquel que entiende el derecho como relato, puesto que ante todo es “un ejercicio narrativo que en ocasiones se hace acreedor de elogio estético” (Botero Bernal 40). Así, con un enfoque en el narrativismo al centro de la argumentación jurídica, persigo una dimensión de lectura interdisciplinar emparentada con corrientes críticas como el movimiento, *Law as Literature*, floreciente durante la década de los 70 en los EEUU, pero también con esquemas de análisis discursivo generados en años recientes en disciplinas jurídicas y no jurídicas en España y Latinoamérica (Teoría Crítica y Narrativista).⁷² Dentro de este marco referencial que asume el narrativismo como método y modelo del discurso jurídico, la influencia recíproca entre derecho y literatura es esencial en el proceso representativo. En otras palabras, se persigue reflexionar en torno a “la idea de un discurso jurídico como punto de enunciación, sin renunciar a la perspectiva estética” (Coaguila Valdivia 301). Se trata, entonces, de indagar en torno a una suerte de hermenéutica jurídico-literaria.

Uno de los puntos que vislumbra este acercamiento es que el discurso jurídico o el derecho no es un mero sistema de reglas, sino que, al igual que la literatura, es una expresión subjetiva interdependiente de la retórica. Desde la antigüedad, en los diálogos de Platón, Gorgias definió la retórica como: “the art of persuading the people about matters of justice and injustice in the public spaces of the

⁷² En 2008 se publica en Granada el texto *Implicación Derecho Literatura* bajo la dirección del español José Calvo González. La obra es un compendio de trabajos de especialistas en derecho y literatura tanto de Latinoamérica como de España. Si bien los artículos presentan distintos marcos críticos y teóricos, la finalidad de la obra es presentar algunas contribuciones a una Teoría literaria del Derecho.

state” (White 684). Aristóteles, por su parte, “suggested that we use persuasion in order to assign meaning to events and to convince others that the meaning so assigned is reasonable, if not right” (Sarat y Kearns 7). De aquí que el trabajo del letrado represente el ejercicio retórico por excelencia, puesto que éste se dedica a la “*interpretatio* de una ley con motivo, generalmente, de una acción (punible o premiable) cometida o que se va a cometer” (Lausberg 184). Visto así, el empleo del lenguaje legal es parte de un proceso creativo que sirve para persuadir o adquirir autoridad en un escenario cultural específico; pero, también, supone la voluntad transformadora (aunque no necesariamente ideal) de un agente que imagina y postula una justicia/realidad diferente. El ámbito jurídico que enmarca el acto creativo (incluyendo la ficción) implica un efecto peculiar, puesto que el sentido que se produce aspira a ser fijado y cristalizado como norma social avalada por la autoridad del estado.⁷³

James B. White, crítico y jurista norteamericano, en “Law as Rhetoric, Rhetoric as Law”, desarrolla la idea de concebir el derecho como ramificación de la retórica y arguye la correspondencia artístico-política como forma de expresión de dicha disciplina. Para White el ejercicio del derecho es “a central art by which community and culture are established, maintained and transformed. So regarded, rhetoric is continuous with law, and like it, has justice as its ultimate subject” (684). Desde esta óptica, el discurso jurídico se asume teniendo en cuenta que el mismo es un

⁷³ Aunque en este capítulo hablo de “estado” para referirme al poder político de España durante la época colonial, es preciso mencionar que el concepto difiere del paradigma moderno que apunta a un poder centralizado. Como especifica el historiador Alejandro Cañeque, “the logic of the Spanish monarchy was not one of centralization and uniformity but of a loose association of all its territorios, a logic very different from that of the centralizing sovereign—state”(11). Lo que implica que cuando me refiero al estado español o a la autoridad oficial en los siglos XVI y XVII el concepto comprende la monarquía, pero también el Consejo de Indias y las Audiencias.

arte que persigue, a través de un sistema retórico y narrativo propio, la configuración de la justicia. Esta perspectiva sirve para describir la manera en que Jaca interpela el discurso esclavista de su época. A modo de “letrado” el autor elabora un proyecto escriturario que le permite intervenir en la reconfiguración del *nomos colonial*.

Con este punto de partida, en este capítulo abordo el análisis de la primera parte de la *Resolución*. El objetivo es mostrar de qué manera el texto se convierte en una visión revolucionaria en la que la totalidad del orden esclavista queda sin fundamento jurídico. Mi propuesta es que en la sección inicial de su tratado Jaca se vale del empleo del derecho (como proceso retórico, narrativo y político), para generar un espacio discursivo intersticial donde un autor/*letrado*: 1) esboza los “humanos derechos” (los cuales cobijan a los africanos), 2) revalúa el paradigma clásico de *ius naturale* e *ius gentium* y 3) resignifica la subjetividad de los “negros y sus originarios” por medio de la articulación de una nueva comunidad colonial.

El arte del letrado: creación de los “humanos derechos”

El desplazamiento físico de Jaca a través de la cuenca caribeña representa a su vez la evolución de su proyecto misionero, político y escriturario. Si las paradas en Los Llanos y Cartagena de Indias indujeron las provocadoras cartas en las que Jaca como “testigo” trazaba las primeras coordenadas de su oposición a la violencia de las esclavitudes, es su estadía en Cuba la que lo impulsa a elaborar como “letrado” un tratado en donde desestabiliza los valores establecidos por las autoridades civiles y eclesiásticas de las colonias. Pena González anota que la llegada del capuchino al puerto habanero como paso para retornar a España, “debía ser una insignificante

estancia que se convirtió en un acontecimiento singular y sin paragón con los que se habían vivido hasta aquel momento en aquellas tierras lejanas” (*Francisco* 155).

Su parada en La Habana duró poco más de un año, pero sería la etapa más decisiva de su trayectoria como representante de los grupos marginados en el Caribe. Ante la demora de su viaje a España, Jaca aprovecha la oportunidad para sermonear abiertamente sobre la ilicitud de la esclavitud de los negros. Además, entabla contacto con el también capuchino y misionero en la cuenca caribeña, Epifanio de Moirans. Por sus declaraciones y acciones a favor de la emancipación de los esclavos, ambos misioneros serían apresados en 1681 en La Habana y luego protagonizarían un proceso civil y eclesiástico que los llevaría hasta alrededor de 1689 por distintas ciudades europeas (Cádiz, Sevilla, Madrid y Roma) intentando recuperar su libertad personal.⁷⁴ Pero, sin duda, la mayor constancia del desafío de Jaca al oficialismo colonial queda plasmada en la escritura de su *Resolución*, dictamen que iría acompañando otra carta dirigida al rey de España, Carlos II. A pesar de que en ese momento, la obra no llegó a las manos del monarca, “porque fue retenida junto con todos sus papeles, durante su apresamiento” (Pena González, *Francisco* 213), la misma es prueba de una importante reflexión jurídica que trastocó el panorama político trasatlántico del siglo XVII.

Francisco José de Jaca dividió su informe al rey en dos partes: “Humanos derechos” y “Derechos católicos y piadosos”. La estructura general de su obra puede

⁷⁴ En noviembre de 1681, Francisco de Soto Longo, Juez Provisor y Vicario General de la ciudad de La Habana, por mandato del obispo de Cuba, Juan García de Palacios, amonesta a Jaca y a Moirans por sus predicaciones sobre la libertad de los negros y por declarar excomulgados a todos los dueños de esclavos. Los misioneros se negaron a asumir la amonestación, y a causa de ello fueron apresados y sus licencias para confesar, predicar y servir les fueron revocadas. Este sería el inicio de un proceso legal y eclesiástico que llegaría hasta Roma y que convirtió a ambos misioneros en sujetos expulsados de las Indias. Los documentos producidos como parte del proceso judicial han sido publicados en la edición de Pena González de la *Resolución*.

sintetizarse de la siguiente manera:

La primera [parte] compuesta por dieciséis números presenta el estado de la cuestión. En la segunda parte, valorando las ideas expuestas en la primera, mantiene una postura dialéctica ante las mismas basándose en los autores y en las escuelas más relevantes de la época a lo largo de sesenta y cuatro números. (Gutiérrez Azorpadó 67)

En ambas secciones, el autor emplea un estilo barroco que por momentos puede resultar repetitivo y confuso, a través del cual presenta sus principios jurídico-filosóficos y religiosos contra la licitud esclavista. Sin embargo, la diferencia central entre las dos partes es que, en la primera, el autor se concentra en la argumentación citando como referencias mayormente el *corpus iuris civilis* y el *corpus iuris canonici*. Aunque la Biblia aparece como referencia en algunas entradas, no tiene la relevancia que adquiere en la segunda parte. En términos generales, la técnica narrativa empleada se caracteriza por el entrelazar diversas fuentes, con las que se sostienen las demandas contra la dominación violenta y se defiende la tesis sobre el derecho de los africanos a ser libres.

Por su parte, en la primera parte, la ideación de un nuevo pacto legal con respecto a los sujetos de origen africano viene enmarcada dentro de un método expositivo y argumentativo propio de la casuística. No hay duda de que la *Resolución* es cónsona con los tratados de *iustitia et iure* elaborados a lo largo de los siglos XVI y XVII, “que encuentran en el dominico Domingo de Soto su primer exponente y en el jesuita Luis de Molina una espléndida guía de trabajo” (Pena González, *Francisco* 217). Aunque Jaca dialoga con sus predecesores, en especial

con Tomás de Mercado, la diferencia de su tratado estriba en que éste es una disquisición sobre el derecho relacionado exclusivamente a la esclavitud africana y a los temas adyacentes a la misma. La reevaluación del derecho indiano de esclavos no se da como un añadido en su texto, como ocurrió en las obras que lo precedieron, sino que conforma el núcleo de su discurso.

De esta forma, el método expositivo y argumentativo que recorre todo el texto, además de mostrar continuidad con la articulación de la disciplina que le permite hacer una crítica persuasiva equiparable a la de los más importantes juristas o teólogos de su época, sirve también de estrategia narrativa para construir un espacio singular donde exponer su intervención. Así es como propongo que alegóricamente Jaca parecería configurar la estructura de su *Resolución* a modo de un juicio oral en el cual él funge como letrado. La ley y la letra confluyen para organizar con enorme originalidad y creatividad el tratado. Por medio de la recreación del juicio, el letrado instrumentaliza su defensa de los negros y sus originarios, no sólo ante el juez supremo, a quien dedica su obra “la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo” (3), sino que, al mismo tiempo, ante el magistrado en la tierra (el Rey Carlos II), ante el tribunal español (el Consejo de Indias) y ante un jurado (el público lector). En otras palabras, el espacio narrativo se convierte en un escenario dialógico en donde Jaca elabora el enfrentamiento entre distintas partes (favorecedores y detractores de la esclavitud africana) de acuerdo a una determinada secuencia.

Esta lógica narrativa o modelo de comunicación que emplea Jaca de imaginar y organizar su intervención como un proceso judicial presentado desde la perspectiva

de un letrado visibiliza la mixtura discursiva que compone su texto. El complejo juego entre la dimensión creadora y la realidad jurídica desata la presencia de zonas grises o entrecruzadas en el texto. Y es que no se puede olvidar que “legal pleading and literary storytelling share the medium of narrative, a form that keeps perpetually in play the uneasy alliance between the historically established and the imaginatively possible” (Bruner 62). La utilización de recursos retóricos pertenecientes a una u otra disciplina se torna intercambiable, puesto que la potencia de narrar desenmascara lo que ambas modalidades tienen de ficción, es decir, de invención social e histórica. Al tener esto en cuenta, el juicio que subyace en la composición de Jaca supone enfrentar al lector a “una abigarrada complejidad de situaciones lingüísticas, escénicas, expresivas y apelativas que no parecen funcionar al azar” (Cofré Lagos 423). Más bien, la estructura dialógica del juicio oral, parecería servir como el método destinado para debatir y resolver de manera aceptable el asunto en cuestión.

El creativo ensamblaje de elementos jurídicos para estructurar el escrito se hace evidente desde el título, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en el estado de paganos y después ya cristianos*. Luego de exponer su *salutio* a la “mayor honra de la Santísima Trinidad” (3) aparece el título. Por medio del mismo, Jaca imprime su estrategia de emplear el lenguaje legal como “an art of persuasion that creates the objects of its persuasion” (White 691). Es decir, en su título, el autor realiza la doble tarea de convencer sobre el derecho a la libertad de los negros, tanto en estado de paganos como en el de cristianos, y al mismo tiempo, crea la “resolución” sobre el polémico asunto.⁷⁵ Sin duda, el sustantivo *Resolución* salta a

⁷⁵ Cabe mencionar que cuando Jaca diferencia entre los negros y sus originarios se refiere no sólo a los hombre y mujeres llevados a las colonias, sino también a sus antepasados en África. De igual modo la

la vista del lector, puesto que implica de antemano la culminación del debate que se produce en el juicio. Si se tiene en cuenta que en el *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias el vocablo significa: “la determinación que se toma de un negocio” (907) queda claro que Jaca se dispone a argumentar sobre los términos bajo los cuales el imperio español debía asegurar como norma la libertad de los africanos.

El título se convierte en clave que precisa un punto de enunciación singular, puesto que la narración/el juicio se declara como espacio para organizar, documentar y representar la decisión judicial. En términos de género discursivo, siendo una *Resolución*, la obra se presenta desde los parámetros específicos del razonamiento jurídico que comprenden las siguientes fases: a) determinación de la norma aplicada, b) determinación del significado de la norma legal aplicada, c) determinación de los hechos del caso en la norma legal aplicada, d) determinación de las consecuencias legales de los hechos del caso (Coaguila Valdivia 306). De esta forma, el título adelanta que la finalidad del texto es concluir en una decisión plausible sobre la ilicitud esclavista. El juicio o la narración que se elabora es el contexto para defender teóricamente la nueva norma y luego, a través del examen de los hechos, apoyar la determinación del caso. Es por ello que la presentación de la *Resolución* funciona como estrategia escrituraria para refutar el orden normativo dominante. Sin embargo, cabe recordar que en términos legales, las resoluciones les competen a los jueces y las argumentaciones a los abogados. Por eso, propongo que es precisamente la confrontación simbólica de este esquema y la elaboración de una dialéctica entre lo

clasificación entre paganos y cristianos sirve para reconocer el derecho a la libertad de todos, incluyendo los que no formaban parte de la Iglesia católica.

particular (derecho/resolución) y lo universal (justicia/narración) donde se perfila el juego de la “ficción legal” de Jaca por un nuevo sentido.

En este aspecto, la retórica legalista le permite al autor imprimir una dimensión política a su gesto escriturario al manifestar una sólida adhesión a los códigos intelectuales, mientras emite un dictamen de rechazo respecto a la normativa esclavista. Como expone desde su título, la determinación de libertad que se defiende cobija tanto a los negros y sus originarios en estado de paganos como de cristianos. Lo que implica que Jaca incluye en su *Resolución* a los sujetos de origen africano que se encontraban en las tierras americanas, pero también a los que permanecían en su lugar natal. Así pues, el largo título “que responde al estilo propio barroco con el que se pretende plasmar con exactitud lo que va a ser expuesto posteriormente” (Pena González, *Un autor* LXIV), despliega claramente la distinción tomada en cuenta por el autor al discutir el error de esclavizar tanto a los africanos capturados por los mercaderes y convertidos por el oficialismo en “piezas de Indias” como a los que habían sido bautizados. La división entre las dos secciones que componen el texto es congruente con esta diferenciación que se emite desde el título. Se puede decir, entonces, que por medio de su título, Jaca va presentando la evidencia de su *ethos* político, y va engranando las diferentes piezas de su transgresora intervención como letrado.

Una vez pasado el título, la manera en que el autor manipula el lenguaje según su propósito de defender a los africanos insinúa su involucramiento en el juicio como actor legal. De inmediato, en el tratado, es posible notar que Jaca posiciona su voz en función de la de un letrado. Por medio de su carácter indagatorio, el autor se

denomina como el personaje que va a cuestionar: “qué razón de guerra justa hay entre españoles y negros (a quiénes, por ver sus padecidas injusticias, desagaviar pretendo)” (8). Este acto de legitimar al sujeto de escritura como letrado marca la evolución de la batalla discursiva de Jaca por alcanzar la justicia para los grupos subyugados en el Caribe. Ya no se trata únicamente de un testigo ocular que traduce la experiencia en las tierras americanas ante las autoridades metropolitanas, sino que se erige la voz de un abogado encargado también de reconstituir los pactos legales del *nomos*.

En este contexto, es preciso tomar en cuenta que según lo define Covarrubias, el letrado es: “el que profesa letras, y hanse alçado con este nombre los juristas abogados” (763). Es decir, el actor legal es, simultáneamente, quien interviene de manera creativa con el lenguaje y quien pretende resolver un problema jurídico. Sobre este respecto, es preciso recordar que “las palabras *letrado* y *literato* mantienen, lo quieran o no, un parentesco etimológico de la máxima afinidad” (Clemín Santos¹⁴). Dado el parentesco, en el caso de la *Resolución*, la toma de la palabra del autor/literato convertido en “letrado” escenifica a un sujeto colonial en un doble desplazamiento. El resultado es un autor que ensaya una zona de continuidad con imaginarios anteriores, al estar acorde con las reglas institucionales de saber y poder decir bajo un marco legal, pero quien, al mismo tiempo, instaaura un quiebre con dicho orden al convertirse en hábil intérprete de los reclamos de su representado, el negro africano.

Esta situación narrativa que elabora Jaca, es decir, su necesidad de posicionar al sujeto de enunciación al filo de visiones contrastivas dentro del universo

normativo, nos remite al complejo acto discursivo de los sujetos coloniales. Al respecto, la categoría de sujeto colonial pensada por Rolena Adorno es indispensable para reflexionar en torno al gesto escriturario de Jaca:

El sujeto colonial (europeo o amerindio) que es emisor y destinatario de discursos no se define según quien es sino cómo ve. Se trata de la visión que presenta, y para acercarnos a ella, señalamos el concepto de focalización creado por Mieke Bal: la relación entre la visión presentada, el agente que ve, el que lo comunica y lo que es visto. A esta red de relaciones añadimos, para la situación colonial, otro elemento más: el del trato que el agente que ve y habla ha establecido y quiere establecer con el otro. (*La construcción social*, Adorno 153)

En el mirar y representar referido por Adorno, se definen las relaciones que se tejen en una compleja sociedad colonial que se distancia de la realidad metropolitana. Ese “trato que el agente que ve y habla ha establecido y quiere establecer con el otro”, es la clave que transmite la nueva ideología (trasatlántica, y tal vez, caribeña) defendida en la escritura de un sujeto colonial sostenido entre dos espacios culturales.

En el caso de Jaca, éste en su posición privilegiada de letrado, es decir, como “diseñador de modelos culturales, destinados a la conformación de ideologías públicas” (Rama 36) anuncia que persigue volver “los ojos hacia los agraviados negros, en las excusas con que se quieren sus opresores justificar contra ellos” (12). Su mirada, entonces, dirige la de los demás participantes del juicio hacia el cuestionamiento y la refutación de los alegatos utilizados para respaldar la esclavitud. Con ello, en la inscripción del africano en la escena del proceso jurídico subyace la

intención de otorgarle valor a su experiencia, a la vez que los engaños y la violencia española son contestados. Por consiguiente, Jaca en su función de letrado, identificado con la cultura afrodescendiente, asume el papel de intérprete experimentado en los asuntos de ésta, pero también de mediador conocedor de las redes significativas oficiales de la sociedad a la que pertenece.⁷⁶

Circunscrito en la práctica de un intercambio legal y simbólico, el autor estructura su narración de forma que ésta se desarrolla en una “argumentación en cadena [...] donde cada párrafo es la continuación del anterior” (López García 48), y en una enumeración que sigue el formato de preguntas y respuestas por parte del litigante. De manera implícita, el discurso se idea como un acto performativo desempeñado por el actor legal, quien aboga por el caso de los africanos ante las autoridades del *nomos colonial*. Por esto, es posible señalar que la intervención del autor/letrado en el texto ejemplifica que “the issuing of the utterance is the performing of an action—it is not normally thought of as just saying something” (Austin 7). Además de ejercer el acto de defensa y acusación, manejar los códigos jurídicos supone que el letrado no sólo argumenta sobre la resolución del caso, sino que actúa para precisar en qué términos se debe decidir. Para establecer la nueva forma de tratar el asunto de los africanos en las Indias caribeñas, Jaca hace entrega de la primera parte de su alegato, los “Humanos derechos” (4). En esta sección condena la práctica esclavista, partiendo de una reinterpretación jurídica que desajusta los fundamentos del derecho indiano de esclavos.

⁷⁶ La intervención de Jaca como *letrado* o como representante de los africanos ante el rey Carlos II es sumamente provocativa si se tiene en cuenta el valor de dicha profesión en la época. Como explica Alejandro Cañeque, durante la dinastía de los Habsburgos los *letrados* representaban una fuerte estructura burocrática y administrativa (4). Citando a John Elliot, Cañeque menciona: “These *letrados* (law graduates) were the ones who really held the Spanish monarchy and empire together” (4).

Para Jaca, el término bajo el cual se debe encarar el problema colonial queda definido en la definición y en el desarrollo de la nueva categoría legal, humanos derechos. En el reconocimiento *a priori* de ciertas facultades fundamentales adquiridas por todos los individuos reside el acto subversivo de su denuncia. Los conceptos de la libertad y la dignidad del hombre son presentados como derechos de tipo subjetivo, o sea, aquellos que “son facultades y poderes innatos al hombre, que los tiene por el solo hecho de serlo” (Santiago Nino 195). El autor/letrado aborda directamente a sus interlocutores cuestionándoles: “qué razón puede haber, como no quitando tan liberal Creador a su criatura, la libertad concedida a su naturaleza” (4). Es así como desmantela cualquier refutación al respecto del derecho inalienable de la libertad. Desde su visión, la libertad era la voluntad de Dios y por eso los españoles, como cristianos, debían rechazar la esclavitud.

Sin embargo, el letrado reconoce la necesidad de mayor discusión, para así confrontar una larga tradición de justificaciones esclavistas que los pensadores cristianos adoptaron en el desarrollo de su ética social (“Spiritual”, Muldoon 72). Su línea de argumentación sigue la doctrina escolástica de Domingo de Soto, quien había practicado una teología moral que consistía en “*juzgar la realidad a la luz del Evangelio*” (Moreno Rejón, *Historia* 101).⁷⁷ La tarea argumentativa del autor/letrado consiste en postular convenciones del derecho que se deducen de los valores morales del evangelio y se adaptan a la realidad en las tierras americanas. En la *Resolución*, el punto de partida y el parámetro de la normatividad jurídica no lo representa la necesidad económica del imperio español, sino más bien la interpretación de que las

⁷⁷ Francisco Moreno cita a Melquiades Andrés en la *Teología Española en el siglo XVI* cuando asevera que “Hasta Vitoria y Domingo de Soto se arriba a la moral desde el derecho y las decretales. Ellos invirtieron el orden y llegaron al derecho desde la justicia, desde la moral, desde la revelación” (100).

normas cristianas, junto al derecho natural, disponen ante todo la libertad humana.

No hay duda de que dicha propuesta, “Humanos derechos”, llama la atención del lector moderno. Un siglo antes de la Revolución Francesa y de la declaración de los “Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano (26 de agosto de 1789) (Labardini 287), ya Jaca prescribe el reconocimiento de la libertad como un derecho concreto de todos los hombres. Si bien los conceptos de dignidad y libertad del hombre han aparecido en todas las instancias históricas, la premisa con la que el autor/letrado nombra la primera sección de su tratado resulta altamente original, puesto que los presenta como bienes primarios tanto de cristianos como de paganos. Desde la época medieval, “what is obviously missing in the [...] discussions of slavery is the notion of human rights” (Muldoon, *Spiritual* 11). Falta que fue transferida a los debates sobre el asunto en el escenario colonial. Es por ello que la clasificación empleada por Jaca da cuenta de la aparición de un novedoso discurso que utiliza el espacio narrativo para articular las circunstancias legales que hacen posible la nueva impronta.

En este sentido, el orden en la colocación de los adjetivos en la frase, “Humanos derechos”, permite argüir que en el momento de su presentación, la propuesta es considerada una nueva categoría legal que todavía no está consolidada en el sistema normativo colonial. Se trata de una propuesta innovadora que Jaca defiende ante las autoridades y el público lector. Cuando el subtítulo de “Humanos derechos” se compara al empleado en la segunda parte del alegato, “Derechos católicos”, se resalta la diferenciación creada entre ambas categorías debido a la modificación del sustantivo (caracterizado) derechos. El juego de variantes remite a las

potencialidades significativas de ambas entidades y a la necesidad que tiene el autor/letrado de dotar de valor la nueva base legal.

Cabe recordar que “en el español, cuando hay dos entradas léxicas, una de las cuales provee información de diferenciación acerca de la otra, el orden relativo de las palabras constituye una señal que puede indicar si la entidad diferenciada está considerándose respecto de otras o de sí misma” (Martínez 2: 1241). Siguiendo esta regla, “la anteposición del adjetivo delimita la entidad, mientras que la posposición sugiere el contraste” (Martínez 2: 1242). La entrega de los “Humanos derechos” es, entonces, un recurso estilístico que pretende intensificar y enfatizar la cualidad “humana” de los preceptos en cuestión. Esto último, teniendo en cuenta que Martínez en su estudio lingüístico sobre la fase adjetiva concluye que en una diversidad de géneros textuales analizados del siglo XVII, el orden privilegiado es la posposición del adjetivo (2:1240).

Al Jaca expresar los “Humanos derechos” acentúa que los mismos se consideran únicos. Su existencia, sin contraste, nos remite al nombramiento de una entidad legal de carácter inherente a todos los hombres sin distinción. En consonancia con la Escuela de Salamanca, en el planteamiento resuena el principio de Francisco de Vitoria de aceptar “la plena autonomía del orden natural [...] y el ser consciente que el cristiano, antes de ser tal, es hombre” (Pena González, *Francisco* 218). A diferencia de los “Derechos católicos”, los primeros no se consideran como parte del sistema de derechos construidos/adquiridos a partir de la vida social, sino como facultades primarias de todo ser humano anteriores a ello.

Por esto, en el espacio discursivo creado por el autor/letrado resuena la filosofía tomista que postula como un hecho que “la naturaleza nos hizo a todos igualmente libres” (García Añoberos 17). Según expone Jaca, “A saber es lo grande, lo principal y lo que es sobre toda estimación y aprecio como es la libertad” (5). El reconocimiento de la libertad, como un humano derecho concedido a todos por la ley de la gracia (aquella que supera los pactos del hombre y es dictada por el Creador), es la base para modificar la condición jurídica de los africanos y sus descendientes. El cuestionamiento de Jaca es enfático cuando apela a su audiencia: “¿...puede la tal privar a su hermana de la libertad, que aun su Hacedor para sí reservar, ni quiso, ni quiere?” (5).

De este modo, la creación del apartado “Humanos derechos” le permite al autor/letrado organizar su argumentación en cuanto a las imperfecciones del derecho indiano de esclavos. Los términos bajo los cuales se debe hablar sobre el problema legal que deviene de la esclavitud africana son expresados por el letrado, al establecer que la libertad es el principio que está por encima de cualquier otro y que forma parte de toda la sociedad humana. La determinación de los preceptos que deben ser honrados y aplicados (la libertad y el respeto a la dignidad humana de los negros y sus originarios) queda presentada. No obstante, el acto fundacional exige la discusión de las pruebas que lo doten de autoridad frente al público en el tribunal.

Refutación del paradigma *ius naturale e ius gentium*

Como figuración narrativa, esta práctica judicial del letrado implica realizar el trabajo de reconocimiento y reconstrucción de los códigos del *corpus juris* para producir un argumento que supere el paradigma establecido. Notemos que el

discurso legal tiene como especificidad que “in the courtroom the truth is never known, and each of the lawyers tries to persuade the jury not of the truth, but that his (or her) view is more probable than the other one” (White 687). La situación espacio temporal que crea el intercambio jurídico se caracteriza porque exige la construcción narrativa de la verosimilitud como parámetro para proyectar un convencimiento razonable. Por tal, el discurso del autor/letrado se constituye a partir del rechazo o admisión de ciertos precedentes, pruebas, hechos, etc. para validar la actividad probatoria practicada.

Jaca en su afán por probar la verdad en derecho de la ilegalidad de la esclavitud africana, además de declarar la libertad como un designio de la naturaleza, insiste en su conexión con la ley de la “Divina Majestad”(5). El amparo de ésta asegura la libertad al “pecho no sólo católico, pero aun el de un rudo bárbaro” (5). En contraste a la oposición católico/bárbaro que cimienta la oficialidad en el *corpus juris*, el letrado desmerece la línea divisora y equipara a los sujetos coloniales ante la ley divina. Enfatizando la performatividad de su discurso, Jaca confirma su razonamiento principal: “Digo, cuanto al presente (aunque delante pasará), ser la esclavitud contra la racional naturaleza” (6). Las fuentes iniciales para resolver el problema jurídico son, por consiguiente, su interpretación de la doctrina cristiana y del derecho natural. Ambos elementos están interrelacionados en el pensamiento del siglo XVII, puesto que la concepción generalizada del derecho natural implicaba la referencia a la “situación originaria” (Andrés-Gallego 5) y ésta, por su parte, estaba atada a la voluntad de Dios.

Centrado ya en el proceso creativo de su intervención legal, y con la autoridad que le otorga su adhesión a la ley divina o de gracia, el autor/letrado manipula el lenguaje de su narración. Esto lo hace en primera instancia para determinar los hechos del caso, al dictaminar sobre el bien y el mal obrar “en estas tierras de las Indias” (7). La manifestación de su *locus* enunciativo reitera que su voz actúa, por un lado, como vehículo que textualiza la experiencia de un testigo ocular; y por el otro, como traducción de la perspectiva africana. Así, el letrado procede a juzgar, “la ceguedad, con que unos ciegos a otros guían, en la ejecución licenciosa con que muchos amos (si este nombre a tales he de dar), apremian, vilipendian y tiranizan a muchísimos (aunque de la Iglesia santa hijos), tenidos por viles e infames esclavos” (6). De esta manera, el comportamiento de sus demandados, los amos españoles, es descrito de acuerdo a la negativa impresión que quiere causar de éstos frente a sus espectadores. La descripción se afianza en la ceguedad de quienes comenten las injusticias esclavistas. A lo que repetidamente se yuxtaponen los “ojos claros y cristianos” del jurisconsulto que mira y declara las “penas e inhumanidades” (15).

En este escenario, los valores contrastantes de luz y oscuridad encuadran una visión barroca, y también colonial, de la realidad como conflicto. Perspectiva que dentro de la dimensión persuasiva recreada por el autor/letrado funciona para interpelar sobre la violencia esclavista. Jaca construye las taxonomías de la diferencia social, no basadas en etiquetas raciales o religiosas, sino más bien de acuerdo a la relación con la injusticia esclavista. Esto último, porque según él, la “piedad [...] es el fundamento para el bien obrar” (6). Por eso, extiende el uso de valores binarios en su disquisición para contrastar “la racional criatura” (6) que

representa el negro frente a la insensatez y mezquindad de quienes practican y defienden la esclavitud. La caracterización moral que rodea ambas imágenes determina su proposición de abandonar el modelo anterior de organización social y advierte un cambio de perspectiva al sugerir un esquema invertido de la alteridad. Dado que el negro africano es una “racional criatura” sufriendo del mal obrar de los amos españoles, se convierten estos últimos en la otredad que debe someterse al escrutinio de la Ley.

El proceso retórico y creativo del autor/letrado no sólo se concentra en la observación de los valores morales de la cultura castellana y colonial, sino que se dirige al señalamiento de la imperfección del convencionalismo *ius naturale* e *ius gentium*. Convalidado desde *Las Partidas*, éste sería el referente por excelencia para legitimar la servidumbre y por consiguiente, la esclavitud africana. Pero, utilizar el lenguaje legal implica que el letrado, “must always be ready to try to change it: to add or to drop a distinction, to admit a new voice, to claim a new source of authority, and so on” (White 690)”. En el proyecto argumentativo de Jaca esto se traduce en la reconsideración de la visión aristotélica acerca de la esclavitud natural y en la transformación del precedente del derecho natural y de gentes que sostenía la esclavitud civil. Gesto interpretativo que le permite cambiar el pensamiento tradicional, a la vez que clama por el reconocimiento de nuevas fuentes de relación.

En la parte introductoria de su reconfiguración jurídica Jaca hace referencia a Aristóteles. A partir de su lectura de la *Política*, el autor señala que el texto antiguo acepta “sólo cierto género de esclavitud, que es la sujeción con que el discípulo se sujeta a su maestro, el soldado a su capitán; a que llama esclavitud impropia, según

esto no se ¿qué razón hay que dicte la ignominia de esclavitud propia y rigurosa en la racional criatura?” (6). Queda claro que el autor/letrado está optando por utilizar sólo una parte de la teoría aristotélica, aquella donde el filósofo griego asume únicamente la “esclavitud impropia”. Lejos de reproducir una cita directa, como hace en otros casos, la mención de lo que sería la “servidumbre natural” se maneja estratégicamente para terminar con la visión dominante del “contrato racial” en el que los hombres se dividían entre libres españoles y esclavos africanos. En su época, “racism, the modern theory that certain peoples are inherently inferior and incapable of rising to a civilized level of existence, is obviously linked to the Aristotelian notion of the natural slave” (Muldoon, *Spiritual* 8). Por eso, su desavenencia con dicho razonamiento se evidencia cuando desliga al africano, como “racional criatura”, de la dominación impulsada a partir de la reinterpretación aristotélica.

Para Jaca, si Aristóteles había puesto en manifiesto la licitud de la servidumbre natural, ésta no se relacionaba con el caso americano, puesto que el raciocinio africano sobrepasaba el modelo jerárquico referido en la *Política*. Aristóteles sólo asevera la falta de razón como causante de la desigualdad humana y, por ello, de la servidumbre natural.⁷⁸ El letrado, sin embargo, va más allá de la mera hipótesis aristotélica. Él precisa qué tipo de pares (discípulo/maestro; soldado/capitán) correspondían a cierta forma de sujeción, para eliminar así la posibilidad del binomio africano/colonizador. En este sentido, la línea argumentativa de Jaca parece congruente con el razonamiento del jesuita Luis de Molina, quien, aunque participa de la doctrina común sobre la esclavitud, distingue de manera formal entre la natural

⁷⁸ Según la *Política*: “es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo”.

y la legal. La servidumbre natural no era propiamente esclavitud, porque como explicaba Molina en 1593: “no concedía cualquier derecho sobre los menos inteligentes, sino una mera actitud de obediencia, respeto y consideración y, si acaso, algún servicio o ayuda, según el régimen concreto en que estuvieran esas gentes” (Gallego y J. María Añoveros 99). De modo que la “esclavitud impropia” que Jaca relaciona a la “servidumbre natural” tiene sus amplias limitaciones al ser comparada con la esclavitud legal y, además, no concuerda con el caso africano.

El ejercicio retórico del autor/letrado continúa en el acto de “interpretar el derecho natural” (7) como fundamento de la esclavitud legal o civil. Jaca desarrolla su intervención en el juicio reevaluando los materiales que fundan el metarrelato que constituye el derecho indiano de esclavos. Dado que dentro del escenario jurídico, “the identity, the meaning, and the authority of the materials are always arguable, always uncertain” (White 689), el letrado es el encargado de controlar el devenir interpretativo. De aquí que en la *Resolución* se haga explícita la necesidad de discutir el derecho natural o de gentes como conceptos que rigen el universo normativo, pero de los cuales no existe una formulación exclusiva o precisa.

Sobre el particular, Jaca opta por seguir la línea de Santo Tomás cuando arguye que el derecho natural es “lo adecuado a lo justo” (García Añoveros 57). Asimismo, resuena en su propuesta la definición del derecho canónico acuñada por San Isidoro en la cual, “[el derecho natural] es el que es común a todos los pueblos y existe en todas partes por simple instinto de la naturaleza y por ninguna promulgación real” (García Añoveros 57). Situado en esta concepción que deduce los derechos y deberes que recaen de la naturaleza a todos los pueblos, Jaca explota el elemento de igualdad

atado a ella. Por eso, lejos de asumir sin cuestionamientos la validez del derecho de gentes en el escenario colonial, como lo hace la normativa oficial, la *Resolución* apuesta por razonar a fondo el alcance del derecho natural.

El autor/letrado se detiene a deshacer la paradoja implicada en la propuesta de *Las Partidas*. Como se discutió en el capítulo anterior, el código alfonsino sostenía que a pesar de que todos los seres humanos habían nacido libres en su estado natural podían terminar siendo siervos por la aplicación del derecho de gentes. Para Jaca, “parece ser imposible que la esclavitud vaya contra la libertad natural y que, al mismo tiempo, no sea opuesta al precepto natural” (Pena González, *Francisco* 225). Según se argumenta en la *Resolución*, el problema estriba en que para muchos “la esclavitud sólo es contra la natural permisión, porque la naturaleza a todos los hizo libres y a ninguno esclavo de otro; pero que no es contra natural precepto, porque no dice mandó a nadie fuese libre” (7). Es de esta forma como el letrado entabla un diálogo con los juristas e intelectuales que intentaban justificar la coartación de la libertad originaria, partiendo de las limitaciones del derecho natural.

En dicho señalamiento, aunque no hace una mención directa, el autor parecería estar refutando lo planteado por su contemporáneo, el jesuita Alonso de Sandoval en *De instauranda Aethiopum salute* (1627). En su tratado Sandoval reconoce la libertad como parte de la naturaleza de todos los hombres. Pero, debido a la existencia del pecado, también acepta que este estado podía ser derogado si iba contra “*la primera intención de la naturaleza*, en la cual se había dispuesto que todos los hombres se comportaran racionalmente” (Andrés-Gallego y J. María Añoveros 100). En *De instauranda*, el misionero destacado en Cartagena de Indias explica que los

teólogos:

Llamaban a la libertad <<permisión natural>> porque la naturaleza a todos los permite libres y a ninguno obliga al servicio del otro. Pero no la llamaban precepto natural; porque nunca la naturaleza mandó que fuesen libres los hombres, y así, dio lugar a que los derechos humanos introdujesen la servidumbre, sin contradecirlas, como tampoco repartió los dominios de las cosas, que dividió el derecho de gentes. (84)

Tratándose de un fragmento recitado casi textualmente, llama la atención que Jaca no haga referencia a Sandoval. Sin embargo, dado que en otras instancias de su discurso lo reconoce como una voz de autoridad, la decisión de no detenerse a mencionar su nombre podría deducirse de su intención de enfatizar la caducidad de un planteamiento puntual y no la figura detrás de la postura.⁷⁹ No se puede olvidar que Alonso de Sandoval representa un complejo personaje dentro de la tradición de misioneros en el Caribe. A pesar de indicar la violencia y las faltas morales de la práctica esclavista, Sandoval asume la licitud de la institución.⁸⁰

Por su parte, Jaca en vista de invalidar la interpretación prevalente del derecho expresa de manera enfática el contrasentido que ésta supone. Según queda acotado en la *Resolución*, el planteamiento generalizado:

⁷⁹ El manejo estratégico de las pruebas, es decir, de la mención explícita o implícita de obras y autores claves, recorre toda la argumentación de Jaca. Miguel Anxo Pena González documenta un ejemplo significativo de dicha estrategia cuando Jaca utiliza una cita de Jean Bodin que aparece en el *Gobernador cristiano* (1615) de Juan Márquez para apoyar su argumentación. Pena González deduce que como Márquez apoyaba y justificaba la esclavitud, Jaca sólo hace mención de las posturas de Bodin acerca de la esclavitud como un precepto contra la naturaleza (*Francisco* 227).

⁸⁰ Como afirma Margaret Olson, para Sandoval los jesuitas “could secure their own salvation by becoming slaves of the slaves” (*Slavery* x). Teniendo la salvación espiritual como eje, el misionero dedica su obra a incorporar las culturas africanas dentro del evangelio y las prácticas de la iglesia católica. Lo que representa una innovadora propuesta al defender la otorgación de todos los sacramentos a los africanos. De este modo, *De instauranda* conjuga un estudio etnográfico de los pueblos africanos que revierte el modelo imperante de homogenización cultural con la presentación de un manual para la cristianización de los esclavos llegados a Cartagena de Indias.

parece ser imposible en lo mismo que supone, pues quién no alcanza fuera superfluo a la misma naturaleza mandar en sí como en extraño lo que posee *ab intrinseco*, sino primariamente en razón formal, secundariamente en consecución de propiedad suya insita, innata e inseparable, ¿cuál apetito inserto en sí misma? (7)

Es decir, el letrado señala la contradicción que levanta el análisis del “natural precepto”, puesto que echa a un lado la idea de que la libertad es connatural al hombre. Siendo así es innecesario el mandato explícito sobre dicho derecho, porque en “razón formal” y en “consecución de propiedad”, la libertad es “innata e inseparable” de la condición humana. La refutación sobre las versiones ofrecidas en su universo normativo, no sólo refleja la emergencia de una nueva teoría legal, sino el devenir lógico de ideas y hechos anteriores que componen su coherencia narrativa.

Para apoyar su postura, Jaca inserta un relato del Génesis (2, 16-17) del cual infiere que Dios no habla del hombre como esclavo, sino que se refiere a él dentro de la denominación de “filial sujeción” (7). De este modo, el autor es consecuente con su proposición anterior sobre la existencia de la esclavitud impropia o sujeción del discípulo al maestro expuesta a través de la interpretación de Aristóteles. El énfasis está ahora en la posibilidad de una sujeción especial, aquella que relaciona al hijo con el padre. Dentro de los nuevos límites legales que se construyen se acepta, entonces, un cierto esquema de obediencia/autoridad que se desentiende del patrón superioridad/inferioridad (racional/racial). Por ello, Jaca remite a su audiencia a la

diferencia tajante entre las anteriores sujeciones (“esclavitud impropia” y “filial sujeción”) y la que él denomina como “esclavitud propia y rigurosa” (7).⁸¹

Al ser la “esclavitud propia” una relación de dominio basada en la aplicación del derecho (*ius naturale, ius gentium e ius civile*), el autor/letrado postula que:

supuesta no obstante tal permisión, se ha de buscar (si es que hallarse puede), razón que haga fuerza para conceder en la racional criatura esclavitud propia y rigurosa. Y a la verdad, no hallo violencia alguna según el antiguo y presente estado de las cosas. Porque si atiendo a la común regla, saber es, que lo que en principios nulos, irritos y violentos se funda es violento, irritito y nulo. (7)

Es evidente que la sentencia viene rodeada de ironía, ya que la puesta en escena de la reevaluación legal se introduce a partir de la “supuesta permisión”. Si bien, en su entrada Jaca está “concediendo la posibilidad de esclavitud” (Pena González, *Francisco* 225), lo hace desde la ambigüedad que refleja una conjetura. Igualmente, la interjección que contiene la cláusula condicional introduce el sarcasmo en el acto de argumentar sobre las posibles razones lícitas de la esclavitud africana. Esto queda comprobado cuando el letrado manifiesta que al examinar “la común regla”, es decir, el *corpus juris* del *nomos*, el fundamento de la institución es “violento, írrito y nulo”.

⁸¹ Como se ha notado a través del desarrollo de los tres capítulos, tanto la esclavitud como la servidumbre son categorías de múltiples y variadas conceptualizaciones en los autores de los siglos XVI y XVII. En este caso, la propuesta de Jaca sobre una “esclavitud impropia” o una “filial sujeción” concuerda con lo antes presentado por Domingo de Soto. El escolástico es enfático al declarar la necesidad de juzgar de manera diferente la servidumbre natural y la esclavitud legal. “Porque el que es señor por naturaleza, no puede hacer uso para su provecho propio de los que son naturalmente siervos, como si fueran cosas de su propiedad, sino que ha de servirse de ellos como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos, instruyéndolos, por ejemplo, y formándolos en costumbres” (277).

El nudo de su narración estriba precisamente en que el discurso se presenta como una versión enfrentada con la normativa oficial del *nomos colonial*. La reconstrucción simbólica y política que produce la *Resolución* se da cuando el autor/letrado reúne las condiciones para alterar la violencia conservadora asumida por los pactos al centro del derecho indiano de esclavos. Recurriendo al derecho canónico postulado en las *Decretales*, Jaca afirma que “*No se consolida con el paso del tiempo, lo que desde un principio no se mantiene por derecho*” (7). Por lo que su coherencia discursiva depende de la reformulación de un relato que provea verosimilitud a un sentido jurídico alternativo en el mundo colonial.

Como parte de su ejercicio retórico, Jaca proporciona nuevas pruebas que ofrecen certidumbre ante la argumentación contra los ilícitos principios de la esclavitud africana. Sobre el particular, el letrado destaca que:

Como la razón de la esclavitud se haya fundada primariamente en rebeliones, violencias, maldades y tiranías, según significa San Gregorio Nacianceno, Bodino, César, Tucídides, Plutarco y las Leyes de Solón, de ahí es que como en tan malos principios fundadas, no ha de tener validez ni subsistencia. (7)

La intención de validar la ilegalidad esclavista se brinda a través del prestigio de la extensa lista de fuentes mencionadas. La construcción de una voz narrativa vinculada a una tradición crítica de las “violencias y maldades” de la esclavitud se convierte en mecanismo retórico. Esta inclusión de una multiplicidad de autores remite a la voluntad del letrado de generar un sistema de sentido verosímil que sobrepase los límites de su intervención en el espacio normativo.

Esta particularidad narrativa de intercalar autores u obras que vimos en el ejemplo anterior y que se repite a lo largo de toda la *Resolución* hace evidente la intertextualidad como condición básica de argumentación. Sin duda, el entretejimiento de autores, textos e ideas funciona como hilo que mantiene el equilibrio entre el precedente y la creación. En ocasiones, el uso de la intertextualidad parecería recrear en la escritura el enfrentamiento verbal que deviene en el desarrollo de un juicio oral. Por eso, el concepto de “intertextualidad” propuesto por Julia Kristeva en el siglo XX, funciona como una pista importante para reflexionar en torno a este elemento narrativo que obliga a los participantes del juicio a evaluar una multiplicidad de sentidos. Cuando Kristeva lleva a cabo una relectura de Bajtín plantea que:

[...] la palabra (el texto) es un cruce de palabras (de textos) en que se lee al menos otra palabra (texto). En Bajtín, además, esos dos ejes, que denomina respectivamente *diálogo* y *ambivalencia*, no aparecen claramente diferenciados. Pero esta falta de rigor es más bien un descubrimiento que es Bajtín el primero en introducir en la teoría literaria: todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de *intersubjetividad* se instala la de *intertextualidad*, y el lenguaje poético se lee al menos como *dobles*. (190)

Aunque este concepto que es destacado por Kristeva es pensado sobre la obra literaria, su funcionalidad en el discurso jurídico es evidente.

Según ejemplifica la *Resolución*, la argumentación legal es también la

construcción de un “mosaico de citas”. El autor/letrado ratifica su obligada vinculación con otros textos. En este caso, la “absorción y transformación de otro texto” (el derecho indiano de esclavos) es el objetivo práctico para lograr nuevas convenciones sociales. En la instancia antes mencionada, cuando Jaca decide explicitar su conexión con narraciones que aseguran que ante los “malos principios” con los que fue fundada, la esclavitud no ha de tener “validez”, se nos remite al acto subversivo que produce la adaptación discursiva. Pero, a la misma vez, siempre que es utilizada, la intertextualidad exige que el lector o espectador del juicio “lea” o revise, no sólo el contenido textual presentado por el letrado, sino también la red significativa del *corpus juris*. Dada esta condición polifónica, la dimensión intertextual que recorre el discurso de Jaca muestra su potencial transgresor al definirse como una continua relectura y reescritura contestataria de los parámetros que lo circundan.

En este escenario intertextual, la reconsideración del derecho de gentes se presenta como una necesidad. Jaca comienza con la alusión explicativa de que el *ius gentium* es entendido como la rama que “quiere ser en tal caso intérprete del derecho natural, y por tanto admite esclavitud” (8). Aunque no acepta la transformación del derecho connatural de la libertad humana, el autor subraya el papel de adaptación del derecho natural a situaciones concretas que proviene del derecho de gentes. Su línea en torno a la funcionalidad del *ius gentium* es cónsona con la definición que ofrecen tanto el derecho civil como el derecho canónico. El primero lo nombra como: “el que la razón natural establece entre todos los hombres y es observado por todos los pueblos, derecho del que usan todas las gentes o pueblos” (Añoveros 58). De manera

similar, el segundo lo propone como el que “tiene vigencia en todos los pueblos”(Añoveros 58). “El derecho de gentes fundamenta las relaciones entre las distintas comunidades, aunque también entre los individuos que la componen” (Pena González, *Francisco* 228). Una reevaluación sobre los fundamentos que legitiman la relación de dominio establecida por los españoles sobre los africanos es lo que inscribe Jaca.

Ante la subjetividad que presenta la adaptación del derecho natural a causa de la aplicación del de gentes, el autor comienza señalando las condiciones que se aceptan para que la interpretación legal tenga validez. Según la *Resolución*, para admitir la esclavitud: “Común y sabida cosa es que ha de ser padecida por justificada guerra, fundada en averiguada, auténtica y legítima causa; pues *alias*, no cierta su justificación, sólo le compete el título de latrocinio y tiranía (8). Previo a examinar la relevancia de las causas de guerra justa en el caso africano, el letrado describe con firmeza el rechazo a cualquier dominación a causa de una guerra. Para ello, se vale de una cita de San Agustín: “[*Devastar y subyugar a pueblos que no le son enemigos, sólo por la codicia del reino ¿qué otro nombre se merece sino el de gran latrocinio?*]” (9). Es evidente que Jaca es consecuente con el cuestionamiento moral y legal que había propuesto Las Casas no sólo al título de la guerra justa, sino que también al protagonismo de la Corona. Así, una vez etiquetada la probable injusticia del hecho, como un “gran latrocinio”, pasa a constatarla con la realidad que se está experimentando en las Indias. La aceptación de la esclavitud bajo una “justificada guerra” queda entonces como mera hipótesis. En el caso que ocupa al letrado, éste adelanta que ante la falta de cumplir con las condiciones necesarias se trata de una

“sedición inicua e injusta” (8).

Debido a la presentación de dos versiones enfrentadas (esclavitud/latrocinio), la narración intensifica el razonamiento en torno a sus diferencias. Jaca define que para que una guerra tenga razón objetiva, “ha de ser de reino a reino, imperios, provincias, etcétera, y no de familia contra familia, linaje contra linaje, etcétera” (8). Esto último, lo refuerza citando a Gregorio Magno, “[*Porque las guerras corresponden a los enemigos, mientras que las sediciones a los ciudadanos*]” (8). El añadido es decisivo como trasfondo de su proyecto retórico, porque en él subyace que si los africanos no son enemigos del reino español, son éstos considerados “ciudadanos” dentro del esquema simbólico propuesto. En este punto, es necesario anotar que el lenguaje del jurista: “by defining roles and actors, and by establishing expectations as to the propriety of speech and conduct, it gives the terms for constructing a social universe” (White 692). Al contraponer la “justificada guerra” a las “sediciones” y los “enemigos” a los “ciudadanos”, Jaca continúa (re)ordenando las relaciones entre los pueblos. La aseveración da paso a reafirmar que las condiciones necesarias para que una guerra sea justa no se cumplen, y por tal, se le quita legitimidad a las relaciones de dominio y control fraguadas contra los africanos. Asimismo, la sugerida rearticulación del sujeto africano establece nuevos términos representativos que luego serán reforzados a lo largo de la disquisición.

Como consecuencia de los cambios ideados, el autor/letrado continúa su juicio contestándose su pregunta inicial sobre “qué razón de guerra justa hay entre españoles y negros” (8). La respuesta elaborada determina el tono acusatorio de su argumentación contra todo el andamiaje colonial responsable de mantener la

esclavitud africana. Según expone Jaca:

Que entre los tales no las haya en la forma dicha no se ignora. Y siendo esto así (caso que no hubiese otros testimonios), ¿qué ley les da facultad para repeler con fuerza a quienes no hacen daño, extorsión, ni violencia y que padezcan crimen de culpa con la pena de esclavitud sumamente inhumana, no pudiendo éste ni otro suplicio entrar, sino es por proporcionado delito? (8)

Resaltar no sólo la falta del título justo, sino también el hecho de que el detalle “no se ignora”, le permite ofrecer una rotunda acusación sobre la práctica “sumamente inhumana”. Basado en la desarticulación de los elementos particulares del paradigma *ius naturale* e *ius gentium*, el letrado transforma la esclavitud trasatlántica en un delito. Si la legitimidad de la práctica esclavista dependía de la relevancia del *ius gentium*, la precariedad de dicho fundamento en el caso africano delata su injusticia. En este punto narrativo, “probado queda que los requisitos necesarios no se cumplen respecto de los africanos, por lo que todo lo que se haga posteriormente, será injusto e ilícito” (Pena González, *Francisco* 231).

El desmantelamiento de los pactos legales al centro del *nomos colonial* queda expuesto. El letrado prosigue su debate advirtiendo que “Ni admite, por otra parte duda alguna el ser dicha esclavitud injusta en los referidos negros y sus originarios, de las tierras de donde como perros de caza son traídos (así es su común nombre, y con peor blandura tratados)” (9). La construcción de los nuevos significados legales se da partiendo de la certeza de “ser dicha esclavitud injusta”. Esta transposición de valores que se efectúa en el espacio jurídico creado por Jaca, nos recuerda que “the

law is something that lawyers themselves make all the time, whenever they act as lawyers, not something that is made by a political sovereign” (White 696). El acto reconstructivo de su universo legal, sin embargo, requiere de nuevos pactos y límites que lo sostengan ante el aparato institucional. Por eso es que como prueba complementaria sobre el vacío legal que constituye la esclavitud africana, Jaca se vale del testimonio del “docto Mercado” (9). La nueva inclusión le sirve para respaldar su crítica no sólo ante el imperio que regula la práctica sino también sobre los mercaderes y asentistas responsables de su manejo.

Como parte de su proyecto retórico, Jaca retoma la teoría expuesta en la *Suma de Tratos y Contratos* por Tomás de Mercado, cuya condena de la esclavitud se hace a través de la reevaluación de la práctica mercantil. En una muestra más de la función que cumple la intertextualidad en su juicio, el autor/letrado, teniendo presentes los datos facilitados por el dominico, se cuestiona quién ha probado que en las tierras de África existan guerras lícitas. Según queda expuesto en la *Resolución*:

Y si se alega y porfía por los interesados que los compran, venden revenden, y así logrean como si fueran paños, lienzos, crias y aun como maderos, tablas, venados o lebreles. ¡Oh iniquidad más que gentílica! Que allá en sus tierras tienen guerras. Hasta ahora, ¿Quién lo ha averiguado? ¿Quién con testimonios auténticos lo ha expresado, declarado y de ello, en limpio ha tenido certeza? Nadie en realidad, sí sólo formando entes de razón, y como tales armando en sus capciones, engaños, hurtos, trampas, violencias y gravísimos daños (como lo dice y repite, cuando sea necesario, el docto Mercado). (9)

Es así como, por medio de la paráfrasis de Tomás de Mercado, el letrado discute cuatro agravantes del delito esclavista en el juicio. Por su centralidad como elementos que profundizan la lógica transgresora de su panorama jurídico es importante detenernos en cada uno de los señalamientos desprendidos de esta intervención. En primer lugar, la relectura de la *Suma* le sirve para denunciar la violencia sobre el sujeto negro. El contraste entre su configuración del negro, la “racional criatura”, y la figura materializada por el tráfico trasatlántico es evidente. En la descripción, el empleo del símil aparece para revelar el trato del esclavo como objeto de un inventario colonial. Al igual que lo hiciera Mercado, Jaca recurre a la visibilización de las escenas violentas del negocio para interpelar a su audiencia.

En segundo lugar, la cita de Mercado le da pie para retomar el cuestionamiento sobre el tipo de guerras que se fraguaban entre los propios africanos. Sobre ello, el letrado añade que ya el dominico había demostrado que, debido a su constitución como “gentes bárbaras cuya ceguedad atropella a cada paso con la ley de Dios” (9), se trataba de guerras ilegítimas. Aquí, Jaca si bien sigue a Mercado en un primer plano para sostener la ilicitud de las guerras entre negros como agravante del delito esclavista, también crea las condiciones para distanciarse de su voz en cuanto a la conceptualización de la barbarie africana. Como mencioné en el capítulo anterior, Mercado defiende la postura de que los africanos eran bárbaros, en tanto que “no se mueven por razón, sino por pasión” (232), lo que anula la validez de sus guerras, por éstas no estar avaladas por un sistema de derecho.

En la relectura que lleva a cabo el letrado se asume el estado de barbarie otorgado en la *Suma*, pero se matiza explicando que no tiene que ver con la falta de

“razón” sino con la “ceguedad” opuesta a la “ley de Dios”. Se sabe que Jaca desde el inicio de su tratado define al negro como una racional criatura. Esta idea central la refuerza más adelante en su discurso cuando emite un señalamiento acerca de los violentos castigos esclavistas: “dichos miserables, no como brutos, sí como racionales, se quejan de los 200 azotes y heridas.” (35). Lo que indica que el letrado, para cumplir con su proyecto de “desagraviar” a los negros y sus originarios necesita ensayar otra categoría de “gente bárbara” que sea afín con el principio del raciocinio natural que defiende.⁸² De aquí que la barbarie referida por Jaca en su argumentación se asocia con una falta de doctrina religiosa no con la carencia de razón. Por eso, aunque en principio sigue los presupuestos de Mercado, en un segundo plano también los reelabora en pos de aumentar el peso del delito esclavista.

En tercer lugar, en la interrogante sobre los “testimonios auténticos” presentada en la paráfrasis de Mercado subyace la crítica al poder español que desatiende la falta de “testimonios auténticos” o evidencia legal proveniente del lado africano. Hecho que amenaza la ejecución del derecho de gentes y por consiguiente, contribuye a la perpetración del delito. Jaca siguiendo la línea de Mercado, insiste en que la legalidad de las guerras “no se declara manifiesta ni consta por autoridades de magistrados, testimonios auténticos, jurisconsultos o letrados de aquellas tierras, que alias, caso que esta política hubiera, y aun dado que la haya, pudieran y debieran declarar” (10). En la refutación está latente una crítica a la noción de *ius gentium*

⁸² En la gesta interpretativa de Jaca sobre rearticular el asunto de la barbarie africana, resuena la obra de Bartolomé de las Casas. Cabe recordar que durante el debate de Valladolid, Las Casas contradice a Sepúlveda al dividir a los bárbaros en cuatro categorías. La última de éstas era para designar a los “hombres no cristianos” (Losada 20). En este sentido, Las Casas elimina la consideración aristotélica de la falta de raciocinio o la incapacidad de gobernarse a sí mismos. Lo que propone una barbarie referente al estado religioso y no necesariamente civil o político.

perseguida por los españoles, ya que en la *Resolución* se estima la existencia de un cuerpo jurídico del lado en cuestión. Ante el choque entre las dos culturas, tanto Mercado como Jaca consideran necesario encuadrar su sistema de valores jurídicos a la realidad de los pueblos colonizados. Si bien esta relación que se perfila está íntimamente ligada a su visión eurocéntrica de la realidad normativa, también nos remite a un esfuerzo intelectual por minimizar las diferencias interculturales.

En lo que respecta a Jaca, al requerir “testimonios auténticos” constatados por “jurisconsultos o letrados”, éste declara que la justificación sobre las guerras puede ser juzgada desde otro lugar. Es por ello que el letrado exige la entrega de pruebas que confirmen la validez de las guerras desde la perspectiva de los pueblos africanos. De ser así, la contemplación de los “testimonios auténticos” advierte que en aquellas tierras, como “racionales criaturas”, se rigen por justas leyes. Aunque Mercado llega a la conclusión opuesta, las palabras de Jaca vinculan el asunto debatido con el reconocimiento de la autoridad de la otra cultura. El autor/letrado desde su complejo *locus* enunciativo (como sujeto colonial al filo de visiones contrastivas) produce aquí una integración de sentidos que paralela la cultura colonizadora con la subalterna. Según resuena en la *Resolución*, la contemplación del derecho de gentes exige no sólo la observación de los principios por todos los pueblos, como disponen tanto el derecho canónico como el civil, sino que reclama prueba verificable de ello a modo de cimentar la relación entre esos distintos pueblos.

En último lugar, la cita del texto de Mercado le sirve al letrado para evidenciar la falta de recta intención de quienes participan en el negocio, lo cual también aumenta el peso del delito esclavista. La reconsideración de los patrones que

constituyen la dinámica entre las culturas en contacto culmina con la condena de los “engaños, hurtos, trampas y violencias” del comercio. Jaca concuerda con Mercado cuando éste se vale del derecho canónico para estipular que es preciso anteponer el principio jurídico de la libertad siempre que “constare de la violencia o engaño que se les ha hecho” (236).⁸³ Dado que el negocio está rodeado de circunstancias ilícitas, y las dudas sobre la legitimidad de la compra-venta son inherentes a la práctica, ambos autores advierten a los involucrados sobre la ilegalidad de la misma. En el caso del autor/letrado, éste insiste en que ante las inconsistencias que levanta el tráfico, “los desdichados y éstos quedan siempre favorecidos por derecho, y sus pesquisidores, por uno y otro lado condenados” (11). Por ello, no existe razón de recta intención moral o buena fe que cobije las negociaciones. Tampoco se permite la posibilidad de ignorancia ante el comercio humano, debido a que los autores han demostrado al público general de España y de las Indias la precariedad del mismo. Lo que sobresalta de la práctica es la violencia que está implícita en ella y la obligación jurídico-moral que tenían los compradores y asentistas de rechazarla.

Una vez Jaca culmina con la presentación de las pruebas sobre el delito de la práctica esclavista a través de la relectura de la obra de Mercado, se detiene a añadir otro punto para reforzar la ausencia de la “guerra justificada”. La prolongación de su discurso en torno al inicuo carácter de los fundamentos jurídicos constata el estratégico ejercicio retórico de ruptura y reconstrucción. Jaca insiste en rechazar el argumento generalizado en la época sobre aceptar las compras de africanos a causa de que éstos “fraguan dichas guerras, en que unos y otros se prenden, venden y ajenan”

⁸³ Según las *Decretales*: “Cuando una parte del derecho es oscura, se puede favorecer al reo más que al acusador” (Pena González, *Francisco* 235).

(11). Es decir, si los teólogos, juristas y comerciantes de la época no tenían duda de que la esclavitud era lícita por la manera en que se reducían los negros en África, el capuchino disiente y termina por dismantelar otro de los argumentos a favor de la guerra justa.

Según el autor/letrado dicha situación en la que españoles y portugueses se valían de los cautivos realizados entre los propios africanos:

no admite razón de guerra justificada, sino de altercación, sedición y perturbación inicua a todo derecho opuesta. Y si por esta razón se hubiera de permitir la significada esclavitud en tan desgraciadas criaturas, también habíamos de decir que entre los bandos que en España y otras tierras se suelen fraguar, habían de sujetarse los menos fuertes a los más, con el vilipendio de esclavos, (presindo de la razón de cristianos), lo cual nadie ha imaginado. (11)

No cabe duda que la confrontación entre los hechos ocurridos en África con los de España representa la mayor provocación en mencionado argumento. Es notable la manera en que el letrado imagina un universo normativo que garantiza la equiparación de sentidos en ambas culturas.

En la *Resolución* el hecho de que los españoles y portugueses cautiven a los negros a causa de las “sediciones o altercaciones” no tiene respaldo legal. Más aún, dejando a un lado la creencia inmemorial de que los cristianos no podían reducirse a esclavitud, el autor sugiere que la situación africana es tan nula como lo sería el cautiverio de los vencidos en las altercaciones españolas. En su debate contra el paradigma *ius naturale e ius gentium* este razonamiento es de crucial importancia.

Como señala Pena González, Jaca, teniendo presente el derecho de gentes, infiere que “para que una ley sea válida debe tener carácter universal, y no utilizarse con distintos criterios dependiendo de los intereses particulares de los individuos” (*Francisco* 233). La ruptura con el orden exclusivista y violento generado por el poder español en las Indias es significativa. La propuesta hacia unos principios comunes resuena como una nueva voluntad social dentro del *nomos colonial*.

Su enfrentamiento contra el poder destructivo de la interpretación judicial prosigue cuando insiste en la invalidez de los preceptos del derecho de gentes que van en detrimento del derecho natural. Para Jaca, el *ius naturale* “es el fundamento de los otros” (11), y por tanto, no concuerda “de ninguna manera con la opresión de tal y tan vilipendiosa servidumbre” (11). Es así como, además de señalar la inaplicabilidad del derecho de gentes, puesto que no hay justa causa, recta intención o guerra justificada, también señala la imposibilidad del sometimiento como justificación para ayudar a que los africanos vivan sociablemente. El modelo de dominio basado en la civilización de las gentes bárbaras queda fuera del marco de legalidad, “porque si mejoraba el derecho quirítico o político empeoraba el natural” (11). La ruptura con la idea básica de un avance español que había extendido su jurisdicción afirmando la potestad sobre los pueblos bárbaros o infieles es notoria.

En el discurso de Jaca, la expansión de los valores propios de Occidente tiene su contención en el reconocimiento de la libertad humana como facultad máxima. En este caso, el derecho particular o el derecho “político”, como él lo llama, queda subyugado al derecho natural, y por tanto, para adquirir validez debe respetar el precedente. La impronta es de singular relevancia, puesto que visibiliza nuevamente

el pensamiento radical que elabora la voz letrada. Teniendo en cuenta que el *corpus juris* del *nomos colonial* contemplaba un derecho indiano basado en la capacidad española de dominación violenta, el reordenamiento de los fundamentos jurídicos pone en evidencia la caducidad de la hegemonía.

Para ejemplificar su crítica a un orden normativo que ha fallado en la cuestión del derecho al dominio sobre otros pueblos, Jaca recurre a comentar el tema de la sujeción de los amerindios.

Y *alias* habíamos de decir que los pobrecillos indios, que como venados fueron cogidos, habían también de ser esclavos, de que consta y refiere Belino, están exentos por los Reyes Católicos (Belino tit.12). Aunque me consta, si los dichos en sus principios padecieron de los españoles las tiranías que manuscritas en el convento de Santo Domingo de Cartagena, por tales no se han permitido dar a la estampa. Muy semejantes a aquellas (como algo adelante sonará) las están padeciendo ahora, sin que tengan más remedio que su misma destrucción y propia desventura (11)

La retrospectiva sobre el asunto de los naturales americanos, le permite al letrado evidenciar un vacío legal consabido en la sociedad colonial. A pesar de los múltiples debates que suscitó la esclavitud indígena en las Cortes españolas, su supresión en 1542 confirma el obstáculo teórico y jurídico para la dominación violenta. Denunciar la injusticia validada ya culturalmente (“pobrecillos indios, que como venados fueron cogidos”) para reformar una situación similar (“muy semejantes a aquellas [...] las están padeciendo ahora”) es la propuesta de esta entrada. Sin embargo, la misma se

expresa revelando una represión colonial, cuya responsabilidad recae sobre las autoridades que no permiten dar “estampa” a las “tiranías manuscritas”. Jaca se permite así reavivar ante su audiencia la convulsionada realidad colonial, mientras que atiende la denuncia de la “destrucción y propia desventura” de los africanos.

La inserción de los amerindios en la escena jurídica es otra muestra de la dinámica polifónica e intertextual que sirve para configurar la verosimilitud en la argumentación del letrado. En la cita antes mencionada, la reevaluación del pasado (referencia al texto de Belino sobre decisión real), el análisis del presente (los manuscritos sin publicar) y la visión del futuro (prescripción de la libertad africana) confluyen como elementos que solidifican el proyecto emancipador. De igual modo, homologar la condición jurídica de indios y negros advierte la inversión de los sentidos fijados por el *corpus juris*. La argumentación, por tanto, adelanta el objetivo reconstructivo al centro del ejercicio retórico del letrado. Tanto aborígenes como negros emergen como sujetos libres de la comunidad que se imagina a través de la desintegración de los componentes del paradigma *ius naturale e ius gentium*.

Sin duda, en este espacio narrativo, “the law can be defined as the culture that we remake whenever we speak as lawyers” (White 684). Para Jaca, la configuración de una sociedad colonial supone que el oficialismo se desentienda de las referencias jurídicas anteriores sobre los grupos marginados y que otorgue las bases para revelar nuevas relaciones sociopolíticas. Consciente de la facultad de cambiar el estado de cosas existentes, especialmente la condición jurídica o el estatus civil de los negros y sus originarios, el autor/letrado consolida su línea impugnadora y declara:

Qué se ha de decir de lo que de su intrínseco ser tiene el no ajenarse,

sino ser del mismo lo que le constituye en ser de hombre, por lo racional libre y por lo libre racional, en tan obligatorio cuidado omitido con tan formal descuido, que no excusa no sólo de pena jurídica, pero ni de culpa teologal. (12)

Si el discurso oficial había cristalizado la condición de subpersona, es decir de seres humanos canjeados como objetos, dentro del universo normativo, el lenguaje de Jaca arremete contra ello. El autor/letrado vuelve a la reinterpretación del derecho natural para contrarrestar la noción de la alteridad que el *corpus juris* había naturalizado. La reconfiguración de la condición jurídica del negro y sus originarios se constituye en tanto se promulga que todo hombre es “por lo racional libre y por lo libre racional”. El estado de libertad civil se reinscribe en el acto performativo del letrado ante el tribunal como un derecho constitutivo del hombre; el cual, en el caso africano, ha sido “omitido con tal formal descuido”.

De este modo, Jaca utiliza el derecho natural y el derecho de gentes para defender los principios comunes de todos los hombres, reclamando que nadie los puede suprimir o acomodar a su propio beneficio. Según el letrado, “lo que no quieres para ti, no lo has de querer para otros” (13). Se constata así la línea de promulgar un derecho de gentes que asume el respeto de los fundamentos naturales, como la libertad, sobre los pueblos paganos y no sólo sobre el mundo cristiano. Para reforzar su exposición sobre el contenido del derecho de gentes, el autor/letrado critica la razón sobre la pérdida de la libertad, cobijada bajo la tercera permisión de servidumbre provista en *Las Partidas* (cuando alguno que es libre se deja vender o vende a su hijo). Si la concepción del derecho de gentes había conducido al

reconocimiento de la sujeción bajo dichas condiciones, Jaca se encarga de demostrar el abuso implícito.

Para ello, explotando en su ejercicio retórico la estrategia narrativa de preguntas y respuestas, el letrado articula su remplazo del principio fundacional del derecho indiano de esclavos. Según elabora el autor, la libertad usurpada no se ha de admitir:

Pues más connatural es la libertad en la criatura que el que la madre deba criarla. Luego, ¿si a la madre no se le admite en su expulsión excusa alguna de ignorancia, menos la habrá en la usurpación de la libertad ajena? Y si el derecho de las gentes admite en la forma dicha esclavitud. Pregunto, ¿o ignoran dichos amos, amas, etcétera tal disposición o no? Si no la ignoran, ¿cómo obran contra el mismo derecho tan a cara descubierta, si la ignoran! (13)

El proceso de inferencia articula un razonamiento incapaz de ser rechazado. La explicación elemental y generalizada, propone pensar la idea como una especie de silogismo lógico. Si no se admite ignorancia en la responsabilidad de la madre para criar a su hijo, tampoco se puede permitir que ésta obstaculice el derecho connatural de su cría.

Cuando el letrado insiste en postular la regla de la libertad natural de todos los hombres, al inicio de la cadena interpretativa del derecho de gentes, imposibilita la permisión sobre la venta humana. Su argumento sirve no sólo para reformular la teoría jurídica, sino para pleitear sobre la culpa de los “dichos amos, amas, etcétera” al infringir los principios del derecho natural. El juego de palabras empleado en la construcción de la frase condicional (“Si no la ignoran, ¿cómo obran contra el mismo

derecho tan a cara descubierta, si la ignoran!”) sugiere una condena, tanto de aquéllos que no ignoran la disposición de la libertad como de los que la desconocen. En este sentido, la utilización del “si” al principio y al final de la expresión crea una variante de condiciones igualmente reprochables dentro de la sentencia del letrado.

Ya en el desenlace de la argumentación sobre el derecho de gentes, una vez desarticulados los títulos de causa justa, guerra justificada, recta intención y venta del hijo, se emite una objeción adicional al orden establecido. Para Jaca, las dudas que rodean la práctica de los preceptos avalados por oficialismo terminan anulando la posibilidad esclavista. Ante la inconsistencia que deviene del proceso, la escritura se encarga de mostrar nuevamente una dimensión intertextual, por medio de la cual el letrado se enfrenta a la versión ofrecida en la *Política Indiana* (1639) de Juan Solórzano Pereira. Siendo uno de los tratados más destacados del *corpus* del derecho indiano, el diálogo con el mismo condensa la voluntad discursiva de alterar la tradición legal, a la vez que se reprueban las acciones cometidas bajo su amparo.

Según señala la *Resolución*:

Y si sólo se escrupulea (como dice Solórzano), y por otra parte, dichos doctores confiesan por ciertas las violencias, significados engaños y hurtos que no se ocultan acerca de los referidos negros, aun en su esclavitud más injusta e inhumana. Porque en tal caso, como ésta sea pena cierta impuesta por el derecho de gentes, es cierto que respecto de quienes padecen dicho agravio y castigo, no ha de haber escrúpulo sino ciencia cierta de él. (15)

Gracias a la elaboración de una estructura narrativa, organizada a través del montaje

discursivo de continuidades y discontinuidades textuales, se abre otro plano en el espacio judicial que posibilita la reevaluación de las versiones encontradas. El nuevo argumento que se construye contra las vacilaciones en torno a la legalidad esclavista es afín con los cuestionamientos que habían hecho tanto Domingo de Soto como Luis de Molina sobre la práctica.

El primero de éstos, si bien aceptaba la teoría tradicional de que la esclavitud era legal, afirmaba la invalidez del hecho dependiendo de las circunstancias. Para Soto, “si es verdad la injusticia que se da en la compraventa de esclavos ésta es inmoral y hay que liberarlos” (Moreno Rejón, *Hecho* 102). Por otro lado, el jesuita, no sólo participa en la doctrina común sobre la esclavitud legal, sino que también estima que “hacer esclavo a un pobre desesperado por el hambre es nada menos que *¡un acto de caridad!*” (Moreno Rejón, *Hecho* 106). Sin embargo, ante las dudas sobre la captura de esclavos, Molina se inclina a la condena de la práctica. Según es citado por Moreno Rejón, en *De iustitia et iure* el jesuita declara que “Esta negociación de los que compran estos esclavos a los infieles en aquellos lugares para exportarlos desde allí es injusta e inicua y todos los que la ejercen pecan mortalmente” (*Hecho* 106). Es así como, en su esfuerzo por limitar la relevancia del derecho de gentes en el caso en cuestión, Jaca alude a convocar la voz de los personajes relevantes. Esto quiere decir, lo que “dichos doctores confiesan por ciertas las violencias, significados engaños y hurtos que no se ocultan acerca de los referidos negros”.

Teniendo en cuenta el respaldo que deviene de los testimonios prestados por los “doctores” en su argumento, Jaca confronta la ambigüedad postulada como normativa en el texto de Solórzano. De esta forma, provoca en su audiencia una relectura de la

Política Indiana, cuyo gesto es de suma importancia, debido a que la misma era “obra obligada de consulta de Oidores y Abogados de las Reales Audiencias, de Virreyes, Presidentes, Gobernadores, así como del alto Clero, Secular y Regular, y de los componentes del Real y Supremo Consejo de Indias” (Malagón y Ots Capdequí 43). La sentencia del autor/letrado parece estar aludiendo a las entradas XXV y XXVI del primer capítulo contenido en el Libro II de la *Política*. En la primera de éstas, el jurista oficial atona que:

Aunque el Padre Luis de Molina, y otros dán á entender, que allí por leyes, y Concilios Provinciales está introducido, que se puedan hacer, y vender por esclavos los que son de algunos Reynos, con quien los Portugueses tienen de ordinario guerras justas, ó están mezclados con Móros, como son los Javos, Malayos, Bengalas, Macazares, Buzarates, Endes, y otros semejantes; ó de las Naciones, que acostumbraban entre sí venderse unos á otros [...] tódo esto pareció contradecir á las Leyes, y Cédulas de Castilla, que se han referido, y pocas, ó ningunas veces se probaban suficientemente los dichos requisitos. (138)

Ante la observación sobre la escasa comprobación de las exigencias legales del comercio esclavista, Solórzano añade lo siguiente en la próxima sección:

A lo cual no contradice la práctica, que vemos tan asentada, é introducida de los esclavos Negros, que se traen de Guinéa, Cabo Verde, y otras Provincias, y rios, y pasan por tales sin escrupulo en España, y en las Indias. Porque en estos vamos con buena fé, de que ellos se venden por su voluntad, ó tienen justas guerras entre sí, en que se cautivan unos á

otros, y á estos cautivos los venden después á los Portugueses, que nos los traen, que ellos llaman *Pombeyros* ó *Tangomangos*, como lo dicen Navarro, Molina, Revelo, Mercado y otros Autores; concluyendo finalmente, que todavía tienen por harto peligrosa, escrupulosa [...] pero que estas no les toca á los particulares averiguarlas. (138)

Esta visión oficial que exime “á los particulares” de averiguar las dudosas condiciones de captura y que exalta la “buena fé” de los portugueses y españoles envueltos en la práctica esclavista es la interpretación jurídica que critica Jaca. Para el capuchino aragonés, lo que “sólo se escrupulea (como dice Solórzano)” representa causa suficiente para invalidar la pena esclavista. Si Solórzano naturaliza una práctica “tan asentada”, el letrado la contradice, porque para aplicar las reglas comprendidas por el derecho de gentes, “no ha de haber escrúpulo sino ciencia cierta”. El que “se escrupulee (como se confiesa)”(15) con las causas para ejecutar una guerra justa o con los fundamentos de un cautiverio legítimo representa para Jaca la concesión de que la esclavitud africana no puede ser justificada, puesto que va en detrimento de los principios del derecho de gentes. Aunque, lo que es novedoso en la *Resolución*, no es el respaldo a la crítica contra las condiciones ilícitas del comercio, sino la estrategia narrativa de confrontar la complicidad (del “como dice y como se confiesa”) imbricada en el discurso oficial legislativo.

En consecuencia, el debate argumentativo del autor/letrado acerca de la inaplicabilidad del paradigma *ius naturale e ius gentium* en el caso africano queda conformado. La separación de Jaca de la tradición fundacional del *nomos colonial* se centra en su insistencia por hacer respetar el humano derecho de la libertad natural y

en su trabajo por descubrir las inconsistentes interpretaciones de los principios sellados bajo el derecho de gentes. Jaca, como letrado inmerso en la escena de un proceso judicial, ante los significados formulados por el discurso dominante, construye un ajuste narrativo para trazar una teoría jurídica alternativa y para reprochar las acciones de los responsables de la práctica esclavista.

De aquí que la composición de la *Resolución* revela no sólo el esfuerzo de un proceso retórico interesado en convencer a las autoridades de cambiar los valores jurídicos, sino también la audacia escrituraria de encubrir una denuncia sobre ese mismo poder. Teniendo en cuenta la revisión textual realizada por Jaca para lograr una “verdad judicial”, es preciso pensar nuevamente en el doble juego que establece su intervención en el escenario jurídico. Si bien a través del juicio el letrado construye la defensa de los africanos y sus originarios a través de la elaboración de pruebas y de la confrontación con las voces oficiales, también subyace la intención de pronunciar la última palabra, o sea, la *Resolución*. Es por ello que pareciera ocurrir un desdoblamiento en la figura del letrado, quien en momentos de su proceso retórico realiza también la función del juez.

En esta instancia, cabe recordar que para determinar la decisión sobre el conflicto presentado en el juicio, los jueces organizan su relato o resolución a través del ajuste del material presentado, esto es “de las versiones de las partes, los dichos de los testigos, las peritaciones, los documentos, los contextos y los paratextos” (Cárcova 297). Según plantea José Calvo González, a través del manejo de todos los materiales, el juez:

produce el “ajuste narrativo”: revisa, compara, interseca, discrimina,

rehúsa, y también prefiere, opta, elige, e igualmente admite, y enlaza, y elabora, y armoniza, hasta construir la coherencia narrativa de lo discutido sobre los hechos y, por coherencia normativa, fabricar el ensamblaje jurídico anudado a ella. (11)

En el juicio que construye Jaca, se hace evidente el “ajuste narrativo”, puesto que la dimensión intertextual que recorre todo el proceso plantea también el deseo de elegir la visibilización/revisión de los hechos que esconde el discurso dominante. Si bien Jaca no se define como el juez del proceso judicial que lidera, desde el comienzo con su título, *Resolución*, juega con el alcance y la autoridad de su discurso. El modo en que el autor/letrado analiza las versiones precedentes para fijar la determinación de la norma legal, es decir, la libertad como condición civil de los negros y sus originarios, manifiesta su voluntad de emitir el veredicto (*vere-verdad/dictum-dicho*). Aunque, paradójicamente, su tratado se construye como respuesta a la necesidad de persuadir al rey para que el asunto se resuelva por el bienestar de la sociedad colonial. Es por eso que su “ajuste narrativo” además de mostrar la intención transgresora del discurso al reformular la teoría legal, sirve también para movilizar el foco del ensamblaje jurídico hacia la acción contra la práctica esclavista.

Representación del negro como parte de una comunidad colonial

Una vez culminado el objetivo de probar los fallos teóricos del paradigma *ius naturale e ius gentium* en el caso africano, las últimas entradas de la primera parte de la *Resolución* se enfocan en criticar la realidad a la que son expuestos los esclavos. Teniendo presente que pesar de la intención de emitir el veredicto, el juicio oral continúa, el autor enfrenta a sus destinatarios con las consecuencias violentas del

delito esclavista para lograr el desenlace. Cabe mencionar que en su análisis comparativo entre la tragedia griega y el proceso judicial, Juan Omar Cofré Lagos demuestra que “en el juicio oral, hay también un crimen de trasfondo que pesa sobre la conciencia colectiva que se trae al presente, precisamente por intermedio del juicio, y que exige una solución conforme a la justicia” (420). En el discurso de Jaca, el crimen o delito de la coacción esclavista se presenta como un drama humano que precisa el castigo de los compradores, amos y amas para que se logre la justicia. Esto último, porque en el tratado la justicia deviene de la restitución al negro y a sus originarios de su estado natural y civil de libertad.

Como he señalado a lo largo del capítulo, a través de la reconfiguración del universo normativo, Jaca articula al negro y a sus originarios no sólo como personas jurídicas, sino como sujetos libres poseedores de humanos derechos. Ya se ha mencionado que en la *Resolución*, la condición jurídica del negro es “por lo racional libre y por lo libre racional” (12). En el juicio que lleva a cabo el letrado queda implicado también que éstos son “*ciudadanos*” (8) que sufren de “sediciones”(8). Por lo tanto, la comunidad colonial que se defiende ante el tribunal es aquella que desintegra la inferioridad prescrita en el contrato racial de dominación y que demanda un nuevo acuerdo moral y político. La ruptura con el orden violento del discurso oficial constituye una parte importante en la transformación de las condiciones de vida social.

Sin embargo, en el *nomos colonial*, la visión de la esclavitud destrozada por el poder de una reinterpretación de la Ley, al igual que la propuesta de un sujeto negro como ciudadano colonial, requieren la participación del estado para concretarse

socialmente. Es por ello que Jaca como autor/letrado dedica las tres entradas finales de su intervención a apelar a su audiencia sobre las violencias perpetradas en la práctica esclavista, para así, convencer al rey sobre un cambio en la legislación colonial. Por medio del cuestionamiento sobre las acciones de los responsables de la esclavitud, Jaca prosigue su intervención develando otra de las reprobables acciones. El capuchino destaca:

Mas, qué opinión, ni aun razón congruente puede a los tales favorecer, ni aunque excusación admitir, si con ojos claros y cristianos se miran los niños y niñas de pecho que yo he visto, los cuales traídos a estas tierras y porteados a otras como perros, gatos y ovejas quedan condenados al degolladero de la esclavitud, sin más culpa que la del pecado original, expuestos a las penas e inhumanidades, que delante de muchos Antíocos y Nerones han de padecer. (15)

Es evidente que el argumento se torna ahora más sociológico que esencialmente legal o filosófico. Estratégicamente el autor se posiciona en el lugar del testigo ocular y desde la autoridad que deviene de su experiencia en las tierras caribeñas relata una práctica nefasta. Reproducir la crueldad de los eventos, le sirve para corroborar lo ocurrido, mientras despierta el *pathos* de su audiencia.

Para Jaca, si la esclavitud es injusta en cualquier adulto, mucho más lo es cuando se trata de infantes. La dramática imagen de los “niños y niñas de pecho [...] traídos a estas tierras y porteados a otras como perros, gatos y ovejas” cumple varias funciones en la argumentación. Primero, es evidencia de un tráfico infantil ignorado en los discursos oficiales, y segundo, sirve para contrastar la inocencia de los infantes

con la barbarie de los españoles y portugueses responsables. La utilización de “Antíocos y Nerones”, figuras bíblicas que simbolizan atributos demoníacos, como metáfora de los protagonistas del crudo realismo alude al tema apocalíptico que subyace en la práctica esclavista. De este modo, se puntualiza en el discurso un distanciamiento entre la representación del africano (como criatura racional, humana, inocente y violentada) y la articulación de los españoles (como bárbaros y demonios).

La defensa del negro y de sus originarios se consolida, entonces, en la subversión del modelo colonizador que prescribía la violencia sobre el cuerpo esclavo. Debido a las razones jurídicas formuladas para determinar la esclavitud como delito, los perpetradores del crimen son quienes deben recibir el peso de la ley. Por ello, Jaca retoma la condena sobre el tremendo negocio que encierra la práctica esclavista. Aunque no hace mención a lo productivo que resultaba el tráfico para la Corona española, comenta acerca de la responsabilidad de los asentistas y amos involucrados. Sobre la transacción esclavista y el grado de culpabilidad de compradores y asentistas, tanto extranjeros como españoles, el letrado comenta que:

la diferencia solo viene a consistir al principio en ahorro de plata y mayor gravedad de culpa de dichos españoles, pues hartándolos los referidos herejes, con las sabidas y comunes injurias, trampas y engaños de conchuelas de mar que he visto los venden a tales asentistas por cincuenta o sesenta pesos. De que proviene ahorrarse otros gastos y después entenderse a crecidos logros, revendidos por 300 ó 400, en que sólo por este lado se muestra aumento de culpa...

(16)

Siendo una venta ilícita, puesto que no se puede negociar con algo que ha sido hurtado, toda la cadena mercantil queda reprobada.

No obstante, la ganancia monetaria de los españoles se concibe como una falla mayor, es decir, “muestra aumento de culpa”. Es por eso que Jaca, quien insiste en la veracidad de su declaración como testigo ocular (“he visto”), procede a crear otra imagen de la violencia. Esta visibilización también apela a las emociones y realza la intención de inclinar la voluntad de su público hacia el rechazo de las crueles acciones. Según el autor/letrado, el aumento de culpa prosigue “en sus maldades” (16) y también en el hecho de que “atados los miserables, con tan costosas y pesadas cadenas, queda su esclavitud en mas apretada violencia” (16). La descripción sella el ejercicio retórico de conmover a la audiencia incitándolos a reflexionar sobre las crueldades presenciadas en las Indias.

Asimismo, en la exposición de las “pesadas cadenas” con las que quedaban “atados los miserables” está latente otro recurso retórico para lograr el castigo de los responsables de la práctica esclavista. En este caso, el empleo de la categoría de miserables para nombrar a los africanos parecería remitir a la condición jurídica, de origen medieval, con la cual el grupo señalado merecía una consideración especial de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Woodrow Borah explica que en el derecho castellano los *miserabiles* eran reconocidos dentro de una forma legal específica destinada a:

easing the impact of law upon people of the same culture and custom who, because of class differences and other circumstances, found themselves at disadvantage in demanding justice. (These kinds of

accommodation were not thought of as possibilities in easing the Indians' entrance into European law and administrative systems for perhaps the first half-century of Spanish-Indian relations, but later were given much emphasis). (11)

Esta acomodación judicial prescrita en *Las Siete Partidas* declaraba que los asuntos concernientes a los miserables eran casos de corte (Borah 13). Estos casos debían recibir con inmediatez la atención directa del rey. Sobre esto, el código castellano declara que: “El Rey debe librar por sí, ó por otro que lo haga luego, las apelaciones y pleytos que deban venir á su corte de viudas y huérfanos, de pobres que no tengan 20 maravedis [...]; porque su piedad debe amparar á estas personas miserables” (Sabio 247). De este modo, se configuran las condiciones para obtener una rápida decisión judicial basada en la “piedad” o conmiseración ante el estado particular del miserable. En términos legales, la condición de miserable suponía el deber del sistema de proveer a los desaventajados ciertos acomodados: “special legal assistance, special conditions of hearing, abbreviated legal process, summary judgment, and either reduced costs or free access to legal facilities” (Borah 80).

En el contexto colonial, la categoría se utiliza con respecto a los amerindios en diversos niveles. Primero, Bartolomé de Las Casas en 1545 “declared the Indians *miserables* in the full juridical meaning of the term” (Borah 81), con lo que buscaba probar que éstos entraban dentro de la jurisdicción de la iglesia. Sin embargo, luego en el siglo XVII, Solórzano Pereira designa en la *Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias* que los indios “were to be regarded as *miserables* in juridical meaning, and as such were to get many but not all the rights and privileges of minors, the poor,

rustics, widows, and the wretched of the earth” (Borah 82). En este sentido, en la *Recopilación*, es decir, en el derecho indiano, se considera parcialmente la doctrina legal comprendida en el código medieval. La reinterpretación de la misma opera para disminuir las obligaciones de las autoridades ante la presencia de los aborígenes en el escenario judicial. En suma, como recurso retórico y judicial el manejo de la condición de miserables dependió de la posición de los juristas en cuanto a deprimir o no los derechos de los indígenas en el universo normativo.

Ahora bien, retomando el caso específico del autor/letrado en la *Resolución*, sugiero que el marcado empleo de la categoría miserable parecería indicar un nuevo intento de recuperar sus implicaciones legales. Si bien retóricamente el término funciona para describir un estado de subordinación y desventaja con respecto al resto de la sociedad colonial, también su uso podría leerse como estrategia discursiva para apelar al recurso judicial del derecho castellano y conseguir una pronta solución en el asunto que aqueja a los africanos. En las últimas tres entradas, Jaca repite el término de miserable en, al menos, cinco ocasiones para referirse a sus defendidos. Teniendo en cuenta que la *Resolución* va dirigida directamente al rey, es decir, a la máxima autoridad legislativa, es posible proponer que el considerar el grupo en cuestión como miserables funciona para precisar la urgencia de los reclamos.⁸⁴ La decisión de Jaca de liderar su juicio, no ante la Audiencia que sería la instancia con jurisdicción más

⁸⁴ Es interesante notar que la acomodación judicial de los miserables tenía como propósito facilitar el acceso a la justicia para los grupos desaventajados socialmente. Jaca parecería conciente de este asunto, puesto que en la segunda parte de su *Resolución* comenta sobre ello. Según el autor, los miserables son los que “no tienen más defensa que su común miseria, siendo así que según Santo Tomás (Sto. Thomas 2.2. q. 58 art. 2), la virtud de la justicia no puede hallarse respecto de sí encaminada hacia otros, como dichos pobres se hallan solos sin defensor, asistentes, ni abogados, es preciso se quede su injusticia embebida en la justicia que sólo en ellos se halla..(55). Más adelante, el capuchino también añade que “Dios manda sean primariamente defendidas y favorecidas las miserables personas”(61).

próxima al estar en las propias Indias, sino ante el poder metropolitano nos remite al esfuerzo por sobrepasar la burocracia del sistema y por adelantar la causa antiesclavista a modo de un caso de corte (con rapidez y con amparo de los miserables).

De esta manera, una vez sugerido que los negros como miserables precisan remedio y justicia, el letrado se enfoca en pronunciar el castigo de sus opresores como parte de la solución del conflicto. Develar lo que es justo representa para Jaca la condena no sólo de los perpetradores del delito esclavista, sino también de toda su descendencia.

No sólo para castigo de sus almas, sí aun de sus cuerpos en esta vida, cuya experiencia sobre ser a los ojos clara, como negar no la pueden, confiesan sin violencia, ni pasan las haciendas por crecidas, que sean no sólo a nietos, pero ni a muchos hijos, padeciendo unos y otros los efectos de sus injustos principios, como plantados en la extorsión, violencia e injusticia ejecutada en dichos pobres negros y sus originarios, por naturaleza libre y por todo derecho de esclavitud exentos. (17)

Para lograr la efectividad de esta amonestación sobre la genealogía colonialista, Jaca se apoya en la manifestación de una equivalencia entre el comercio esclavista y la imagen de Cristo vendido por los judíos. Siguiendo la doctrina cristiana, el letrado cita el pasaje de Mateo 27 como otra voz o prueba más en su juicio. Así pues, a través de la intertextualidad se permite una condena directa sobre los compradores y

sobre toda su descendencia. La referencia al cristianismo le sirve de autoridad textual para avalar el “castigo de sus almas” y también de “sus cuerpos en esta vida”.

En el ejercicio retórico del letrado, equiparar el caso de los africanos con el calvario de Jesucristo es otro esfuerzo por hacer inteligible la injusticia americana ante sus destinatarios europeos. Al hacer esto, Jaca sugiere la reprensión de la violencia española tanto en el plano espiritual como en el civil, y al mismo tiempo, enfatiza la humanidad e integridad cultural de los africanos. La configuración de una comunidad colonial se da entonces cuando se demuestra lo que queda “afuera” de la ley, es decir, “la extorsión, violencia e injusticia ejecutada en dichos pobres negros y sus originarios”. A la misma vez, dicha comunidad se gesta cuando se incorpora un nuevo pacto en el universo normativo para prescribir que los negros son “por naturaleza libre y por todo derecho de esclavitud exentos”.

Así, el autor/letrado llega a la última entrada de su intervención cuestionando cómo se pueden justificar “los hurtos, violencias y maldades, que con gente tan pobre fraguan y ejecutan”(17). En la culminación de su enfrentamiento verbal contra los responsables del delito esclavista, éstos quedan sentenciados como “demonios” (17), por privilegiar sus intereses personales. De este modo, Jaca apela a la virtud moral de España, al apoderarse del imaginario cristiano para representar al negro como “pobre” y al europeo como un avaro “demonio”. El replantear los valores a través de la exégesis religiosa apunta hacia la inevitable perdición en las Indias. Al igual que lo había hecho Las Casas en su defensa de los amerindios, Jaca denuncia “las acciones anticristianas, la inmoralidad y la falta de respeto hacia el estado español en las islas caribeñas” (Arias 98). En otras palabras, el discurso de la alteridad en las Indias se

transforma para evitar la ruina de una sociedad colonial en decadencia. Un nuevo patrón de interacciones entre españoles y africanos se hace imperativo.

Es por ello que la última prueba que emplea el autor/letrado en la primera sección de su juicio es el testimonio de los africanos. La compleja urdimbre de discursos cruzados, convergentes, divergentes y orientados en sentidos encontrados llega a su desenlace en la inclusión de la voz esclava. Jaca ocupa el espacio de intermediario entre las dos partes en conflicto para urdir el crimen esclavista desde el punto de vista del sujeto acallado por el sistema colonial. Refiriéndose al gesto performativo de su discurso, el autor/letrado aparece: “Preguntando a no pocos de dichos miserables, ¿cómo se ejecuta y ha ejecutado en ellos tan prolongadas iniquidades?” (18). Si hasta el momento el *nomos colonial* es el espacio simbólico dominado por la palabra escrita del estado y del letrado, la interpelación del esclavo trastoca dicho orden.⁸⁵ La dimensión narrativa elaborada en la *Resolución* se abre ahora para dar paso a la oralidad africana, y con ello, rebasar el dominio de la representación inscrita sobre el cuerpo esclavo.

La estructura narrativa particular que elabora Jaca permite que entren a la escena del juicio, tanto las autoridades jurídicas más importantes de la época como

⁸⁵ Cuando hablo de *interpelación*, me refiero al término según lo plantea Julio Ramos en su discusión sobre la *Autobiografía de un esclavo* de Juan Francisco Manzano. El crítico puertorriqueño señala que *interpelar* “implica el gesto de una autoridad que nombra a un sujeto y lo compele, en este caso, a contar el relato de su propia vida. La interpelación nombra, y al nombrar constituye al sujeto en una red de identificación especular y de reconocimiento. Ese proceso de subjetivación, es según Althusser, el rasgo distintivo de la ideología y su relación con las formas modernas de dominación: ‘la categoría del sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la constitución de los individuos concretos en sujetos [...] Sugerimos entonces que la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que recluta sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*’ [...] nos parece útil su proceso de *interpelación* en tanto proceso de identificación que somete y transforma la experiencia concreta del individuo al constituirlo en sujeto -en el doble sentido de la palabra- de una ley” (*La ley* 330). En el caso concreto que lidera Jaca, la *interpelación* del negro es producto de una ideología que persigue incluirlo como actor social en un universo normativo que insiste en su exclusión. Acto que desafía el poder colonial.

los miserables. Aunque, como se mencionó en el capítulo anterior, en términos legales el esclavo poseía la capacidad jurídica de testificar desde 1540, la interpelación que produce Jaca es significativa, puesto que implica el acceso de dicho testimonio ante el rey. Dado que la *Resolución* es una escena jurídica que se remite a Carlos II y no a las autoridades provinciales, representa una circunstancia impensable para el africano. Por ello, la declaración de los negros a pesar de ser una reinscripción de sentido por parte del letrado constituye también una textualidad contestataria antiesclavista y anticolonial.⁸⁶

Esta nueva prueba o evidencia introduce al miserable como testigo para que cuente “su” verdad y así acabar de esmerilar la imagen de sus dominadores ante el tribunal. Según relata Jaca:

Lastimados me han dicho y dicen: Que los españoles yendo a sus tierras de Guinea, Angola, Cabo Verde, etcétera, y los herejes referidos, a quienes dichos españoles en su maldad imitan, a los muchachos mayorcitos y doncellas que primero hallan, los atan a los árboles para que no se les vayan y así puedan coger las madres, que dejando los demás hijos e hijas huyen como pueden con los que en los pechos les quedan, no parando hasta que cogidos unos y otros, los violentan tiránicamente, ya con castigos, palos, azotes, bofetadas y aun

⁸⁶ La contestación es, según Foucault, “a radical break of transitivity. Rather than being a process of thought for denying existences or values, contestation is the act which carries them to their limits and, from there, to the Limit where an ontological decision achieves its end; to contest is to proceed until one reaches the empty core where being achieves its limit and where the limit defines being” (*Language* 36). Digamos entonces que el testimonio que resuena en las páginas de Jaca configura la resistencia de los negros y sus originarios al mostrarlos productores de sus propios significados y experiencias que desafían los límites tanto discursivos como jurídicos impuestos por el orden normativo colonial.

muertes, y ya valiéndose de promesas, halagos, engaños y cautelas de Judas, de que algo se repetirá o diabólicas artes e inventivas. (18)

No hay nada ni nadie que atenúe el desamparo y la violencia a la que son sometidos los hombres y mujeres de origen africano. El acto performativo del discurso del letrado instrumentaliza el espacio para sostener la tensión que deviene de presentar la voz de una figura excluida del poder de la Ley, pero que a su vez cuestiona la insuficiencia y crueldad de esa orden.

Se trata según Jaca de lo que “lastimados me han dicho y dicen”. Una vez más, la dinámica narrativa juega con el espacio temporal del discurso y el autor sugiere no sólo la existencia de un grupo de negros como figuras históricas que se expresan frente al letrado antes del momento discursivo (“me han dicho”), pero también como testigos presentes (“dicen”) de la escena judicial. En cualquiera de los casos, la reproducción textual enfrenta al público a la pugna significativa entre el poder destructivo (prescripción esclavista) y el poder constructivo (condena esclavista/defensa de libertad) del *nomos colonial*. Demostrando así, que en el juicio se debaten “dos órdenes jurídicos que a su vez presuponen dos políticas del cuerpo distintas en su relación con el discurso y la verdad” (Ramos, *La ley* 312).

En este sentido, (re)presentar a los africanos siendo un grupo que dice cómo los españoles los “hallan, los atan y los violentan tiránicamente” es desnaturalizar el pacto fundador del proceso colonial. (Re)contar la relación entre amo/esclavo invalida el control casi absoluto sobre sus cuerpos. Humanizar los sucesos al nombrar a “muchachos mayorcitos y a doncellas” en vez de a piezas de Indias, impugna la coerción del *corpus juris*. Visibilizar los “castigos, palos, azotes, bofetadas y aun

muertes” perpetrados sobre cuerpos inocentes (“muchachos mayorcitos, doncellas, madres, hijos e hijas”) desajusta el poder mismo de quienes cometen los actos. De modo que el discurso indirecto de Jaca sobrepasa la política de represión contra el cuerpo esclavo y apuesta a la interpretación favorable sobre el testimonio de éste para lograr restituirle su libertad. Los cuerpos esclavos son textualidades que llevan inscritas las marcas de la violencia, pero también vehículos del discurso necesario para articular la “verdad” de la escena.

Con la entrega de esta última prueba (el testimonio de los miserables), Jaca procede al cierre de su intervención ante el tribunal. Hasta aquí es evidente que la comunidad que persigue crear el letrado, a través de su ejercicio retórico, es una inacabada o futura. Contra la sociedad colonial ideada para resguardar una superioridad europea, la *Resolución* articula una comunidad en la que todos los hombres (cristianos o paganos) son amparados por los humanos derechos. Remontándose a la interpretación de los presupuestos teóricos que dan sentido al espacio social, el autor suple el germen de una comunidad colonial que se organiza en torno al rechazo de la violencia. Los negros y sus originarios, son dentro de la comunidad colonial que se imagina ciudadanos civiles sometidos injustamente. Es por esto que Jaca los denomina colectivamente como “los más miserables del mundo” (18). De manera que el tono hiperbólico reitera su estrategia de enfatizar una urgente situación.

Por otro lado, dentro de la concepción europea/cristiana desde la cual opera el autor, el marco del bien y el mal es indisoluble. Esto provoca que en sus últimas líneas declare que no es posible que Dios, como “Justo Juez” (18) de todo lo

acontecido en las tierras americanas, pueda dejar impunes las mencionadas profanaciones. Según Pena González, Jaca propone la concepción de un “Dios justo y vengativo, que premia a los justos y condena a los culpables, imagen muy propia de la época” (*Francisco* 242). En términos retóricos o argumentativos, esta alusión al dictamen de ese Dios justiciero parecería servir para indicar, de una manera solapada, cuál es la forma correcta de resolver el caso. La sentencia final del letrado, luego de comparar a los responsables de la esclavitud con Caín y Lamek, es la siguiente:

Y si solo con respecto a aquel estado [son gente bestial, digna de mortal castigo], con tan desgraciados antecesores quedan simbolizados, como se mostrará el Justo Juez con ellos al adelantar sus injurias, con los referidos miserables en su libertad usurpada, hallándose hijos de la Santa Iglesia. Fácil es de colegir su indignación divina. [*Sé que el señor hace justicia al necesitado, y vengará a los pobres*]. (18)

Con estas palabras Jaca culmina su intervención en la primera parte de su tratado. Ante la difícil tarea de convencer al tribunal, el letrado luego de presentar sus pruebas en una práctica intertextual que lo lleva a evaluar datos, hechos, documentos y testimonios, resuelve el caso con su propia intuición sobre el veredicto del juez superior. “Fácil es de colegir su indignación divina”, declara Jaca a modo de sostener la coherencia de su discurso.

Finalmente, la defensa de Jaca sobre los humanos derechos de los negros y sus originarios, al igual que de su determinación a cerca del delito cometido por los responsables de la esclavitud se correlaciona con el estado cristiano de los africanos.

Una vez Jaca formula las bases interpretativas para un nuevo entendimiento judicial, torna su discurso hacia el abolicionismo basado en la inclusión de los negros y sus originarios en el cuerpo de la Iglesia católica. En el caso de que la argumentación sobre los fundamentos del derecho civil y canónico no fuera suficiente para dismantelar la legalidad esclavista, el autor adelanta la tesis de la segunda parte de su tratado. No obstante, antes de sumergirse en el catolicismo para refutar el orden existente, los principios jurídicos son los empleados para promover una comunidad colonial que garantice la libertad y dignidad incluso de los paganos. Por eso, percibir y representar la subjetividad negra dentro del universo normativo imaginado es una manera de validar su derecho a ocupar un lugar legítimo.

Ruptura esclavista: entre la ideología y la forma

La fuerza discursiva de la primera parte de la *Resolución* estriba no sólo en la originalidad de su ideología antiesclavista y abolicionista, sino también en el estilo con el que se presenta. Beatriz Pastor ha señalado que el carácter clave del discurso narrativo de la Conquista es que “devela tanto una problemática ideológica como estética” (9). Leer el tratado de Jaca es precisamente enfrentarse al desarrollo formal y expresivo de estas dos variantes de la escritura. Es por ello que en este capítulo he explorado tanto los presupuestos teóricos del autor como su manera de representarlos. Si bien el escaso análisis que ha recibido el texto del capuchino aragonés se centra en su oposición a la esclavitud, entiendo que la construcción textual de dicho asunto es también una crítica al dominio español.

La intervención de Francisco José de Jaca como defensor de los sujetos de origen africano se presenta como una narrativa que amenaza el orden violento al

centro del *nomos colonial*. Sin duda, el estilo de su discurso es tan transgresor como su contenido. La configuración de un discurso intersticial, entre la ley y la letra, para crear una estructura en forma de juicio, donde un letrado confunde su voz con la de un juez, resulta en un proceso de transformación cultural. De igual manera, el cuestionamiento y la desmitificación del paradigma legal *ius naturale e ius gentium*, a través de una dimensión intertextual, concreta el proyecto sociopolítico acunado en su discurso. Para concluir, si dentro del universo normativo el peligro de la palabra judicial estriba en que la misma “constituye un mandato para que otros hagan” (Cover 129), la escritura de Jaca nos demuestra que en el período colonial hubo quienes se tomaron el riesgo de refutar el mandato violento del dominio institucional.

Capítulo 4. *La misión inversa: una voz que trasciende la Ley*

*¿qué católico se ha de persuadir que la Iglesia santa
y su Pastor quieren que los dichos, y otros cualesquiera,
por medio de tantos agravios, violencias, injusticias y crueldades
entren y no entren a la fe católica con fuerza y sin ella?*
Francisco José de Jaca

La iglesia y la esclavitud americana

En 1537 la Iglesia católica, a través de su pontífice Paulo III, prohibió la esclavitud de los amerindios. Sin embargo, pasarían más de trescientos años hasta que en 1839 el papa Gregorio XVI, hiciera lo mismo con la esclavitud africana (Andrés Gallego y García Añoveros 10). Esto no significa que en los siglos que corren entre una postura y la otra, no haya existido un pensamiento religioso o teológico contra la esclavitud africana; porque ya se ha demostrado que en el Caribe hispano, por ejemplo, misioneros como Bartolomé de Las Casas y Francisco José de Jaca rechazan la institución. Lo que sí delatan los siglos de retraso en la defensa de los africanos por parte de Roma es que la impugnación de la trata africana se dio en el ámbito religioso de manera individual y desfasada de la institución. La doctrina pontificia reconocía la esclavitud de los negros como una vía lícita de evangelización; lo cual era congruente con el fin del imperio español de propagar el carácter misional como signo primario de su dominación en las Indias. Sin duda, el deber compartido por la Iglesia y la Corona de expandir el mundo cristiano fue una de las razones que sirvió para justificar la consolidación del orden colonial.

La presencia de la Iglesia en la configuración de los significados jurídicos del *nomos colonial* constituye uno de sus elementos más complejos, pero esenciales. El

establecimiento del *nomos* o del espacio simbólico normativo de las colonias se puede entender como una consecuencia de los procesos eclesiásticos y políticos que se venían desarrollando en Europa desde la época medieval. A mediados del siglo XIII, fue el papa Inocencio IV quien, a través de su teoría sobre la jurisdicción universal, había decidido que todas las gentes en el mundo estarían sujetas al derecho natural (Muldoon, *Popes* 5).⁸⁷ Como se discutió en los capítulos anteriores, dicho pensamiento sería central en la racionalización sobre la legitimidad de España para someter tanto a los amerindios como a los hombres y mujeres provenientes de África.

De igual modo, fue por medio de las bulas pontificias que se otorgó a la Corona española el derecho a conquistar las Islas Canarias y las tierras del Nuevo Mundo.

Inter caetera (1492-1503) fue la más influyente entre el sinnúmero de bulas papales producidas en la época, y por medio de la misma se especificó a qué reinos cristianos les correspondían los territorios americanos. Como explica James Muldoon, en *Inter caetera*:

Alexander's intention was to prevent conflict between expanding European empires by defining boundaries between them. The occupation of these lands and domination of those who lived there were justified on the grounds that the Christian rulers would undertake the work of preaching the Gospel and converting the native inhabitants. (*Spiritual* 85)

⁸⁷ Conviene destacar que existió disensión sobre esta idea de jurisdicción universal. “Son muchos los autores, San Agustín, San Atanasio, Santo Tomás, Mediavilla, Gorran, Las Casas, entre otros, e incluso el Derecho Romano, que interpretan a San Pablo afirmando que la Iglesia no tiene potestad jurisdiccional alguna sobre los de fuera, es decir, sobre los infieles que nunca pertenecieron a la Iglesia...”(García-Añoveros 51).

Bajo este esquema, la legitimidad del proceso colonizador queda atada al impulso de la ideología cristiana. Como señalan Santa Arias y Raúl Marrero-Fente: “with this foundational colonial text, the Pope established a geography of coloniality instated by the controversial Treaty of Tordesillas (June 7, 1494)” (3). Aunque, los responsables de liderar la empresa en las colonias hispanas serían los dirigentes del estado español y no el papado romano.

Cruzar el Atlántico representa para la Iglesia católica la transferencia de su jerarquía. Es decir, el rey de España junto a su Consejo de Indias se convierten en los responsables de presidir gran parte de la Iglesia hispanoamericana a partir del siglo XVI. Con excepción de los jesuitas, única orden religiosa que no admitió la nueva disposición y permaneció al servicio directo de Roma, los demás miembros de la institución reconocían el poder del Patronato real. La confluencia entre la Iglesia y la Ley se encarnó, entonces, en este organismo, cuyo objetivo era dirigir la experiencia misionera o evangelizadora en las Américas, al mismo tiempo que administraba su aspecto económico.

Según se estableció en la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, “el Patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey, y á su Corona, y no puede salir de ella en todo, ni en parte” (1:36). Por orden del Patronato y de las bulas concedidas desde Roma, era el rey quien constituía los grupos misioneros, les daba los medios para que se concentraran en Sevilla y de ahí los enviaba a América. Este control se hacía evidente en la construcción de monasterios, conventos e iglesias, al igual que en el nombramiento de los obispos. Sin embargo, a lo largo del periodo colonial, “this empowerment of civil government did not stand in the way of the

reinvigoration of religious orders, which also began competing for the spiritual conquest of new territories” (Arias y Marrero-Fente 3). En este sentido, parte de la dinámica constitutiva de la nueva Iglesia era la continua negociación entre las autoridades civiles y las ordenes misioneras en el esparcimiento de la evangelización.⁸⁸

La postura de la Iglesia trasatlántica en cuanto a su relación con los esclavos africanos estaba definida por el marco jurídico oficial que había naturalizado el asunto. El adoctrinamiento de los esclavos africanos fue ordenado en la Audiencia de Santo Domingo por cédula del 25 de octubre de 1538 (Lucena Salmoral, *Regulación* 23). Lejos de cuestionar la institución, el propósito de los representantes de la Iglesia debía ser la conversión de los esclavos africanos. Sobre este aspecto, la *Recopilación* señala lo siguiente:

Ordenamos y mandamos á todas las personas que tienen Esclavos, Negros y Mulatos, que los envien á la Iglesia ó Monasterio á la hora que señalare el Prelado, y allí les sea enseñada la Doctrina Christiana; y los Arzobispos y Obispos de nuestras Indias tengan muy particular cuidado de su conversión y doctrina, para que vivan christianamente, y se ponga en ello la misma órden y cuidado que está prevenido y encargado por las leyes de este libro sobre la conversion y doctrina de los Indios; de forma que instruidos en nuestra Santa Fe Católica Romana, vivan en servicio de Dios nuestro señor. (1:5)

Es notorio que la *Recopilación* conceptualiza la “Doctrina Christiana” como el motor

⁸⁸ Es preciso anotar que esta fusión entre poder civil y el eclesiástico sería una relación tensa, inestable y cambiante a lo largo del periodo colonial (Arias y Marrero Frente 16).

de las relaciones entre los españoles y sus grupos dominados. Para la Iglesia que se estaba configurando en el *nomos colonial* esto suponía el traspaso de una antigua tradición arraigada a la paradoja del mundo cristiano en la cual, “Christian liberty emphasizes spiritual liberty, freedom from sin and its consequences, not physical liberty” (Muldoon, *Spiritual* 69). Partiendo de esta premisa dualista del ser, la esclavitud del cuerpo africano suponía un elemento constitutivo del espacio social y político; por lo cual no merecía atención, sino que más bien el propósito era conservar el otro plano, el de las almas de los esclavos. Según explica Muldoon, “Salvation, escape from the ills and evils of this world, and eternal life were what Christians sought, not social and political reform in this World” (*Spiritual* 90). Al excluir el cuestionamiento sobre la libertad civil, la misión de enseñar la “Doctrina Christiana” a los esclavos africanos se alineaba con el poder gestionado por la Corona española.

Tanto la doctrina cristiana como la Iglesia que la propaga se convierten en mecanismos suplementarios del mundo de derecho dictado por la colonización. Pero, dentro del sistema de tensiones que opera en el *nomos colonial*, las proposiciones y las formas de la doctrina cristiana concebidas desde el centro son rebatidas en los valores que producen voces alternas, tal como la de Francisco José de Jaca en la segunda parte de su *Resolución*, los “Derechos católicos y piadosos”. Al respecto de esta pugna significativa, cabe recordar que según Deleuze, la ley puede llegar a convertirse en guardián de un determinado sentido, puesto que “es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante...” (55). No obstante, también en su teoría Deleuze destaca que “bajo el modelo de la legalidad continúa actuando el mapa de los ilegalismos” (56). El *nomos*

colonial constituye un espacio de actuación política y social, por lo que se desatan fuerzas que apuestan a distintas singularidades de la ley. Por un lado, la iglesia-estado delinea lo legal compaginando la doctrina cristiana con la sujeción civil, porque “the slaves could look forward to the freedom that eternal life would grant them” (Muldoon, *Spiritual* 90). Por otro lado, Jaca insiste en cartografiar el “ilegalismo” o la ilegalidad de dicha ley, puesto que “no tiene lugar la esclavitud, en los antedichos negros y sus originarios, principalmente *por ser cristianos y de la Iglesia Santa hijos*” (19).

La representación cristiana homogénea dentro de los confines del *nomos colonial* se desvanece. Si la “Doctrina Christiana” era parte del mapa estratégico de la colonización, vista de otro modo, fue también la esencia del pensamiento que intentaba reorganizarla. En su reflexión sobre las fuerzas del poder y de la legalidad, Deleuze precisa que:

Foucault muestra que la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de su estrategia. (56)

La noción de que la ley es “la guerra, la estrategia de esa guerra en acto” resulta una categoría explicativa para la conflictividad interna que se genera en el *nomos colonial*. Se trata de un debate discursivo sin tregua entre un poder imperial y sus instituciones que postulan una realidad sobre los sujetos coloniales y otros discursos eclesiásticos (en este caso misionero) que aspiran a mostrar cómo lo que ha sido no debía ser, especialmente con respecto a los negros y sus originarios.

Es en este sentido que propongo analizar cómo Jaca en la segunda parte de su *Resolución* participa en la contienda discursiva, revirtiendo el mandato jurídico de enseñar la “Doctrina Christiana”, al convertirlo en una fórmula para reclamar la restitución de la libertad civil africana. Si el poder estado-iglesia se autoriza en la difusión de un pacto interpretativo sobre el adoctrinamiento de los esclavos, Jaca escribe para invocar otra legalidad basada en la reconsideración del deber cristiano para con los africanos. Este último capítulo va dedicado a discutir cómo Jaca, a través del empleo de la retórica legal y, hasta cierto punto de la eclesiástica, ofrece en teoría y en práctica un modelo de comunidad social, un “gremio cristiano” (52). El eje de este proyecto misionero no es la evangelización del esclavo, sino el enjuiciamiento de los españoles, tanto seculares como religiosos, que perpetuaban el “delito” esclavista.

Para trazar la ruptura de Jaca con la Ley constitutiva del estado-iglesia, insisto en la necesidad de prestarle atención no sólo al contenido de sus ideas, sino a la forma específica con la que nutre su práctica discursiva. Teniendo presente la subversión de valores que se presenta en la situación enunciativa, reflexiono sobre cómo, ante el afán de jerarquización del discurso dominante sobre el cuerpo del esclavo africano, Jaca cambia el foco hacia la evaluación de otro cuerpo, el de la Iglesia. El análisis sobre la metáfora del cuerpo cristiano que construye el autor sirve para entender varias dimensiones entrelazadas en su discurso. En este sentido, se trata de perseguir el lugar imaginario desde el cual se proyecta un cambio de percepción e interpretación, y por tal, germina otro ángulo de sentido cristiano y legal. Al seguir la enumeración de las acciones deplorables que enferman el cuerpo cristiano, el lector se

enfrenta a la reconsideración religiosa, legal y ética del asunto esclavista. El énfasis del autor por salvar o recuperar el cuerpo cristiano nos remite a la impronta más audaz en la segunda parte de la *Resolución*, la exigencia sobre la restitución económica para con los negros y sus originarios. Finalmente, el modelo de salvación y restitución que se despliega a través de la consideración del cuerpo cristiano sirve de marco para sugerir la afinidad que tiene el discurso de Jaca con el pensamiento utópico y milenarista de la época.

Ley, catolicismo y esclavitud

Según la Biblia, el derecho civil, el canónico y el pensamiento teológico general, la esclavitud era considerada lícita y justa. La excepción se daba en el tratamiento a los cristianos. Existía consenso en cuanto a postular que todos los que profesaban la fe cristiana quedaban libres de la esclavitud civil. Para los propulsores de esta idea, entre ellos *Las Siete Partidas*, Covarrubias, Molina y Suárez, la razón era que: “somos hermanos en Cristo, pertenecemos a una misma Iglesia y formamos una república bajo la señal de la Cruz” (García-Añooveros, 87). Es cierto que como toda regla, esta protección de los cristianos al padecimiento de la esclavitud, también tuvo sus excepciones.⁸⁹ Aunque, en términos generales, suponía la igualdad de derechos y obligaciones para todos los partícipes de la doctrina cristiana. Valiéndose de esta tradición, Jaca abre la discusión de “Derechos católicos y piadosos”, para exigir que se adjudique la prerrogativa en los africanos bautizados.

Una vez, en la primera parte de la *Resolución*, “Humanos derechos”, Jaca sella

⁸⁹ Sobre el particular García-Añooveros apunta que “Gregorio López en una glosa a *Las Siete Partidas* indica que el cristiano puede poseer esclavos cristianos, algo admitido por todos los comentaristas del derecho y la praxis” (88). También, el historiador comenta que sometían a esclavitud a “los cristianos que apostataban de la fe” (88) como, por ejemplo, los moriscos en Granada.

la ilegalidad esclavista en términos civiles, se encarga en la nueva entrada de argumentar lo mismo en términos del catolicismo. Para el misionero aragonés destacado en la cuenca caribeña entre 1678 y 1682, la comprobación de la libertad del cuerpo africano es doble. Según la aseveración central del capuchino:

Fúndase el que si los que antes sin hallarse en tan celestial gremio, no padecían la vileza de tal sujeción, ¿cuánto menos los hijos de la católica fe? Por tanto pues, considerándonos el Apóstol San Pablo sellados en el santo bautismo con la sangre de Cristo Jesús, nos dice a todos los fieles no ser hijos de esclavitud, sino de peculiar libertad.

(19)

Esta denuncia antiesclavista en términos teológicos se articula de manera secundaria, pero complementaria, del derecho natural a la libertad que se había defendido antes. Es por ello que la crítica al modelo empleado por las autoridades coloniales de servirse de esclavos convertidos al cristianismo aparece a modo de pregunta retórica. A pesar de que en la época se daba por supuesto que la conversión religiosa no cambiaba la condición jurídica del esclavo, Jaca se da a la tarea de argumentar todo lo contrario.⁹⁰ En su batalla discursiva contra la visión dominante, el autor enfatiza la conversión de los africanos a través del bautismo y por consiguiente, su derecho católico a ser gente libre.

Esta impronta resulta sumamente provocativa y original, puesto que entiende el

⁹⁰ Como explica García-Añoeros: “Si en la supresión de la esclavitud de los indios tuvo una gran fuerza el motivo religioso de su conversión al cristianismo, no sucedió lo mismo con los negros, pues recibían el bautismo luego de ser hechos esclavos. Si para los indios el hacerlos esclavos se vio como impedimento grave para recibir la fe, con los negros, aunque algunos también lo pensaron así, valía menos este argumento” (143).

bautismo de los esclavos no como un sacramento impuesto por la Ley para adoctrinar almas, sino como una vía de emancipación física y de acceso al “gremio” cristiano. En la Cuba desde la que escribe el capuchino, la participación de los esclavos en los sacramentos cristianos como el bautizo era común, “aunque nunca se hizo un profundo adoctrinamiento de los esclavos, lo que explica la supervivencia de las creencias africanas” (Lucena Salmoral, *Regulación* 96) . En cuanto a una noción numérica del asunto, Alejandro de la Fuente precisa que:

Los hijos de las madres esclavas representaron un 16% de todos los bautismos de niños registrados en La Habana entre 1590 y 1610, y un 12% en Sancti Spiritus entre 1597 y 1659. Las autoridades eclesiásticas también le administraron los sacramentos a un gran número de esclavos africanos adultos. En La Habana, los mismos representaban una cuarta parte de los bautizados. (55)

La dimensión política del reclamo de Jaca, denota la desintegración del orden religioso discriminatorio que permitía la sujeción de los niños y adultos de origen africano que eran bautizados. Como sostiene García Añooveros, “ni tan siquiera el bautismo recibido, fuera de situaciones muy concretas, les abría la libertad” (209). Lejos de preocuparse por las inquietudes doctrinales que aquejaban a sus contemporáneos, (que si el bautizo recibido en las costas africanas o en los barcos era válido o que si la cristianización era rigurosa), para Jaca lo primordial es el pase a la libertad que constituía contraer el sacramento bautismal.⁹¹

Volviendo a la cita inicial del capuchino aragonés, es importante notar que la

⁹¹ Por ejemplo, uno de sus contemporáneos, el jesuita Alonso de Sandoval, estaba convencido de que “only if Africans truly comprehended the basic tenets of Christianity their conversion [could] be valid” (Olsen, *Slavery* 69).

misma postula que “todos los fieles” son hijos de “peculiar libertad”. Es así como, el “gremio cristiano” o la comunidad colonial imaginada se organiza en torno a “la sangre de Cristo”, aquella compartida por todos los “hijos de la fe católica”. Estas imágenes filiales (hijos de peculiar libertad, de la sangre de Cristo, de la fe católica) guían la ruptura teórica en torno al valor del bautismo en los africanos. El vínculo que se crea a partir de la iniciación religiosa problematiza la hipocresía cobijada por la praxis colonial. En dichas imágenes también subyace el germen de una predicación particular que se destina a visibilizar otro cuerpo dentro del espacio jurídico, el de la Iglesia trasatlántica.

En la segunda parte de la intervención ante las autoridades coloniales, la predicación o el ejercicio discursivo del misionero se convierte en un elemento enunciativo esencial. Debido a que el objetivo en los “Derechos católicos y piadosos” es probar un asunto en materia religiosa, la retórica eclesiástica se complementa con la jurídica empleada a través de todo el tratado. Cabe destacar que en la época, las tácticas retóricas apropiadas para llevar a cabo la predicación estaban delineadas en *Los siete libros de la retórica clásica* de Fray Luis de Granada (1566). Aunque Jaca no menciona la fuente en su tratado, sus estrategias retóricas parecerían estar en diálogo con la guía del granadino.

Para Fray Luis, la función del predicador estaba estrechamente ligada con la del orador. Sin embargo, la retórica eclesiástica conllevaba sus propios retos, entre los cuales se encontraba la importancia de representar imágenes visuales. El modo de conmover a la audiencia dependía de cómo “se representan en el ánimo las imágenes de las cosas ausentes, que parece que miramos con los ojos, y que realmente las

tenemos presentes” (Granada 191). La verosimilitud y el éxito de la prédica dependían de la habilidad del predicador de hacer “visible” su argumento. Dado que el dominico era considerado el modelo intelectual por excelencia en la materia, en la época colonial, muchos fueron los escritores que siguieron su ejemplo.⁹² En el caso de Jaca, la visibilización de la Iglesia trasatlántica como una unidad compuesta de órganos y miembros sobresale como estrategia retórica para estructurar un proyecto misionero alternativo.

Si el oficialismo procura la salvación del alma del esclavo mientras que somete su cuerpo al peso de la Ley, Jaca revierte dicho paradigma y construye otra corporalidad para ser examinada y juzgada. En su intervención o en su prédica ante las autoridades coloniales, también enfrenta el modelo teológico tradicional de Occidente, aquel que enfatiza la importancia del plano espiritual no del terrenal y que se caracteriza por su indiferencia hacia los proyectos sociales e históricos (Camayd-Freizas 189). Un gran número de las 64 entradas de los “Derechos católicos y piadosos” se desarrolla como una reflexión en torno al cuerpo de la Iglesia católica y su responsabilidad ante la circunstancia socio-histórica particular de los esclavos negros en las Antillas. En este sentido, en la segunda parte de la *Resolución* se forja un complejo proyecto misionero que predica a modo de poner los ojos, no en el ordenamiento sobre la vida de los esclavos, sino más bien en la condena de las prácticas ilegales de los españoles.

⁹² Por ejemplo, Rolena Adorno en *Guaman Poma: Writing and Resistance in Peru* discute la pertinencia que tuvieron los aspectos retóricos discutidos por Fray Luis de Granada en el modo de Guaman Poma de crear su propio sistema discursivo. Ver específicamente el capítulo “From Story to Sermon”.

Metaforización de la Iglesia colonial: un cuerpo para ser juzgado

Para Francisco José de Jaca, el bautismo es dador de la “cristiana libertad”, la que cobija tanto el alma como el cuerpo del católico (21). Influenciado por la metáfora paulina del cuerpo místico de Cristo, “la cual rige las representaciones de la armonía y la ruptura en todos los campos del pensamiento del Siglo de Oro” (Sola 91), el autor sugiere la participación de los miembros cristianos en una unidad que trasciende la Ley. En términos representativos, Jaca es congruente con la idea paulina descrita en Corintios 12, 12 sobre el cuerpo como un ente nivelador de la diversidad: “Las partes del cuerpo son muchas, pero el cuerpo es uno; por muchas que sean las partes, todas forman un solo cuerpo. Así también Cristo. Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres (354)”. Su propuesta, sin embargo, sobrepasa esta consideración del apóstol Pablo, puesto que se encarga de desestimar precisamente la validez de la esclavitud luego del bautismo. Pena González destaca que “a diferencia de san Pablo, nuestro autor considera posible el cuestionamiento del orden social cuando este resulta injusto” (*Francisco* 249).

De este modo, el “cuerpo católico” (28) que se formula en la segunda parte de la *Resolución* se convierte en leitmotiv y remite al lector a la reconsideración de todos sus miembros (eclesiásticos, seculares y esclavos) vinculados por su participación en la doctrina cristiana. Utilizando una referencia a la Carta de Pablo a los Efesios, Jaca expone que “Cristo es cabeza de la Iglesia, el mismo salvador de sus cuerpos; y de la carne de ellos; pues somos miembros de su carne y de sus *huesos*” (28). La encarnación deviene, entonces, en forma de “Nuestra Santa Madre Iglesia” (29),

cuyas “entrañas” (29) tienen como función acoger con igualdad a todos sus hijos. Este uso de la metáfora corpórea es congruente con el modelo “*caput-venter-membra*” (Le Goff y Truong 135), utilizado desde la Antigüedad, y proporciona en el texto la forma de un organismo en pleno desarrollo. Es así como se ejemplifica que una nueva condición de vida se abre con el bautismo y los creyentes resultan en piezas fraternales del “gremio cristiano”. La visibilidad del cuerpo católico aparece como referente concreto para el lector. Si se tiene en cuenta lo que dice Fray Luis sobre el poder de las imágenes en la predicación, “aquel que las concibiére bien, será efficacísimo para mover los afectos” (191), es posible notar la congruencia de Jaca con la tradición retórica eclesiástica. Sin duda, el capuchino se vale de la imaginación y de la emoción para lograr la eficacia de su prédica.

La metáfora corpórea: fragmentación y desafío colonial

El vincular a los miembros del cuerpo cristiano tiene una doble función en el tratado. Por un lado, muestra la apuesta conceptual a un estado social igualitario y fraternal en términos de la cristiandad. Pero, por otro lado, despliega un debate sobre las asimetrías de poder anidadas en dicha organicidad. En la primera entrada de “Derechos católicos”, Jaca reitera la contradicción que opera al centro de “la casa de Dios, que es la Santa Iglesia” (19). El propósito de su argumentación queda expuesto cuando menciona que ésta se entrega “para que nadie ose encuadernar (como jamás se ha ajustado) el ciudadano con el ser de esclavo, y serlo de la Iglesia con esclavitud en ella” (19). A partir de aquí, el capuchino trabaja el espacio común del “gremio cristiano”, representado a través del cuerpo de la Iglesia, como una distribución compartimentada de zonas en conflicto: cristiano/esclavo, justicia/ injusticia,

legalidad/ilegalidad, esclavitud/libertad.

En su defensa de la “católica libertad” (27) Jaca utiliza primeramente la imagen del cuerpo de la Iglesia a modo de comprobar la falta de lugar para la esclavitud en el ámbito cristiano. Dado que en la época se partía del derecho romano para sostener que eran las madres las que legaban la condición original de todo ser humano, la conceptualización del misionero supone una denuncia radical a los presupuestos sobre la esclavitud africana. Según queda expuesto en la *Resolución*:

Pues ¿quién ignora que el parto sigue al vientre de la madre? *Partus ventrem sequitur* [El parto sigue al vientre] y por tanto los hijos se alzan con sus privilegios. Como, pues, *nuestra Santa Madre* sea libre de quien somos engendrados, según afirma el Apóstol San Pedro. *Quasi modo geniti infantes* [Como niños recién nacidos] ¿Qué dificultad hay, que hallándonos en sus pechos, de cuya real sangre somos sustentados, hemos de ser todos sus hijos y de toda vileza de esclavitud exentos? (27)

El renacimiento de los miembros de la sociedad colonial a través de la imagen maternal recreada, da cabida a la exploración de nuevos modos de existencia. Los africanos bautizados como hijos de la Iglesia poseen el mismo derecho a la libertad que sus demás “hermanos”. La personificación de la Iglesia posibilita cuestionar el dogmatismo cristiano frente a la historicidad particular que presenta la experiencia americana. El rechazo del autor a la esclavitud en el cristiano implica una exégesis bíblica en función del presente colonial.

Exponer el cuerpo de la Iglesia conlleva mostrar sus miembros y evaluar la

moralidad y legalidad de sus acciones. No se trata únicamente de señalar la libertad de los negros y sus originarios por ser discípulos de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que la aprobación de las prácticas cotidianas está en pugna. Partiendo de su noción del cuerpo católico, Jaca declara:

El que se une al Señor, es un solo Espíritu con él. Según esto, qué razón tienen dichos amos, amas, etcétera, sin que falten religiosos y religiosas para sujetar, no al bárbaro, no al gentil y hebreo, sí a estos pobres cristianos, a tantos vilipendiosos, en que parece por este lado, siguen la doctrina de los moros de Argel que así se portan con los católicos. Pero y qué tirana es la avaricia, y cuán cruel la ignorancia, especialmente con gente tan desfavorecida, maltratada, oprimida y castigada, de cuyas opresiones por mucho que se quiera decir todo será poco. (23)

La multiplicidad de subjetividades impulsa la reconsideración de la unidad. Jaca distingue la sujeción esclavista de los africanos a la de los bárbaros, gentiles, hebreos y moros.

Con este gesto, él insinúa la legitimidad de ciertas servidumbres avaladas desde la Edad Media en la Península Ibérica, principio que lo acerca a las creencias predominantes de su época. Aunque, esto último no lo hace exento de ambigüedad, ya que, como señala Pena González, Jaca “ha considerado la igualdad de todos los hombres aun con anterioridad a su bautismo” (*Francisco* 251). Por otro lado, es claro que el misionero aragonés se vale de la comparación y el contraste con las demás servidumbres para adelantar su defensa sobre el catolicismo de los africanos. Con

ello, fractura la integridad del gremio cristiano, develando una tensión entre los “amos”, “amas”, “religiosos y religiosas” frente a la gente tan “desfavorecida”, “maltratada”, “oprimida” y “castigada”. De aquí en adelante, la representación de los sujetos coloniales o de la comunidad de creyentes constituye un imaginario destinado a cartografiar la situación de legalidad/ilegalidad o justicia/injusticia que se mantiene en las Indias caribeñas.

Los negros y sus originarios se convierten en prefiguraciones de las “ovejas de Jesucristo” (26), mientras que los poseedores de esclavos se presentan como “lobos vespertinos” (26).⁹³ Se amoldan, de este modo, los símbolos judeocristianos para adelantar retóricamente el proyecto antiesclavista. Aunque esta práctica discursiva no deja de ser colonizadora, es representativa del esfuerzo empleado por el autor para fusionar la acción social de su escritura con la ideología cristiana. Señala Santa Arias que “el método comparativo es uno de los instrumentos más persuasivos en las culturas desconocidas durante el Renacimiento” (80). Cuando Jaca atribuye al sujeto de origen africano las cualidades de los desposeídos (gente desfavorecida, maltratada oprimida y castigada) y las virtudes del buen cristiano (ovejas de Cristo), lejos de caracterizar su individual naturaleza, intenta proveer un esquema de conducta aceptable y convincente para la audiencia europea. Igualmente, al comparar las prácticas de los esclavistas con la fiereza animal está legitimando su protesta y

⁹³ El modo representativo que emplea Jaca para construir el imaginario de los africanos y españoles nos remite a las imágenes del indígena como el noble salvaje y el cruel español propagadas desde principios de la colonización. Para observadores tan diversos como Cristóbal Colón, Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, los habitantes nativos de América eran “humble, obedient, ascetic, ‘meek as sheep’, ‘more patient than Job’, ‘without arrogance’, ‘without greed’, ‘without ambition’, and ‘of such simplicity and purity of soul that they do not know how to sin’” (Graziano 165). Más aún, Rolena Adorno nos recuerda que la retórica empleada por Las Casas en la *Brevísima* se caracteriza porque, “uses biblical metaphor, portraying the Indians as docile sheep and the Spaniards as devouring wolves” (*The Intellectual* 27).

reactivando su rechazo a la violencia.

La retórica de la predicación sigue latente en el tratado. El mandato de enseñar la doctrina cristiana conlleva la alteración de las emociones a través de las imágenes gráficas, la acomodación y el uso de las figuras del lenguaje. Como expone Bartolomé de Las Casas, misionero por excelencia que precede a Jaca en el Caribe, y quien sigue la línea teórica de Fray Luis, el propósito del predicador como orador debe ser “ganarse insensiblemente la benevolencia de sus oyentes a fin de tenerlos de su parte” (*Del único modo* 95). Conforme a las exigencias, Jaca prosigue con la manipulación de los símbolos cristianos para lograr la empatía de su público. Dentro del imaginario recreado, los defensores de la esclavitud se convierten en “serpientes” (43). La alusión demoníaca se contrapone a la imagen sufrida del esclavo africano. De esta forma, el capuchino manifiesta que si es reprobable la posesión inicua del esclavo, más lo es la violencia física perpetrada. Según Jaca, no hay nada peor que ver a los amos “con hierro infame y encendido, cauterio de bestias, con que como a tales ignominiosamente hieren, ya en el rostro donde Dios en su creación les infundió el espíritu de vida, o en las espaldas, por quienes sobre las suyas, su Divina majestad cargó el cetro de nuestra redención... (43). El uso del símil crea la identificación de los esclavos con el sufrimiento de Jesucristo. El manejo del *ars predicandi* sintetiza la urgencia por convencer acerca de la necesidad de una transformación política.

La politización y el activismo que plantea la singular propuesta misionera se intensifica cuando Jaca interpela directamente a la Iglesia, como la “Santa Madre” (30). El propósito es cuestionarle cómo es posible “que estos pobres desdichados ya católicos estén oprimidos con la vileza de esclavitud que padecen” (30). Una vez más,

la Iglesia como una concepción organicista de la realidad social en las Indias se presenta en función de potencia ordenadora. En este sentido, el recurso de la metáfora corporal se alinea con una tradición occidental, de esencia medieval, cuyos principios eran “justificar la unidad eucarística de la fe” y representar un modelo civil de “armonía y orden social” (Rodrigo Esteban y Val Naval 33). No obstante, en el discurso predicador de Jaca, es precisamente la falta de armonía en el orden social lo que provoca su indagación sobre el funcionamiento interno del cuerpo católico en las tierras caribeñas.

En su descripción sobre las características de la Iglesia católica, Jaca exalta la autoridad de ésta al ser la “esposa” (30) de Jesucristo, mientras cuestiona sus acciones. Para el autor, uno de los mayores problemas en las Indias estriba en cómo la Iglesia maneja su poder respecto a las interpretaciones legales. La intervención del capuchino revisa el repertorio de normativas pautadas por el cuerpo católico y evalúa su modo de expresar los preceptos específicos en torno a la esclavitud civil. Según se expresa en el tratado:

Y sin tan Santa Madre tiene y ha de tener autoridad, para ser intérprete y declarar algunas cosas acerca del derecho natural, ¿qué dificultad hay, ha de tener esta misma para dispensar en el derecho de las gentes que (como dicho es), en justa guerra admite esclavitud para la absolución de ella con sus hijos como de hecho se ejecuta en debida reverencia, respeto y veneración a la santa fe católica en todos los que son sus hijos? (31)

De la práctica de interpretar el derecho natural, Jaca deduce la capacidad de la Iglesia

de hacer lo mismo con el de gentes. La defensa de este punto muestra que el autor utiliza la historia legislativa de la Iglesia católica a su favor. Desde el siglo XIII, Inocencio IV había determinado la potestad papal en los asuntos referentes al derecho natural, con lo cual él “laid the legal foundations for the sixteenth-century debate regarding the legitimacy of the Spanish conquest and occupation of the Americas, and indirectly, the foundation of the early modern debate about slavery” (Muldoon, *Popes* 5).

Si la Iglesia es capaz de interpretar el derecho natural, introduciendo el derecho de gentes, Jaca ilustra la necesidad de solidificar el compromiso con la libertad de los bautizados en la fe católica. Teniendo presente que en los casos de guerras lícitas, los apresados cristianos recuperaban su libertad, el misionero insiste en que los negros, “ya con los demás de sus católicos hijos se miran blanqueados, en el santo bautismo con la sangre del Divino Cordero” (31). Desde San Agustín, los cristianos entendían la esclavitud como consecuencia de la caída en pecado, así es que Jaca plantea la absolución de la culpa de los africanos por medio del bautismo. Debido a que el capuchino ya había dismantelado la posibilidad de guerra justa en el caso africano, su línea argumentativa postula asimilar el derecho a la libertad de los negros y sus originarios como una especie de norma jurídica lógica que, aunque opera como premisa mayor, ha sido obviada en el universo normativo. Por lo mismo, insinúa que no hay disculpa para “usurpar esta justicia y de derecho común regla” (31). La Iglesia es, por consiguiente, la encargada de dar cuenta por los pecados cometidos, así como la responsable de castigar a los esclavistas.

El funcionamiento del cuerpo católico se intensifica desde el despliegue de las

acciones de sus miembros. La narración del misionero se destina a mostrar las discontinuidades entre la doctrina cristiana y las prácticas de los españoles en las colonias. Los primeros en ser sentenciados son los religiosos o eclesiásticos. Lejos de preocuparse por la predicación a los africanos, como dictaba la Ley, Jaca destina su misión a enumerar la deshonestidad y la corrupción de los religiosos. Para introducir su reclamo, el autor denuncia que “la codicia ciega los corazones de los más atentos y de mayores obligaciones” (26). El uso simbólico del corazón como sede de los sentimientos y las pasiones lidera el debate sobre la labor interna de la Iglesia. De acuerdo a Le Goff y Troung, a partir del Nuevo Testamento, la representación del corazón designa “la vida afectiva y la interioridad, la fuente de los pensamientos intelectuales, de la fe, de la comprensión. Es el centro de las elecciones decisivas, de la conciencia moral, de la ley no escrita, del encuentro con Dios” (140). Desde ese lugar que se identifica con la profundidad de la razón natural, pero también de las emociones, Jaca señala la corrupción de los cristianos y apunta nuevamente a mover las emociones de sus lectores.

Una situación concreta es presentada como prueba de los abusos cometidos por los religiosos. El énfasis está en “D. Matías Suárez y Guerra de Lastras, inquisidor mayor de Cartagena” (25), el cual quiso “notificar a quienes se debe dicha injusta esclavitud” (26). Empero, el problema se da cuando “dichas personas religiosas le instaron no hiciese tal diligencia, por el grande menoscabo y pérdida que de ello en sus negros y heredades dilatadas se les seguiría” (27). El contraste entre el riguroso proceder del inquisidor y la codiciosa actuación de los religiosos encuadra el reclamo en cuanto a la intromisión de los eclesiásticos en la regulación esclavista. Ante el reto

de precisar una narración verosímil, el autor formula su relato apoyándose en la inclusión de un personaje validado por las autoridades coloniales. Pena González reitera que “su situación como inquisidor en uno de los puertos negreros más importantes de América, lo situaba en una situación de privilegio difícilmente comparable a la hora de emitir un juicio” (*Francisco* 262).

Jaca utiliza la fuerza persuasiva que conlleva el testimonio del inquisidor para demostrar con evidencia concreta los modos inadecuados de practicar la doctrina cristiana. El proyecto misionero del capuchino se desarrolla en oposición a las actuaciones de “dichas personas religiosas”. En esta parte del tratado, la prédica no va dirigida a los esclavizados, sino al propio monarca y a sus autoridades. Expresar, definir y establecer la inmoralidad e ilegalidad del comportamiento de los religiosos, doctrineros y encomenderos es lo que prioriza el autor. Su lugar, como portavoz de la Iglesia se define en términos de su exploración sobre los modos de funcionar del propio cuerpo al cual pertenece. Para él, se trata de visibilizar “estos movimientos de trepidación [que] hallo y veo en estas tierras” (33). En lucha con las manifestaciones oficiales de la doctrina cristiana en las colonias, su voz de representante de la Iglesia está en continuo debate con cierta idea de una cristiandad violenta, y con el peligro de naturalización de la misma.

El enjuiciamiento sobre los representantes de la Iglesia no se limita a señalar la manera en que los religiosos sobreponen sus intereses económicos ante el omitido derecho de los africanos a ser libres. Jaca documenta a lo largo de su tratado un sinnúmero de instancias en las que según él, los “españoles, tantas maldades así amontonan” (38). Sobre los eclesiásticos específicamente, el tratado emplaza las

transgresiones cometidas en nombre del bautizo para liberar a hijos tenidos con esclavas. Según el autor, la razón para que algunos sacerdotes otorgaran la libertad a sus hijos podía ser “para no ser conocidos, que así lo piensan con la otra mujer del Apocalipsis” (32). Este impulso revisionista es continuo, puesto que: “Muchos son sacerdotes de nombres, pero pocos de obra” (47). La narrativa se destina, así, a catalogar el deterioro de las prácticas de la cultura cristiana, las cuales son confrontadas según el mandato de la propia Ley que las impulsa.

Las declaraciones que subrayan la queja ante el proceder de los representantes de la Iglesia, es transformada discursivamente en evidencia cuando Jaca añade el siguiente relato:

Que con desdoro de su estado y escándalo de muchos viven por los montes hechos vaqueros o porqueros. Y el pretexto oculto o manifiesto es (sobre el anhelo de plata), el sustentar a sus hijos sacrílegos de las que dicen sus esclavas, o para dejar sus esclavos o amigos, iglesias, conventos o cofradías, o para fundar capellanías del suco y jugo de ellos. Pareciéndoles que les basta sólo el título del sacerdocio para hallarse, en todo justificados en medio de sus vicios, pero como San Gregorio, los halla la peste de la Iglesia. (47)

Valiéndose del privilegiado lugar del misionero como espectador e intérprete de la nueva cultura, Jaca articula las acciones que enferman el cuerpo de la Iglesia. La fuerza de su argumento reside en la retórica del “hallo y veo” que se reclama como autoridad sobre la cosa juzgada. Dentro del contexto legal producido, la declaración sirve para corroborar la codicia e inmoralidad que convierten a algunos religiosos en

“peste”. Es así como la deformación del cuerpo católico se identifica con un sacerdocio vuelto hacia los intereses individuales y, por tanto, cómplices del mantenimiento de la esclavitud africana.

Asimismo, en este relato aparece la huida al monte, figuración poética y política, que ha sido privilegiada en el imaginario cultural contemporáneo del Caribe; pero que en este texto colonial adquiere múltiples sentidos. En la mencionada cita, Francisco José de Jaca afirma “que con desdoro de su estado y escándalo de muchos”, algunos sacerdotes “viven por los montes como vaqueros o porqueros”. El escape de los religiosos del espacio normativo es considerado como una ofensa, puesto que está destinado a “fundar capellanías del suco y jugo de ellos”. Es decir, la salida al monte anuncia un quiebre con el orden religioso y un habitar saturado por los “vicios”. Lo que contribuye a la degeneración de un sector religioso del cuerpo católico.

Esta escapada que censura Jaca no es la única representación sobre la huida al monte en el tratado. Anterior a esta escena, él argumenta sobre la salida de los esclavos “hacia los desiertos, que acá de los tales llaman *palenques*” (24). A diferencia de la salida de los religiosos, el cimarronaje es presentado como una consecuencia natural de las injurias esclavistas. De modo que el autor ofrece una visión del desplazamiento esclavista en concordancia con la interpretación bíblica sobre los errantes que huyeron al desierto por ser perseguidos por su fe.⁹⁴ Sin embargo, la diferencia entre los esclavos negros y los mártires cristianos es que éstos como “siervos de Jesús [...] en sus penas se gloriaban” (24), mientras que los “miserables dichos, como soldados nuevos sin tener en su mísera fuga quien los

⁹⁴ Específicamente Jaca comenta: “Cumpliéndose, en la persecución de su libertad, lo que San Pablo dice padecían muchos mártires y confesores de Nuestro Señor Jesucristo por su santa fe de los tiranos en odio de ella, por las asperezas de los desiertos” (24).

doctrine [...] Desgraciadamente empeoran, manchando con innumerables pecados sus almas” (24). Para el autor, hay una discrepancia entre traspasar los límites de la normativa civil, los cuales subyugan al sujeto de origen africano, y entre desligarse de los parámetros cristianos. En el tratado, se visibiliza una tensión irreconciliable entre el poder de la Ley vigente y la consecución de una actuación cristiana plena.

Por otra parte, en ambos casos, en el de los religiosos convertidos en vaqueros o porqueros o en el de los esclavos retirados a los palenques, se insinúa la fuga a modo de entrada a las intensidades del descontrol. En el trazo sobre las legalidades/ilegalidades que ingenia Jaca, el escape de ciertos límites normativos registra la pérdida y el disloque que sufre el cuerpo de la Iglesia, como espacio utópico de convivencia colonial. La retirada del *nomos colonial* implica, según la escritura del capuchino, un desplazamiento hacia lo otro, lo indeseable y lo impensable. En este caso, huir no remite a un acto idílico que traspasa los límites absurdos del universo normativo, sino más bien a una pérdida. De aquí que como advierte Juan Carlos Quintero Herencia, en la escena cimarrona o en el escape al monte subyace también un devenir animal (7). Según discute el crítico puertorriqueño, “podría repensarse la singularidad de la huida cimarrona como una situación que tornó indiferentes o por lo menos agita todavía hoy los lindes entre lo vivo y lo muerto, lo humano y lo animal, la atracción placentera y el asco (7)”. En la segunda parte de la *Resolución*, sin embargo, no es sólo el esclavo cimarrón el que trasciende a ese devenir animal, sino que también ciertos religiosos se perfilan hacia ello.

Debido a que el espacio del monte es para Jaca sinónimo de perturbación y

salvajismo, su proyecto insiste en crear un modelo dentro del *nomos colonial*, donde el esclavo, lejos de convertirse en cimarrón, transite en su estado legítimo de ciudadano civil. Por su parte, su crítica al sacerdocio rodeado de vicios, y de algún modo, animalizado que se ejecuta en el monte es contrarrestado por el deseo de encaminar a los miembros religiosos de la Iglesia al servicio de otra manera de practicar la doctrina cristiana. Lejos de huir del universo normativo, la propuesta misionera de Jaca es construir una resistencia a las injusticias de la Ley habitando nuevos mundos legales y cristianos.

Por eso, su examen sobre la degeneración del cuerpo católico no se limita a los eclesiásticos en las Indias caribeñas, sino que incorpora también la crítica a los amos y amas. La figuración de éstos viene atada a “la ceguera diabólica que en dichos tiranos reina” (35). En la alusión a las tinieblas o a los ojos malogrados del cuerpo cristiano aparece el reclamo de los abusos cometidos contra los africanos y sus descendientes. Es significativo que Jaca aprovecha la descripción de la ceguera de los españoles para no acusar directamente a la Corona y a Roma, pero sí para aludir a las tiranías que en sus nombres se legitiman. Según el misionero aragonés, los amos y amas justifican la esclavitud porque dicen que: “el Rey lo permite, y que por tanto pueden ejecutar tales comercios, compras, ventas, etcétera. Y que Su Santidad lo consiente, a fin de cómo dicho es, se hagan cristianos” (36). Jaca no titubea en catalogar los argumentos pilares de la esclavitud africana de “alucinamiento” (36), con lo cual enfatiza el carácter escatológico del cuerpo en cuestión. De manera similar, reitera su desvinculación con la legalidad imperante y apunta hacia la valoración de “un juicio divino” (36) como vía hacia un nuevo horizonte de

ajusticiamiento.

La ceguedad de ciertos miembros del cuerpo cristiano se yuxtapone con la vívida e intensa mirada que va configurando el capuchino aragonés a través de todo su discurso. La fragmentación toma fuerza como esencia del cuerpo católico que habita las Indias. Es así como se enfrenta, a través de la escritura, la violencia epistemológica de la esclavitud. En una extensa y detallada descripción, Jaca en pleno uso de la norma de “visibilidad” de la retórica eclesiástica, comenta sobre los “efectos de dicho injusto dominio” (34):

Y no es menester que lo atestigüen ellos [los esclavos], sino atender a los castigos que en gente tan miserable se ejecutan, y han ejecutado en las casas de sus amos y amas, o por mejor decir tiranos, en cuyas zahúrdas y cárceles los amarran crudelísimamente. Dígalo el hambre que padecen, testigüelo los grillos, las esposas, las cadenas y cepos, con que los he visto aprisionados de pies y manos. Díganlo los crudelísimos azotes que les dan por todo el cuerpo... (36)

Esta recreación, construida en parte a base de sinestesias, funciona como prueba tangible de la injusticia esclavista. Los “castigos”, el “hambre”, los “grillos”, las “esposas”, las “cadenas” y los “azotes” operan como soporte de legitimación ante el “he visto” que utiliza el autor para configurar sus acusaciones contra amos y amas. Si la imposición del orden de la Ley se justificaba como modo de civilización y cristianización, las actuaciones de los amos y amas se presentan como epítomes de la barbarie. Aquí, el régimen de la violencia se torna en signo de caducidad del legalismo convencional.

Ahora bien, aunque la fragmentación es constitutiva en la concepción del cuerpo católico, también es cierto que como organicidad no deja de suponer una unidad. Dentro del cuerpo católico la lógica del “nosotros” los españoles y ustedes “los africanos” se desvanece para instaurar el “gremio cristiano” desde el cual se imagina el nosotros. No obstante, ante la “peste” que lo ataca y la degradación de algunos de sus miembros, es necesario replantear el pacto que condiciona la relación entre sus miembros. Para Jaca, las “inhumanidades e injusticias” (35) de las prácticas esclavistas se consolidan a causa del derrame de “tanta sangre de pobres cristianos y de la santa Iglesia hijos” (35). Dado que la sangre es el elemento vital por excelencia, su pérdida no sólo debe conmocionar al lector, sino que es otro símbolo ineludible del eventual descenso de dicho cuerpo.

A la lista de “iniquidades” (39) el misionero aragonés añade la laceración a otro de los sacramentos impulsados por la “Doctrina Christiana” en las Indias. En esta oportunidad, el autor condena las acciones de los amos y amas, ya que violaban el estatuto presentado en 1527, el cual autorizaba el casamiento entre esclavos. Según Jaca, “el que queriéndose casar algunos de dichos negros o negras se lo impiden sus injustos amos, por sus particulares respetos” (39). En la Habana del siglo XVII (1585-1644), sin embargo, anota el historiador Alejandro de la Fuente, “los esclavos participaron en una cuarta parte de los matrimonios celebrados, porcentaje que parece estar más o menos en concordancia con la proporción que representaban de la población adulta de la ciudad” (*La esclavitud* 55). Aunque según las cifras, tal vez, los casos de prohibición del sacramento fueran aislados, para el capuchino lo reprochable eran “los particulares respetos”. Uno de ellos, menciona Jaca, era que

exponían a las esclavas “a todo género de maldad [para que] tengan más logro en hijos” (39). Es decir, la denuncia del autor se dirige hacia la implicación económica que deviene de la elusión al permiso del matrimonio.

Enfrascado en las desviaciones entre la teoría y la praxis del derecho en el espacio colonial, Francisco José de Jaca sanciona también lo que ocurre cuando los amos siguen el mandato de permitir el casamiento esclavo. A saber del misionero, “si se les concede el estado de casados, los sujetan a no pocos, a otras no menores desdichas. [...] los separan involuntarios, embarcando el uno a remotas tierras y dejando al otro” (39). En la “ciega codicia” (39) de los dueños de esclavos se concentra el poder destructivo de los compromisos coloniales. La ruptura de los matrimonios constituye para el autor una falta a los preceptos de la Iglesia (sólo esta puede anular los casamientos a causa del adulterio) y, por consiguiente, al derecho divino. Además, debido a que bajo el derecho natural, la libertad es la condición de los africanos, las acciones expuestas demuestran el desafío de los conquistadores ante todas las redes normativas del imperio.

Las nefastas actuaciones de algunos de los miembros del cuerpo católico tienen como consecuencia el sufrimiento y la muerte de los africanos. El orden normativo imperante es en la *Resolución* sólo una deformación de significados que marginaliza al negro y con ello se va destruyendo a sí mismo. Por medio de la recreación de otra cruda imagen de la violencia colonial, Jaca emplaza al Rey y a su Consejo a transformar el curso de los acontecimientos. Sobre el particular, el autor comenta:

Para evitar mayores castigos, las pobrecillas doncellas se sujetan miserables a perder el tesoro de su virginidad y proseguir en tanta

desgracia y los hombres a ejecutar pecados de esa y otras esferas [...] a saber es: que ya el agua hasta la boca de las padecidas tiranías, se determinan y han determinado no pocos, unos a ahorcarse en árboles o en las mazmorras de sus amos y amas, otros pasándose cuchillo, arrojándose otros en ríos... (40)

Tanto el abuso de las esclavas como el suicidio de los esclavos, concluye Jaca, son “los premios que se les hacen y ocasionan por católicos y de la santa Iglesia hijos” (40). Con esta ironía, el capuchino termina por quitarle la autoridad y la legitimidad al proyecto evangelizador y colonizador. El lenguaje empleado, “pobrecillas doncellas” y “hombres” reemplaza el estigma de esclavo/esclava y revalida su intento por borrar la diferencia cultural. En el “gremio cristiano” la integración del sujeto colonial se naturaliza, mientras que se desarticula el control del sujeto colonizador.

La exposición de las diferentes partes del cuerpo católico condiciona la recepción de la sociedad colonial. El énfasis en la organicidad sirve de pretexto para presentar la injusta subyugación del africano y, al mismo tiempo, para juzgar el caos y las acciones de los españoles mismos. Los modos de comportarse son los responsables de la “ceguedad” (41) que lo embarga. Por eso, Jaca en su actuar como misionero insiste en la conexión entre los malos comportamientos y la imposición, por parte de la divinidad, de castigos apocalípticos. Es decir, en la segunda parte de la *Resolución* subyace la creencia de que existe una conexión entre los acontecimientos históricos y el plano espiritual. De aquí que el lugar donde transita el cuerpo católico, el Caribe hispano, padezca las consecuencias nefastas de la violencia. Según el capuchino: “en cuyos modos de portarse hallo ser estas tierras muy particular imagen

del infierno” (34). Así, la búsqueda de la salvación se insinúa como respuesta. La originalidad de Jaca queda expuesta en su estratégico manejo de los códigos retóricos de la época, lo que le posibilita entablar una severa crítica al mundo católico imperante. Ahora bien, su proyecto misionero conjura el arte de la predicación con su propósito judicial de cambiar la condición presente y futura en las Indias. Su discurso se presenta también como puente entre la teoría y la práctica de la reconstrucción de esa Iglesia o comunidad colonial que se imagina.

Salvación, utopía y milenarismo: praxis de liberación

El emplazamiento sobre la necesidad de reformular los significados de la Ley colonial y sobre la reconfiguración de la doctrina cristiana parecería estar influenciado por una perspectiva milenarista. No se puede olvidar que la visión mesiánica que señaló al continente americano como el espacio para la segunda venida de Cristo “tuvo un papel ideológico y retórico fundamental en la compleja práctica misionera e historiográfica del siglo XVI” (Arias 59). Desde los inicios de la presencia española en las Indias, la utopía, el mesianismo y el milenarismo son configuraciones filosóficas que guían el pensamiento y, como consecuencia, el agenciamiento de algunos misioneros.

Las manifestaciones de los movimientos milenaristas y utópicos son múltiples en la tradición hispánica. En la época colonial, son tan variadas como el caso de Bartolomé de Las Casas con la fundación de la comunidad utópica de Vera Paz en Guatemala (Arias 60), hasta la utopía agrícola impulsada por fray Francisco de la Cruz en el mundo andino durante el siglo XVI (Urbano 27). Sin embargo, el punto de encuentro entre estos proyectos serían las raíces religiosas y la mezcla de lo

escatológico con lo histórico que los impulsaban. Para los que se inscribían en cierta tradición utópica y milenarista, “la hora era apocalíptica. La Iglesia, el papa y los príncipes cristianos pagaban el precio de sus infidelidades” (Urbano 29). Dos visiones fueron centrales en la motivación ideológica de este fenómeno. Primero, la profecía del monje italiano Joaquín de Fiore (1132-1202) sobre el establecimiento de una tercera edad, la del Espíritu Santo, que sería gobernada en orden y armonía bajo la dirección de una orden monástica. En esta tercera edad nacería “the purified Catholic Church, that would dedicate itself to prayer and contemplation” (Graziano 42). Luego, el concepto de una edad dorada caracterizada por el orden y la dignidad introducido por la publicación en 1516 de la *Utopía* de Tomás Moro.

En el caso de Francisco José de Jaca en los “Derechos católicos y piadosos”, el discurso con tintes milenaristas reconstruye las fronteras de la doctrina cristiana en las Indias caribeñas. La propuesta sobre la necesidad de reconfigurar el cuerpo católico o la Iglesia colonial es afín con el pensamiento milenarista en el sentido de la urgencia de una restauración. La visión apocalíptica relacionada a las violencias e injusticias perpetradas contra los negros y sus originarios evoca la necesidad de un cambio que instaurare una nueva realidad americana y cristiana. Es por ello que propongo que en la segunda parte de la *Resolución* se pueden encontrar tres sentidos centrales del milenarismo, los cuales condicionan la manera de ensayar un proyecto misionero alternativo en las Indias. Estos tres puntos serían los siguientes: 1) la insistencia en la salvación colectiva, 2) la apuesta por una salvación terrenal y no únicamente espiritual y 3) el esfuerzo por alinear la doctrina cristiana con las enseñanzas fundamentales de Jesucristo.

Antes de proseguir, es importante señalar que el modelo milenarista de Joaquín de Fiore que viajó a las Américas por medio de los franciscanos, se traduce en la realidad colonial de diversas maneras. En 1524 cuando Hernán Cortés le pidió a Carlos V que enviara misioneros franciscanos al Nuevo Mundo, esta orden religiosa despachó a los “doce apóstoles” que llevaban consigo las ideas de la nueva era milenaria (Graziano 42). Por ello, la noción de una nueva Iglesia en el Nuevo Mundo inspiraría versiones disímiles de cómo solidificar la misma. En el tratado de Jaca, quien pertenecía a una orden mendicante derivada de los franciscanos, esto se demuestra en su lucha por enmendar los daños que la Iglesia colonial causa en los africanos y sus descendientes. Para Jaca, quien inclina su argumentación hacia el esquema milenarista típico de destrucción / reconstrucción, el dogmatismo cristiano practicado en las colonias es digno del castigo divino. La violencia y las injusticias representan un impedimento para poder cumplir con su misión evangelizadora.

Bajo la perspectiva milenarista, los signos y las profecías son indicadores de la presencia divina en los asuntos terrenales. La creencia se basa en que “God is a personality who ceaselessly intervenes in history” (Graziano 44). Dentro del espacio de los “Derechos católicos y piadosos”, la figuración de dicha presencia se intensifica una vez el capuchino devela el sinnúmero de acciones reprobables de los españoles. Según destaca Jaca:

Y aun por tanto no dudo que sobre las desgracias en que muchos de dichos cargadores, asentistas, amos, amas, etcétera, como ya se ha notado, vienen a parar las desgracias y calamidades que en estas tierras y en gran parte de España se han padecido y padecen, son visibles

castigos de la Divina justicia, con peligro de mayores experiencias.
(49).

La lectura apocalíptica se vuelve literal. De manera explícita el autor afirma que las desgracias sufridas en las tierras americanas y en España son el signo por excelencia del “juicio divino”. La integración de los hechos esclavistas o de la historia caribeña con el plano espiritual no sólo ratifica la urgencia de la crisis, sino que evoca lo que significarían para el futuro del reino español las violentas prácticas en las Indias. Así, el tema del castigo profético, un tópico recurrente en los textos milenaristas, funciona de mecanismo retórico para representar una vez más el conflicto antitético (justicia / injusticia) que amputa el cuerpo católico.

Desde la óptica milenarista, la única salida ante la destrucción es remitirse a los valores que devendrían la salvación. Como explica Graziano, “collective salvation intervenes where the individual death seems as meaningless as it is inevitable” (Graziano 52). Se trata de transformar el sufrimiento individual por una experiencia colectiva de redención. Es por ello que en el proyecto de Jaca, la salvación del cuerpo católico (incluidos la nación española y las colonias caribeñas) depende de su responsabilidad ante la subyugación esclavista. La carga no recae solamente sobre los enjuiciados amos, amas, comerciantes y religiosos, sino que también sobre los gobernadores y demás dirigentes. A diferencia de sus predecesores y de sus contemporáneos, Jaca emplaza directamente al poder político español. Según el aragonés, ante “las significadas violencias, todo materia gravísima, si el rey, jueces, gobernadores, etcétera, tales cosas permitieran, en lugar de ser conservadores de las Repúblicas fueran los mayores tiranos de ellas” (37). Por medio de esta construcción

condicional, se consolida su fuerza argumentativa. La salvación se figura, entonces, como un elemento dependiente de una transformación jurídico-política que desarticule el orden imperante.

De ahí que el modo de predicar la doctrina cristiana sea condenando y enmendando el “hurto manifiesto” (31) de la libertad humana que representa la esclavitud africana. La batalla discursiva desatada en la escritura del tratado devela su *ethos*. Jaca advierte, citando una glosa no identificada del derecho, que “cuando la equidad está de una parte, y la ley de otra, es preferible la equidad” (50). Si bien su intervención se nutre del poder jurídico y pretende un cambio legal, también demuestra que lo primordial es aquello que queda más allá de la Ley. El sentido de equidad humana es la idea que defiende el misionero. Es por medio de su ejecución que se lograría la salvación de todos los sujetos en las colonias y en el imperio.

Su más original y audaz reclamo parte de la materialización de la equidad en la sociedad colonial. De esta manera, desbordando los límites jurídicos, políticos y religiosos de la época, Jaca plantea las nuevas bases de la realidad americana:

Repito que dichos negros y sus originarios no solamente en cuanto cristianos son libres, sí, también en su gentílico estado. Y por tanto, no sólo hay obligación de restituirlos a su justa libertad. Pero también, en vigor de justicia, pagarles lo que de sus antecesores, padres, etcétera, heredar podían, lo que en ellos han podido enriquecer, el tiempo perdido de ellos, sus trabajos y daños que se les ha seguido... (51)

Conseguir la equidad depende de la restitución de la libertad civil y también de la compensación económica por parte de los colonizadores. Por ello, la salvación

colectiva está sujeta al respeto en la tierra de las vidas de los negros y sus originarios. La lógica que persiste en el relato es que sin la libertad de los africanos, la destrucción, tanto terrenal como espiritual, del imperio español, de sus instituciones y de sus colonias estaría asegurada. Al igual que lo hiciera Bartolomé de Las Casas al basar su modelo de reforma colonial en la restitución, principio de la doctrina cristiana (Adorno, *Guman*, 61), Jaca demanda la justicia a través de la obligación religiosa reseñada por Fray Luis de Granada.⁹⁵

Por otro lado, no se puede olvidar que a diferencia del modelo católico tradicional que apuesta por la salvación individual del alma (Graziano 72), los milenaristas persiguen la salvación colectiva en la tierra. En concordancia con esta teología de corte social, Jaca está delineando un método práctico para lograr la salvación. La clave estriba en devolverles a los africanos lo que se les ha usurpado en materia jurídica, religiosa y también económica. En las últimas entradas del tratado, la argumentación teórica se complementa con un plan de acción para sostener así un modelo misionero alternativo. La restitución es el pacto que articula un nuevo compromiso en el *nomos colonial*. Miguel Anxo Pena González nos informa que la reflexión sobre la restitución ya había sido reseñada en los presupuestos contenidos en la *Suma Teológica* de Santo Tomás (*Francisco* 319). Es allí, “donde aparece expuesto con claridad que aquel que causa daño a otro, está obligado a repararlo” (Pena González, *Francisco* 319). Ahora bien, no hay duda de que la restitución como concepto ha tenido un desarrollo en el pensamiento religioso. Lo que es singular del

⁹⁵ En el *Memorial de la vida cristiana* (1566), Fray Luis de Granada explica la restitución: “si yo eché en la plaza algun delito grave y secreto de mi prójimo; y así también hay de honra, si le hice alguna injuria de palabra ó de obra; en lo primero es obligado á restituirle su fama [...] y en lo segundo es necesario satisfacer á la persona ofendida, ó enviándole a pedir perdón, ó recompensando la injuria, ó con lo uno y otro justamente, cuando el caso lo requiere según el juicio del confesor” (216).

capuchino es la aplicación del presupuesto al asunto político de la esclavitud. Más aún, su originalidad está en el manejo del concepto religioso para consolidar su afán jurídico-político de abarcar las pérdidas económicas no sólo pasadas sino futuras de los negros.

El mandato de enseñar la “Doctrina Christiana” se traduce en el tratado de Jaca en la defensa en términos legales, políticos y religiosos de los hombres y mujeres reducidos a la servidumbre. Lejos de armonizar la esclavitud africana con el cristianismo en las Indias, Jaca insiste en probar la incompatibilidad de ello. Para complementar todo lo argumentado y para evitar evasivas ante la responsabilidad de la restitución, el capuchino insiste en la reconsideración del orden de los presupuestos del derecho. La restitución es la única vía de actuación, puesto que la libertad es algo inherente de la condición humana y además de la cristiana. Aunque el apoyo del mandato del rey sería beneficioso para acabar con la esclavitud, Jaca entiende que para obtener nuevamente su libertad, los negros no necesitan de otra cosa que su propia “declaración” (52).

No hay duda de que el proyecto misionero de Jaca consolida la condición ciudadana del negro y trasciende los límites normativos imperantes. Sin embargo, la especificidad de su proyecto en la segunda parte de la *Resolución* devela también la paradoja intrínseca de la impronta misionera y milenarista. Es decir, cuando Jaca procede a apoyar su argumento sobre la restitución lo hace configurando a los africanos en cristianos por excelencia. Incorporar a los negros y sus originarios en el cuerpo católico, significa representarlos como “tablas rasas” (29). Esta concepción que desposee a los africanos de sus propios sistemas de creencias, al sugerir su

inclinación natural hacia el cristianismo, representa para el misionero español el material ideal para concretar el proyecto utópico de la salvación. Si bien la libertad de los africanos es “un tesoro de la naturaleza” (52), ésta se complementa con su predestinación a ser cristianos.

Para probar la conexión de los africanos con el reino cristiano Jaca se remite a unos versículos supuestamente contenidos en un par de salmos. Su intención es mostrar que antes de la “encarnación del Hijo de Dios, [los africanos] estaban encaminados también hacia la salvación (Pena González, *Francisco* 321). Es por ello que el capuchino se vale de la citación para declarar: “*Tienda hacia Dios sus manos Etiopía, ante Él se postrarán los etíopes...Recibiendo humildemente la fe*” (53). Siguiendo esta línea, los negros y sus originarios no serían gentiles o paganos, sino una gente estrechamente vinculada con el cristianismo. Pena González advierte que dicha frase transcrita por Jaca no concuerda con la Biblia y tampoco con las glosas de Nicolás de Lira a quien él se las atribuye (321). La cita empleada resulta, entonces, en la acomodación del imaginario judeocristiano a modo de compaginar la cosmovisión religiosa propia del misionero.

En este sentido, el proyecto de salvación de la sociedad colonial imaginado en la *Resolución* depende tanto de la reconceptualización de los africanos como de la relectura del cristianismo. En el tratado, la intervención misionera significa el reacomodo de los valores propios del discurso oficial y el establecimiento de nuevas figuraciones de origen e identidad. La ambivalencia, como nos recuerda Homi Bhabha, termina siendo central en el proceso por medio del cual la práctica discursiva colonial fija sus significados (95). Por lo tanto, la *Resolución* muestra a sus lectores

la ambivalencia de los signos oficiales del discurso colonial al desmitificar sus certezas sobre los africanos. Sin embargo, no es posible olvidar que el tratado es al mismo tiempo un discurso que aunque contra oficial, sigue siendo colonial. Colonial en tanto que se trata de “una situación de enunciación que escenifica la percepción de la alteridad tanto como la desigualdad en el acceso al espacio de enunciación” (Añón).⁹⁶

Ahora bien, el tratado de Jaca, como muchos otros textos producidos en un ámbito colonial, se caracteriza porque representa una voz en continuo conflicto y en un doble desplazamiento, tanto cultural, territorial como textual. Es por ello que la configuración de su proyecto misionero en las Indias, aunque parte de un lugar privilegiado, se produce como una continua negociación de valores con respecto a la perspectiva del discurso dominante. En este caso, el amplio y diverso espectro de lo que son los discursos coloniales se extiende y se hace necesario matizar las diferencias entre las distintas voces que lo componen. Para ello, la propuesta de Yolanda Martínez-San Miguel sobre los contrastes de la “retórica colonial” me resulta productiva, porque trasciende la denominación general de lo que sería la práctica discursiva colonial o colonizadora entendida desde los debates postcoloniales de otras circunstancias histórico-políticas y nos remite a la especificidad del proceso de conquista y colonización en las Indias. La crítica puertorriqueña apunta al respecto:

I understand as *colonial discourse* those textual moments in which the

⁹⁶ El propio Jaca reflexiona sobre la desigualdad de enunciación en las Indias: “los miserables no [tienen] más defensa que su común miseria, siendo así que según Santo Tomás [...], la virtud de la justicia no puede hallarse respecto de sí encaminada hacia otros, como dichos pobres se hallan solos sin defensor, asistentes, ni abogados, es preciso se quede su injusticia embebida en la justicia que sólo en ellos se halla...” (55).

project of colonization and conquest is depicted from an Americanist perspective. *Imperial discourses*, on the other hand, are conceived from within a metropolitan perspective, and they endorse a European colonizing project. Therefore, it is possible that one text could include colonial and imperial discourses in a process of interaction and negotiation. (39)

Aquí, el discurso colonial se comprende de las intensidades colonizadoras, pero también de los significados de los colonizados. Por consiguiente, la *Resolución de Jaca* como un “discurso colonial” supone la emergencia de una perspectiva americanista que redefine el foco de la mirada misionera en las Indias. Su proyecto, simultáneamente hegemónico y subalterno, da cuenta de la idiosincrasia del misionero como sujeto colonial. El capuchino llega a las tierras americanas con el mandato oficial de esparcir la “Doctrina Christiana” y éste utiliza su experiencia en el nuevo continente para articular una teología en pos de la liberación africana.

La tensión entre tradición e innovación se extiende a través del tratado y se intensifica en el final de la segunda parte. Las ideas milenaristas vuelven a evidenciarse en el modo empleado por el capuchino para desaprobar la práctica evangelizadora existente. Para iniciar la conclusión de su tratado, Jaca se remite nuevamente a su propuesta utópica sobre la equidad de los miembros del cuerpo católico en las Indias. Él entiende que ya van quedando menos posibilidades para lo injustificable de la esclavitud africana. De ahí que se detiene a recordar que los negros y sus originarios “recibida ya la católica fe hacen con nosotros un gremio cristiano” (52). La restauración de la Iglesia católica en las tierras americanas se

posibilita con el reconocimiento de los miembros que estaban encaminados a la fe, pero que se habían perdido. El cuerpo católico va recobrando sentido. Jaca refuerza su línea de pensamiento recurriendo al evangelio según Juan: “*También tengo otras ovejas, que no son de este rebaño; y también a esas las tengo que conducir, y habrá un solo rebaño y un solo pastor* (Io 10, [16])” (52).

En el desenlace de la exposición del proyecto misionero alternativo, la salvación simbólica del cuerpo católico se asume cuando se posibilita, a través de la condena de toda práctica esclavista, la convivencia equitativa de sus miembros. Cabe señalar que aunque el propósito de Jaca es aclamar por la restitución de la libertad africana, su reclamo se extiende a los indígenas. A pesar de que sólo se ocupa del asunto en una entrada de los “Derechos católicos y piadosos”, el capuchino declara que son participantes “muchísimos indios” (24) de miserias dignas de ser lloradas. Según él, los amerindios “se sujetan a la misma pérdida por la equivalente esclavitud” (24). Por eso, cuando él se remite a las “otras ovejas” reunidas todas en “un solo rebaño”, desaprueba la marginalización tanto de amerindios como de africanos. Un gesto que termina por invalidar las jerarquías y condiciones subalternas creadas por el poder español en las Indias.

Además, al igual que lo hace en el resto de la *Resolución*, la representación de los africanos se asienta en que éstos son “tan pobre y desgraciada gente” (52). La identificación de los africanos con los pobres, quienes dentro del mundo cristiano son los elegidos de Jesucristo, es el arma retórica para sellar su desapruebo de la ideología dominante. No se puede olvidar que detrás de la idea milenarista de la instauración de una nueva edad, estaba el esfuerzo por devolver el cristianismo a “the fundamental

teachings of Jesus—love, peace, charity, equality, pacifism” (Graziano 165). El compromiso de Jaca con dichos valores queda demostrado cuando éste sugiere que la restauración de la Iglesia está condicionada a su rechazo de la violencia, la explotación y la subyugación esclavista. La obligación de la nueva Iglesia está en su defensa de los más necesitados, lo cual en las tierras americanas equivale a los africanos.

Dado que la Iglesia colonial es inseparable de la Corona española, las exigencias recaen sobre ambas instituciones. El autor hace un llamado a trasplantar la corrupción existente por la práctica del verdadero cristianismo. “Lo que digo yo es, que teniendo tan alta potestad para edificación, como dice San Pablo, no se ha de creer la emplee *in destructionem*, cuando Dios le manda que su principal cuidado sea para defender las causas de los pobres desvalidos, perseguidos de la mundana malicia (65)”. La recuperación de la iglesia primitiva se ensaya cuando se supera la codicia implantada por los españoles y se trabaja por reconstruir la experiencia del africano. En el proyecto de Jaca, los presupuestos para edificar el nuevo espacio cristiano no proceden de los pactos legales del poder español, sino que se sugieren como mandatos supremos. El autor en su función mesiánica, como intermediario entre la palabra de Dios y el plano terrenal, comenta: “Dios manda sean primeramente defendidas y favorecidas las miserables personas” (61). Esta modificación del deber de la Iglesia altera el plan oficial y complejiza el proceder misionero en las Indias.

La ideación de una nueva era cristiana subyace en el relato cuando Jaca añade el compromiso con el bien común, a su argumento sobre la salvaguardia incondicional de Dios para los indefensos. Dentro del proyecto misionero, la doctrina cristiana se

fusiona con el poder constructivo de los pactos jurídicos para devenir la transformación buscada. En las últimas entradas, caracterizadas por el tono profético con el cual se presentan, la declaración que constata el nuevo orden es la siguiente:

Y sea la razón según derecho, a saber es que el bien común debe preceder al particular. El daño de tanto miserable es común, luego su defensa en lo privado y en lo público se debe procurar. [...] Es común, contra el derecho de las gentes, común contra el derecho divino, pues muchísimos por falta de doctrina y enseñanza según se dijo y se experimenta quedan perdidos. Es común su daño por obrar con ellos contra el derecho eclesiástico. (60)

Tal afirmación no sólo define su interpretación de “común daño”, sino que referencia que bajo todos los ámbitos sociales la esclavitud africana representa un abuso. La labor misionera es, como consecuencia, defender “en lo privado y público” a los hombres y mujeres de origen africano.

El pensamiento utópico y milenarista que se traduce en la insistencia de la creación de una nueva cristiandad en las Indias, se nutre del convencimiento de que parte de la verdad. Jaca no duda que la esclavitud representa un delito, por lo cual su compromiso moral está en atraer a toda la sociedad colonial hacia la condena de la práctica. Si a lo largo de los “Derechos católicos y piadosos”, la prédica se dirige a encaminar la Iglesia hacia un nuevo sendero, los detalles finales le confieren solidez al nuevo modelo. La reflexión en torno a la práctica misma del ministerio cristiano concluye la restauración pensada.

Como afirma Pena González, “éste será el culmen de su reflexión, la aplicación

de unos razonamientos teóricos a la práctica pastoral en la que convive” (333). Con la intención de marcar las pautas sobre una propuesta evangélica auténtica, Francisco de Jaca propone que: “el prudente confesor no podrá absolver a un penitente, supuesto el cumplimiento de su engaño, sino es en caso que el tal (fuera toda ficción) quisiese ser mejor informado acerca de su ignorancia, obligación, etcétera” (61). Es decir, que los preceptos de la doctrina cristiana deben corresponder con el activismo de los miembros de la Iglesia. Los cristianos que no asumieran su responsabilidad moral y política con respecto a los africanos, no merecían la absolución espiritual. Teniendo en cuenta la provocación que significaba negar la absolución sacramental, la idea viene apoyada por una cita del tratado sobre la práctica penitencial del jesuita Valerio Reginaldo (Pena González, *Francisco* 333).⁹⁷

De este modo, la retórica milenarista que subyace en la *Resolución* da cuenta de un complejo proceso misionero que apuesta por una teología socio-religiosa. La nueva era o la reconfiguración de la Iglesia católica es según la visión de Jaca, la figuración de una sociedad más equitativa. La búsqueda de una manifestación diferente de la doctrina cristiana supone un agenciamiento político transgresor. No se trata sólo de superar el límite de la Ley, sino de transformar el impulso interpretativo de los pactos jurídicos y religiosos a favor de los negros y sus originarios. Por eso, insiste en reinterpretar el enlace entre el poder jurídico y el divino como niveladores de la “verdadera” experiencia cristiana.

⁹⁷ La cita textual del jesuita Valerio Reginaldo, la cual reproduce Jaca para apoyar su instrucción acerca de cómo dirigir adecuadamente el sacramento de la penitencia, es la siguiente: “Aunque la doctrina de algunos doctores sea olor de muerte, a la muerte debe ser entregada con todo el pueblo. Por esto, una doctrina ordenada al bien público no debe ser interrumpida en razón de un mal privado... Una doctrina que tiene por fin un bien privado, cesando el fin, ella misma debe cesar también”. (Pena González, *Francisco* 334).

Para darle mayor validez a su propuesta, Jaca empleando una fuente del derecho civil, enfatiza que “en los juicios no hay acepción de personas” (65). Luego, referencia la misma idea citando a San Pablo: “En Dios no hay acepción de personas” (65). Así pues, la (re)escritura tanto de la tradición legal como de la religiosa, confirma que los “Derechos católicos y piadosos” se entregan como guía educativa para los españoles que han olvidado o tergiversado las “raíces” de la filosofía cristiana. Para Francisco José de Jaca, el mandato de esparcir la “Doctrina Christiana” se ejercita probando que en esencia todos los sujetos que cohabitan las Indias son iguales y poseen el mismo derecho a ser libres. En definitiva, el proyecto misionero, se devela como un fenómeno activo y conflictivo.

Al cambiar el propósito de su avance, descubre la emergencia de una voz acechada por la heterogeneidad que aspira a una reconciliación entre lo que es la legalidad colonial y lo que puede llegar a ser. Es importante anotar que como propone Cornejo Polar, en la condición de heterogeneidad, “actúan discursos discontinuos que configuran estratificaciones que en cierto modo verticalizan y fragmentan la historia” (28). En los “Derechos católicos y piadosos”, operan al mismo tiempo discursos tan discontinuos como: la tradición formal del imperio español (en el mandato misionero y en el pensamiento legalista), la tradición filosófico-religiosa medieval (en la posible conexión milenarista) y la experiencia americana de contacto con el sufrimiento africano. De ahí que su especificidad sea la insolubilidad de los elementos en juego. Es decir, su capacidad de demostrar las fisuras que configuran una escritura heterogénea, aquella que “no ignora el contacto, sino que lo explica y aun busca plantearlo en su sentido constructivo” (Bueno 29). En este caso, repensando desde

otra perspectiva los sentidos religiosos y legales que le dan sentido al mundo colonial.

Últimas alegacías y súplica final

En su intento por agotar las justificaciones esclavistas, Jaca cierra su *Resolución* desestimando todas las “alegacías” (53) que ha llegado a escuchar y que no había discutido antes. Explícitamente el autor rechaza el argumento de la necesidad de tener esclavos para sostener económicamente el imperio y lo mismo hace con el argumento de que muchos esclavos habían nacido para servir. De igual manera, critica a los obispos y religiosos que poseen esclavos y que con su ejemplo incitan a que otros sigan con las mismas prácticas. No se olvida tampoco de aclarar que aunque “muchos doctores a las claras, inconsecuentemente a su parecer no lo condenan” (63), la injusticia esclavista ha sido claramente expuesta. Teniendo esto presente, recalca la responsabilidad individual, puesto que cada persona debe reconocer la codicia que ha impulsado el mantenimiento de la esclavitud. Todas estas consideraciones finales se presentan para desarticular las especulaciones y “presentar una reflexión calificadora capaz de ofrecer el alivio oportuno a las necesidades de los desdichados negros” (Pena González, *Francisco* 343).

En cambio, la última petición de Jaca va dirigida directamente al monarca español como dirigente de la Iglesia y del estado. Con este gesto, el misionero reitera la intención de su proyecto de no sólo ocuparse de los feligreses, sino de enfrentarse a la ideología del dominio y el control. Concluye solicitando del Rey una acción que desintegre las injusticias en las Indias. La ironía se apodera del discurso y recuerda que aunque los esclavos son hijos de la Iglesia, “otra suerte tuvieran repito (cuanto al humano tratamiento y libre empleo), si fueran servidores de Mahoma diabólico” (68).

Una vez más, el accionar católico queda en total detrimento y se responsabiliza de los infernales padecimientos.

A modo de cumplir con el propósito mayor de su prédica, el solicitar la clemencia del rey en el asunto referido, Jaca sintetiza los temas centrales de su denuncia. El capuchino se permite mostrar desde otro lado interpretativo el sentido de la Ley colonial, revelando así su esencial inequidad.

Supuesto que ni razón, ni ley, derecho, ni justificada sentencia los tiene sujetos a la dura servidumbre que padecen, si sólo el «así quiero, así hago voto, por razón de la ciega voluntad» de las codiciosas ansias de los enemigos de su libertad justa, que con sangre se sustentan y con sus muertes viven. (68)

Con esta sentencia, llega a develar la violencia suprema que ocupa el centro del *nomos colonial*. Si como él demuestra a través de todo su tratado, la esclavitud carece de todo fundamento legal, ésta sólo existe a partir de la violenta enunciación del pacto colonizador. La codicia y no la justicia es la que prescribe la esclavitud africana en las Indias caribeñas.

Ante el poder destructivo de la Ley, se propone la articulación de un pacto que revele un compromiso distinto. La cartografía de una nueva legalidad se concreta al buscar una solución formal al problema de la injusticia.

Será justo su Majestad Católica corte con el cuchillo del severo rigor, las cadenas de tantos pobres agraviados, de quiénes tira tanto corazón sediento, cruel y avaro (rara avis compasivo), para que restituidos a su libertad usurpada, se ganen más y se pierdan menos almas. (68)

El mismo poder que le impregna a sus imágenes a través de todo el discurso, aparece aquí para manifestar la abolición de la esclavitud africana. El sentido que se le da al mundo normativo se transforma al definir un patrón de comportamiento que integra al negro en su función de ciudadano. El paradigma violento de la colonización y la conquista se disuelve para poner en función una realidad menos adversa. Los anhelos utópicos y mesiánicos se conjuran para dirigir una evangelización que consigue adeptos por medio de la práctica de la libertad.

De este modo, luego de la súplica al Rey, Jaca procede a autorecrearse en su función de misionero en las Indias. “Esto siento en Dios y en mi conciencia a vista de lo oído, sabido, visto y con lástima de mi alma, con mis manos tocado” (69). Por medio de esta imagen, legitima su experiencia y comprueba la fuente de su agenciamiento político. Cabe recordar que “la insistencia en la autoridad de la experiencia vivida para decir ‘la verdad’ es un lugar común que se inscribe en la construcción de una subjetividad colonial que se distingue del discurso historiográfico europeo” (Arias 108). Desde la emergencia de una visión “americanista”, de algún modo transculturada, el autor manifiesta el lugar afectado desde el cual produce la negociación de los significados. La empresa misionera condiciona su propia transformación subjetiva y también la manera en que manifiesta su relación con el sujeto de origen africano, marginalizado por el poder colonial.

Finalmente, Francisco José de Jaca no cierra su tratado sin antes explicitar una última cruda imagen sobre la esclavitud. “En la ciudad de La Habana de las Indias, a 28 de agosto de 1681, día en que supe una cruel mujer quitó la vida a azotes a una pobre que por esclava tenía” (69). Con este gesto escriturario cierra la revisión sobre

el orden caótico y desigual implantado en las Indias. A lo largo de su *Resolución*, el autor se propone demostrar desde una compleja perspectiva que es a la vez jurídica, política y religiosa que la sociedad colonial está dominada por los preceptos incorrectos. La elocuencia de la imagen final contribuye con su propósito de develar el mundo de las ilegalidades que domina la escena. En concordancia con la lógica que sostiene toda su argumentación, Jaca usa su discurso como puente entre el plano terrenal y el divino, para así efectuar su súplica. La propuesta de los *Derechos católicos y piadosos* termina remitiéndose al “Altísimo juez” y pedir el “justo juicio [donde] sean malditos todos los comprendidos en los oprobios, opresores y violencias ejecutadas” (70).

La misión inversa concluye con el empleo de la doctrina cristiana, no como justificación de la conquista, sino como alternativa ante la falta de justicia social. Francisco José de Jaca utiliza los preceptos cristianos como vehículos retóricos e ideológicos para redefinir las categorías del bien y el mal impulsadas por las autoridades coloniales. En la segunda parte de su *Resolución*, los elementos retóricos de la predicación, no sólo responden a una práctica común del periodo, sino que se manejan para invocar la responsabilidad cristiana a modo de restituir a los africanos de su derecho a la libertad. Por su parte, la dimensión dramática y apocalíptica del discurso anuncia la crisis del andamiaje colonialista.

Los dos bloques antagónicos de la escena colonial, los españoles y sus otros, se trastocan. La prédica de Jaca propone que no se trata del “nosotros” los europeos y del “ellos” los amerindios y africanos, sino del diverso conglomerado que compone el “gremio cristiano”. Ahí, el “nosotros” y el “ellos” no se define en términos de

supremacía cultural o racial, sino en términos éticos basados en la postura tomada con respecto a la esclavitud. Pero, esta figuración utópica del “gremio cristiano” fuera de ser evidencia de la realidad, se concibe como un espacio futuro, por venir. El presente colonial es sólo el lugar de la fragmentación debido a la ilegalidad que delata la práctica esclavista. Sin embargo, el orden de desigualdad implantado en el *nomos colonial* por la Iglesia católica (tanto la romana como la trasatlántica) y empleado por la Corona española para justificarse a través de la evangelización queda desarticulado por medio de la resignificación de sus propios valores.

Conclusiones

Francisco José de Jaca inicia su incursión en el *nomos colonial* en calidad de testigo que pone en evidencia la injusta sujeción amerindia a causa de las encomiendas. Luego, consolida su voz al configurarse como letrado defensor de la libertad civil de los africanos llevados a las colonias. Mas, culmina convertido en un acusado, tanto por las autoridades civiles como por las eclesiásticas. Esta trayectoria simbólica confirma que el derecho en la época colonial era el ejercicio retórico por excelencia, pero, también, ilustra el poder performativo de dicha producción. Por un lado, su obra visibiliza una lucha por trazar coordenadas diferenciadoras frente a España desde la esencia misma del esquema ordenador. Por otro lado, la paradójica pérdida de su libertad personal exhibe los actos de violencia reales que están atados a la palabra judicial. En este sentido, como se ha demostrado a lo largo de este trabajo, el análisis del discurso legal permite una mejor comprensión de la experiencia colonial caribeña.

Las proposiciones de Jaca, al cambiar el contenido a los conceptos de justicia, esclavitud y libertad, demuestran los vacíos de la colonización. Para él, la justicia social dependía del trato equitativo entre todos los sujetos coloniales, incluidos los amerindios y africanos. Asimismo, la esclavitud relacionada a los indios o a los africanos era inválida, puesto que no existía potestad para cambiar el estado natural de libertad de todos los seres humanos desprendido del derecho natural. La ficción legal generada por el aparato colonial se transforma en otro tipo de esclavitud, aquella

sufrida por los españoles a causa de su codicia económica. Desde el distanciamiento de las instituciones de poder y aferrado a los valores adquiridos a través del contacto con las culturas marginadas, el capuchino elabora otro tipo de legalidad. Los límites de las jerarquías sociales se desvanecen al dar cuenta de una realidad más compleja y heterogénea. La constitución de categorías jurídicas alternas como los “humanos derechos” suponía un nuevo contrato social fundado en la disolución del “ellos” y el “nosotros” que había instaurado la conquista.

Sin embargo, esta narrativa de la diferencia enfrenta el límite mismo de su creación, su anacronismo. Dentro de la zona del *nomos colonial*, el proyecto reformador de Jaca es mantenido en la periferia. Ante la discontinuidad que planteaba su reconfiguración del orden, sus nuevas posiciones discursivas y su reconsideración del contacto cultural, se impone nuevamente el poder coercitivo del imperio. En 1682, Jaca fue excomulgado y encarcelado en España. Si bien recupera su libertad, luego de años de enfrentamientos con las autoridades estatales y eclesiásticas, se le ordenó no volver a América y se le prohibió continuar con la predicación. Es decir, en esta etapa, el oficialismo marca al misionero con el mismo rasgo diferencial que había limitado a los amerindios y a los africanos, con la pérdida de la “voz propia” o autónoma. Su discurso no podía ser escuchado o leído. Era peligroso por su carácter revolucionario. Representaba la autocrítica del pensamiento español.

Empero, las redes significativas de su escritura desvanecen una y otra vez los límites. En 1683, Carlos II firmó una cédula donde pedía a las Audiencias y a los gobernadores de Indias que “pusieran muy particular cuidado en el tratamiento de los esclavos, velando mucho en ello, y en que fueran adoctrinados e instruidos en los

misterios de nuestra santa fe” (Andrés-Gallo y García Añoveros 82). Esta norma se genera luego de que se discutiera en el Consejo de Indias el caso de Francisco José de Jaca y de su compañero Epifanio de Moirans. Aunque los reclamos de los capuchinos iban mucho más allá de exigir la condena del maltrato, la sentencia proteccionista sugiere que el rey fue persuadido de la violencia esclavista. En términos del derecho indiano de esclavos, cabe recordar que la corriente proteccionista no era característica, por lo cual, la cédula representaba una instancia distintiva dentro del corpus oficial.

Dos años más tarde, en 1685, el mismo monarca pide a su Consejo de Indias respuesta para las siguientes tres preguntas: “si convenía que hubiera negros en América y qué daños se seguirían de que no los hubiera; si se había reunido junta de teólogos para dictaminar sobre la licitud de comprarlos y asentarlos en las Indias y si había autores que hubieran escrito sobre este particular” (Andrés-Gallo y García Añoveros 83). Es decir, casi dos siglos después del inicio del tráfico de esclavos a las Indias, el poder colonial se cuestiona la legitimidad de su actuación. Aunque ya conocemos cómo Jaca había contestado a dichas dudas, la respuesta del Consejo de Indias fue muy diferente. En síntesis,

los del Consejo no dudaron en responder a lo primero afirmativamente (que convenían los negros en América), a lo segundo que no (nunca, dijeron, había habido junta) y a lo tercero enumerando un elenco de escritores que habían argüido en pro de la necesidad de los negros. Lo apoyaban -decían- Molina, Tomás Sánchez, Solórzano y Avendaño. No mencionaban a los que consideraban ilícita la servidumbre de los

negros y, además, engañaban al rey: le aseguraban que se adquirirían en África previo examen de las causas por las que habían sido esclavizados, para tener la certeza de esa servidumbre era justa.

(Andrés-Gallo y García Añoveros 83)

La violencia conservadora que había dominado la configuración del derecho indiano de esclavos se consolidaba. El estado de las cosas no cambiaría, al menos, desde la perspectiva imperialista.

Ahora bien, el análisis del *nomos colonial* nos recuerda que la construcción del sentido no es monopolizable. Cada expresión emitida sobre el asunto esclavista en las Indias es imprescindible para comprender a fondo la interacción social. Los escritos de Francisco José de Jaca autentifican una red de significados que impulsan el activismo político en el Caribe colonial. Uno de los principios de la escritura en las Indias, según nos recuerda Rolena Adorno, es su particular referencialidad. “These works do not describe events; they *are* events, and they transcend self-reference to refer the world outside themselves” (*The Polemics* 4). Como un evento colonial, la obra del capuchino no nos remite a la reflexión sobre una práctica social, sino más bien a la constitución de la misma. Desde su objetivo retórico de influenciar sobre la legitimidad de los amerindios y africanos a formar parte de la ciudadanía, en términos igualitarios, la escritura de Jaca inaugura el abolicionismo.

De este modo, la obra de Jaca entendida desde su coyuntura jurídico-literaria nos exige repensar la tradición antiesclavista y abolicionista del Caribe hispano. En su ensayo sobre la constitución del sujeto jurídico negro en la Cuba decimonónica, Julio Ramos arguye que “la literatura moderna latinoamericana –particularmente la

narrativa— se funda mediante el trabajo sobre los diferendos del orden jurídico instituido, proyectando resoluciones y estableciendo un espacio virtual para el testimonio del otro que la ley “real” no podía aún interpretar (46). Sin duda, esta es la condición de la escritura que plantean los textos del misionero capuchino en el siglo XVII. Su producción no sólo nos remite a reconsiderar la modernidad de las letras hispanoamericanas, sino que nos invita a cuestionar las ficciones legales del siglo XXI.

Bibliografía

- Abril-Castelló, Vidal. "La bipolarización Sepúlveda - Las Casas y sus consecuencias: La de la duodécima duda". *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 229-288.
- Adorno, Rolena. *De Guancane a Macondo*. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2008.
- . "Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI". *Memorias: Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*. Colección Académica 3. La Paz: Plural Editores, 1995. 15-25
- . *Guaman Poma: Writing and Resistance in Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- . "La ciudad letrada y los discursos coloniales". *Hispanamérica* 48 (1987): 3-24.
- . "La construcción social de la alteridad: el sujeto colonial y el discurso caballeresco". Simposio de Filología Iberoamericana. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991. 153-170.
- . "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos". *Revista de Estudios Hispánicos* 19 (1992): 47-66.
- . "The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas: Framing the Literature Classroom". *Merediz y Arias* 23-32.
- . *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Altamira Angulo, Francisco de. "Oficio". 6 de octubre de 1682. MS. Archivo General

de Indias, Sevilla.

- Andrés-Gallego, José. “La esclavitud en la Monarquía Hispánica: un estudio comparativo”. CD-ROM. *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2005.
- Andrés-Gallego y Jesús María García Añoveros. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Añón, Valeria. “Subjetividad y autoría: algunas reflexiones desde el discurso colonial”. *Espéculo*. Universidad Complutense de Madrid. 2008. Web. 29 Oct. 2012.
- Area, Lelia. “Prólogo”. *Literatura e imaginario político*. Coord. Amelia Royo y Elena Altuna. Córdoba, 2007. Impreso.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Arias, Santa. *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham: University Press of America, 2001.
- Arias, Santa y Raúl Marrero-Fente. “Negotiation between Religion and the Law: An Introduction”. *Coloniality, Religion and the Law in the Early Iberian World*. Eds. Santa Arias and Raúl Marrero-Fente, Hispanic Issues Series, Vanderbilt University Press, 2013.
- Aristóteles. *Política*. La Editorial Virtual, n.d. Web. 2 Feb. 2012.
- Austin, J.L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Bernal, Beatriz. “Las características del derecho indiano”. *Historia Mexicana* 38 (1989): 663-675.

- Beverley, John. "Anatomía del testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25 (1987): 7-16.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989.
- Borah, Woodrow. *Justice by Insurance*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Borrillo, Daniel. "Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico". *Reis* 68 (1994): 211-222.
- Botero Bernal, Andrés. "Derecho y Literatura: un nuevo modelo para armar. Instrucciones de uso". *Implicación Derecho Literatura*. Calvo González. 29-40.
- Branche, Jerome C. *Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 2006.
- Bruner, Jerome. *Making Stories: Law, Literature, Life*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Bueno, Raúl. "Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina". *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Coord. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Buscaglia-Salgado, José F. *Undoing Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Calvo González, José. Dir. *Implicación Derecho Literatura*. Granada: Editorial Comares, 2008.

- Camargo, Héctor. *La controversia de Valladolid 1492-1550*. Alemania: Halle/S., 2002.
- Camayd-Freixas, Erik. "Teaching Liberation Theology: The Legacy of Las Casas". Merediz y Arias. 187-195.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image*. New York: Routledge, 2004.
- Cárcova, Carlos María. "Ficción y verdad en la escena del Derecho". Calvo González 283-298.
- Cárdenas Bunsen, José Alejandro. *Escritura y Derecho Canónico en la Obra de fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Iberoamericana, 2011.
- Carlo-Altieri, Gerardo A. *El sistema legal y los litigios de esclavos en Indias (Puerto Rico-Siglo XIX)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- Casas, Bartolomé de las. *Apología. Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- . *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1984.
- . *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- . *Historia de las Indias*. Ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Casas. New York, 2006.
- . *Memorial de catorce remedios*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1958. 5-27.
- Castellanos, Jorge e Isabel Castellanos. *Cultura Afrocubana*. 4 vols. Miami:

- Ediciones Universal, 1988.
- Certeau, Michel de. *Heterologies*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: Minnesota University Press, 1986.
- Clemín Santos, Víctor. *El derecho en la literatura medieval*. Barcelona: Bosch, 1996.
- Coaguila Valdivia, Jaime Francisco. “Narrativismo como método en la teoría del Derecho y Modelo de la argumentación jurídica”. Calvo González 299-313.
- Cofré Lagos, Juan Omar. “Justicia dramática: una comparación entre estructuras literarias y jurídicas”. Calvo González 415-430.
- Conrad, Robert E. *Children of God’s Fire*. Pennsylvania: University Press, 1994.
- Cornejo Polar, Antonio. “Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 40 (1994): 368-371.
- Cortés López, José L. *Esclavo y colono*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Ed. Martín Riquer. Barcelona: Horta, 1943.
- Cover, Robert. *Derecho, narración y violencia*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Cranny-Francis, Anne. *The Body in the Text*. Melbourne: University Press, 1995.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley: el <<fundamento místico de la autoridad>>*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- . *El mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- Díaz Soler, Luis M. *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1953.

- Díaz, María Elena. "Beyond Tannenbaum". *Law and History Review* 22 (2004): 371-376.
- Domínguez Nafría, Juan Carlos y Carlos Pérez Fernández-Turégano. *Isabel la Católica: Homenaje en el V centenario de su muerte*. Madrid: Dykinson, 2005.
- Epple, Juan Armando. "Acercamiento a la literatura testimonial de Chile". *Revista Iberoamericana* 168-9 (1994): 1143-59.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- Fernández Durán, Reyes. *La Corona Española y el tráfico de negros*. Madrid: Editorial del Economista, 2011.
- Fernández-Santamaría, J.A. *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Fitzpatrick, Peter y Eve Darian-Smith. "Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction." *Laws of the Postcolonial*. Ed. Eve Darian-Smith and Peter Fitzpatrick. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. 1-17.
- Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Franco, José L. "Maroons and Slave Rebellions in the Spanish Territories". *Maroon Societies*. Ed. Richard Price. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- Fuente, Alejandro de la. *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century*. Chapel

- Hill: University of North Carolina Press, 2008.
- . "La esclavitud, la ley y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate De Tannenbaum. *Debate y Perspectivas* 4 (2004): 37-68.
- . "Slaves and the Creation of Legal Rights in Cuba: Coartación and Papel". *Hispanic American Historical Review* 87-4 (2007): 659-692.
- Fuller, Lon L. *Legal Fictions*. Stanford: University Press, 1967.
- García Añoberos, Jesús M. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- García-Gallo, Alfonso. *Estudios de Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972.
- . "La condición jurídica del indio". *Antropología de España y América*. Madrid: Editorial Dosbe, 1977.
- García, Gustavo V. "Hacia una conceptualización de la escritura de Testimonio". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 25 (2001): 425-444
- . *La literatura testimonial latinoamericana*. Madrid: Editorial Pliegos, 2003.
- García-Pelayo, Manuel. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América. *De las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- González de San Segundo, Miguel Ángel. *Mestizaje jurídico: El Derecho indiano de los indígenas*. Madrid: Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho, 1995.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and archive*. New York: Cambridge University Press, 1990.

- Granada, Fray Luis de. *Los seis libros de la retórica clásica*. Trad. José Climent. Barcelona: Imprenta de la V.É H de Subirana, 1884.
- . “Memorial de la vida cristiana”. *Obras de Fray Luis de Granada*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 8. Madrid: Atlas, 1945.
- Graziano, Frank. *The Millennial World*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Gutiérrez Azorpaido, Idelfonso. “Fray Francisco José de Jaca y Fray Epifanio de Moirans, Misioneros capuchinos, primeros abolicionistas e impugnadores de la trata negrera en el siglo XVIII”. *Misiones extranjeras* 41 (1989): 463-474.
- Guzmán, Alejandro. *Historia de la codificación civil en Iberoamérica*. CD-ROM. *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2005.
- Hamilton, Bernice. *Political Thought in Sixteenth Century Spain*. Cambridge: Clarendon Press, 1963.
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians*. London: Hollis & Carter, 1959.
- Harrison, Regina. *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Quito: Ediciones abya-Yala, 1994.
- Jaca, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. Ed. Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 2002.
- . “Carta de Francisco José de Jaca al rey Carlos II (1 de diciembre 1678)”. “Un Documento singular de Fray Francisco José de Jaca, acerca de la esclavitud práctica de los indios”. *Revista de Indias* 61 (2001): 708-711.
- . “Carta de Francisco José de Jaca a Carlos II (2 junio 1681)”. Miguel Anxo Pena

González 81.

- Jouve Martin, José Ramón. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
- Klein, Herbert S. *Slavery in the Americas*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Knight, Franklin W. Introduction. *Destruction of the Indies*. Bartolomé de las Casas. Trad. Andrew Hurley. Cambridge: Heckett Publishing Company, 2003.
- Kristeva, Julia. *Semiótica I*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1978.
- Labardini, Rodrigo. "Orígenes y antecedentes de los Derechos Humanos hasta el siglo XV". *Jurídica*. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana 19 (1989): 287-324.
- Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria*. Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1966.
- Lavallé, Bernard. *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*. Barcelona: Editorial Ariel, 2009.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Troung. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.
- Lienhard, Martín. *Disidentes, rebeldes, insurgentes*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Lodares, Baltasar de. *Los Capuchinos en Venezuela*. Vol I. Caracas: Empresa Gutenberg, 1929.
- López de Tovar, Gregorio. *Los códigos españoles concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1848.
- López García, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*.

- Caracas: Universidad Católica San Andrés Bello, 1982.
- López Grigera, Luisa. *La retórica en la España del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad, 1994.
- Losada, Ángel. “Introducción”. *Apología*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Lucena Salmoral, Manuel. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886)*. CD-ROM. Alcalá: UAH, 2005.
- . “Documentos”. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio*. Alcalá: UAH, 2005.
- Malagón, Javier y José M. Ots Capdequí. *Solórzano y la Política Indiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Marrero-Fente, Raúl. *Bodies, Texts, and Ghosts. Writing on Literature and Law in Colonial Latin America*. Lanham: University Press of America, 2010.
- Martínez, Angelita. “La frase adjetiva. El orden del sustantivo y del adjetivo”. *Sintaxis histórica de la lengua española*. Coord. Concepción Company Company. Vol 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. *From Lack to Excess*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2008.
- Mellafe, Rolando. *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*. México: Sep/Setentas, 1973.
- Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y Contratos*. Ed. Nicolás Sánchez-Albornoz. Madrid: 1977.
- Merediz, Eyda. *Refracted Images: the Canary Islands through a New World lens*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.

- Merediz, Eyda y Verónica Salles-Reese. “Addressing the Atlantic Slave Trade: Las Casas and the Legend of the Blacks”. *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. New York, 2006.
- Mignolo, Walter. “La semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. *Crítica y descolonización: el sujeto en la cultura latinoamericana*. Eds. Beatriz González Stephan y Lucía Elena Costigan. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1992. 27-47.
- . *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Mira Caballos, Esteban. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana, 2000.
- Mirow, Matthew C. *Latin American Law*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- Moreno Rejón, Francisco. “Hecho, derecho y justicia: antecedentes del primer tratado teológico-moral contra la esclavitud”. *La justicia social: Homenaje al Prof. Julio de la Torre*. Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales, 1993.
- . *Historia de la Teología Moral en América Latina*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1994.
- Mörner, Magnus. *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. México: SEP/Setentas, 1974.
- Mota Murillo, Rafael. “Contenido Franciscano de los libros registro del Consejo de Indias de 1551 a 1600”. *Los franciscanos en el Nuevo Mundo S. XVI*. Madrid: DEIMOS, 1988.

Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels*. Pittsburg: University of Pennsylvania Press, 1979.

---. "Spiritual Freedom-Physical Slavery: The Medieval Church and Slavery". *Ave Maria Law Review*. 3 (2005): 69-93.

Navarrete, María Cristina. "Consideraciones en torno a la esclavitud de los etíopes y la operatividad de la ley, siglos XVI y XVII". *Historia y espacio* 27 (2006): 7-41.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Olsen, Margaret M. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.

---. *Representation and Subjectivity in Sixteenth and Seventeenth Century Afro-Hispanic Caribbean Texts*. Disertación doctoral. Tulane University, 1998. PDF.

Orique, David T. *The Unheard Voice of Law in Bartolomé de Las Casas's Brevísima Relación*. Disertación doctoral. University of Oregon, 2011. PDF.

Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1996. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

Patterson, Orlando. *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1991.

Pena González, Miguel Anxo. *Francisco José de Jaca. La primera propuesta*

- abolicionista de la esclavitud*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2003.
- . "Un autor desconocido y singular en el pensamiento hispano". *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. Madrid: Centro de Investigaciones Científicas, 2002.
- Pennington, Kenneth J., "Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law". *Church History* 39.2 (1970): 149-161.
- Pérez Fernández, Isacio. "Estudio Preliminar". *Brevísima relación de la destrucción de África de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.
- Queraltó Moreno, Ramón-Jesús. *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976.
- Quintero Herencia, Juan Carlos. "No es lo mismo llamar al cimarrón, que verlo huir". *La Torre* 35(2005): 1-27.
- Quirós Vargas, Claudia. *La era de la encomienda*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003.
- Rabasa, José. *Writing Violence on the Northern Frontier*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.
- Ramírez Trejo, Arturo. "Introducción". *Retórica*. México: UNAM, 2002. xcv-xcviii
- Ramos, Julio. "La ley es otra: Literatura y constitución de la persona jurídica". *Revista de Crítica Literatura Latinoamericana* 40 (1994): 305-335.
- . *Paradojas de la letra*. Caracas: Ediciones eXcultura, 1996.

- Randall, Margaret. “¿Qué es, y cómo se escribe un testimonio?” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36 (1992): 23-47.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Vol. I-II. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943.
- Rico Verdu, José. *La retórica española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- Rodrigo Esteban, María Luz y Paula Val Naval. “Miradas desde la historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval”. *Cuerpos que hablan*. Madrid: Editorial Montesinos, 2008.
- Rodríguez-Bobb, Arturo. *Exclusión e integración del sujeto negro en Cartagena de Indias en Perspectiva histórica*. Madrid: Iberoamericana, 2002.
- Rumeu de Armas, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid, 1969.
- Sabio, Alfonso X. *Las Siete Partidas*. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2009.
- Saco, José Antonio. *Historia de la esclavitud*. Madrid: Ediciones Júcar, 1974.
- . *Historia de la raza africana en el Nuevo Mundo*. Barcelona: Imprenta de Jaime Jepús, 1879.
- Sánchez-Godoy, Rubén A. *Mercancía, gentes pacíficas y plaga: Bartolomé de Las Casas y los orígenes del pensamiento abolicionista en el atlántico ibérico*. Disertación doctoral. University of Pittsburg, 2009. PDF.
- Sandoval, Alonso. *De instauranda Aethiopum salute*. Madrid: Alonso de Paredes, 1647.

- Santiago Nino, Carlos. *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 2003.
- Santiago, Silviano. “El entrelugar del discurso latinoamericano”. *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Santiago: Editorial Andrés Bello, 1991.
- Saranyana, Josep-Ignasi y Carmen-José Alejos Grau. *Teología en América Latina*. Vol. I/1. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- Sarat, Austin y Thomas R. Kearns. “Editorial Introduction”. *The Rhetoric of Law*. Michigan: University Press, 1994.
- Sastre Varas, Lázaro. “Teoría esclavista de Tomás de Mercado”. *Los dominicos y el Nuevo Mundo*. Ed. José Barrado Barquilla. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990. 287-300.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. Trad. G.L.Ulmen. Nueva York: Telos Press, 2006.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 2000.
- Scott, Rebecca. *Degrees of freedom: Louisiana and Cuba alter slavery*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *De las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Skłodowska, Elzbieta. *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría y poética*. New York: Nueva York: Peter Lang, 1992.
- Sola, Christel. “Destas novelas que te ofrezco en ningún modo podrás hacer pepitoria: aproximación a la práctica cervantina de la colección de novelas”. *Criticón*:

Investigaciones recientes sobre la literatura en el Siglo de Oro (2006): 89-105.

Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política Indiana*. Biblioteca de autores españoles. Madrid: Lope de Vega, 1972.

Soto, Domingo de. “De la justicia y del derecho”. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. 234-292.

Strosetzki, Christopher. “De la lex divina a la lex positiva”. *Autoridad y poder en el Siglo de Oro*. Navarra: Iberoamericana/Vervuert, 2009.

Suárez Fernández, Luis y José A. Gallego. *Historia general de España y América. La crisis de la hegemonía española. Siglos XVII y XVIII*. Tomo 8. Madrid: Rialp, 1986.

Suárez Romero, Miguel Ángel. “La situación jurídica del indio durante la conquista española en América”. *Revista de la Facultad de Derecho de México* 242 (2004): 229-260

Urbano, Henrique. “Wiracocha. Utopía y milenarismo en los Andes de los siglos XVI y XVII”. *Utopía, mesianismo y milenarismo*. Comp. Ana de Zabala Beascochea. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2002.

Vila Vilar, Enriqueta. “En torno al P. Sandoval, autor de un Tratado sobre la esclavitud”. *Eglise et politique en Amérique hispanique: éléments pour un débat*. Bordeaux: Presses Universitaires, 1984.

Vitoria, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho a guerra*. Comp. Guillermo Malavassi. Madrid: Editorial Alma Mater, 1988.

---. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Madrid:

Tecnos, 1998.

White, James B. "Law as Rhetoric, Rhetoric as Law: The Arts of Cultural and Communal Life". *The University of Chicago Law Review* 52:3 (1985): 684-702.

Williams, Patrick y Laura Chrisman. "Introduction". *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York, Columbia University Press, 1994.

Zavala, Silvio A. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México: Editorial Porrúa, 1971.