

**SECCIÓN**

**AMÉRICA LATINA**



# LEYES DE BURGOS: 500 AÑOS

## LAWS OF BURGOS: 500 YEARS

*Antonio Pizarro Zelaya*

### **Palabras claves**

Derecho indiano, encomienda, aculturación, colonialismo español.

### **Keywords**

Indian law, encomienda, acculturation, spanish colonialism.

**Fecha de recepción:** 10 de octubre, 2012 - **Fecha de aceptación:** 15 de enero, 2013

### **Resumen**

Las Leyes de Burgos constituyen el primer código laboral escrito conocido de América. En ellas se desarrolla una concepción general sobre las relaciones entre conquistadores y conquistados en el Nuevo Mundo; por tanto son el primer código colonial de la Europa moderna. Además, consagran la encomienda y prescriben un amplio programa de aculturación forzada de los nativos americanos. En este artículo, con una combinación de enfoque antropológico y crítica inmanente, se analizan estos dos aspectos y se intenta hacer una valoración global de su impacto en la sociedad colonial de principios del siglo XVI.

### **Abstract**

The Laws of Burgos are the first known written labor Code of America. They develop a general conception on relations between conquerors and conquered in the New World and therefore are the first colonial code of modern Europe. They also enshrined the Encomienda and prescribe an extensive program of forced acculturation of Native Americans. In this paper, with a combination of anthropological approach and immanent critique, we analyze and discuss these two aspects and try to make an overall assessment of their impact on colonial society in the early sixteenth century.



# LEYES DE BURGOS: 500 AÑOS

Antonio Pizarro Zelaya

“que los dichos caciques e yndios *de su natural son ynclinados a ociosidad y malos vicios*”.

Preámbulo de las Leyes de Burgos. 1512.

## INTRODUCCIÓN

El 27 de diciembre de 1512, hace ahora medio milenio, Juana la Loca y su padre el regente Fernando de Aragón rubricaron unas *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios*. Siete meses más tarde, el 28 de julio de 1513, expidieron en Valladolid una “declaración e moderación de las dichas ordenanzas” (en adelante Adenda). Ambos documentos, conocidos bajo el nombre de *Leyes de Burgos*, constituyen un hito en la historia del Derecho en América Latina.

Sobre esta valoración existe un consenso bastante amplio. Juan Cruz Monje Santillana de la Universidad de Burgos (España), donde nacieron las famosas leyes, con mucho acierto las llama “primer texto normativo de carácter general sobre el tratamiento de los indios en la América recién descubierta; primer cuerpo legislativo que se dio para las Indias”<sup>1</sup>. Según Clarence H. Haring son “el primer Código General para el gobierno e instrucción de los aborígenes americanos”<sup>2</sup>. Lewis Hanke las considera “la declaración más completa que poseemos de la concepción de la corona sobre la relación *ideal* entre los indios y sus señores españoles”<sup>3</sup>. Para R. Konetzke “constituyen el primer intento de una legislación indiana general y fijan el sistema colonial español”<sup>4</sup>. Coincidiendo con esta última apreciación A. Kofman opina que fueron la base de toda la legislación colonial<sup>5</sup>. Y Hexter y Riesenbergr han catalogado como “the first European colonial code”<sup>6</sup>.

Pero más allá de esta constatación – en la que coincidimos – de que las Leyes de Burgos representan la primera regulación sistemática y coherente de las relaciones sociales en la naciente sociedad colonial y muy particularmente el primer código laboral escrito y conocido del Nuevo Mundo<sup>7</sup>, este *corpus* legal ha sido objeto de exaltadas alabanzas<sup>8</sup>. Por ejemplo, A. Kofman ve en ellas, así como en todo el Derecho indiano, una muestra de “auténtico humanismo”<sup>9</sup>. El profesor Monje Santillana las califica de “precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos”<sup>10</sup>. Hace poco se ha reafirmado en su concepto de que “lo que establecieron esas leyes *está plenamente vigente* [y] ha influido directamente en el Derecho de los países hispanoamericanos”<sup>11</sup>. De hecho, a su juicio, han sido “uno de los textos legales más influyentes en la Historia del Derecho”<sup>12</sup>.

Llama la atención que en esta valoración encomiástica coincidan autores tan disímiles como Miloslav Stingl y Enrique Dussel. Para el antropólogo checo las Leyes de Burgos venían a plasmar el triunfo doctrinal de Montesinos que había conseguido el reconocimiento del derecho a la libertad individual y a un trato humano para los indios<sup>13</sup>. Por su parte Dussel ve en las Ordenanzas el “primer triunfo en el plano de las leyes del grupo <indigenista>”<sup>14</sup>. En cualquier caso no duda, como la mayoría de quienes han estudiado aquella reforma legal, que las Leyes de Burgos se promulgaron en favor de los indios<sup>15</sup>.

En el presente artículo se toma distancia de estas últimas apreciaciones y se ensaya un enfoque diferente. El estudio de las Leyes de Burgos se realiza aquí al amparo del marco teórico de la Antropología cultural, por lo que se adopta una posición epistemológica que denomino *equidistancia cultural*. Las implicaciones directas de este postulado para la *reconstrucción* historiográfica son principalmente dos: a) superar la *asimetría* que tradicionalmente ha caracterizado el tratamiento que los historiadores han dado a las experiencias históricas de los diferentes actores sociales involucrados en los acontecimientos y procesos objeto de análisis: españoles e indios, cristianos y ‘bárbaros’ en el caso que nos ocupa y b) la consideración de la evidencia histórica se rige por la simetría *epistemológica*; es decir, es tratada en un plano de igualdad *gnoseológica*, provenga de donde provenga: vencedores o vencidos.

En síntesis, no se trata de contar la *visión de los vencidos* como hace León-Portilla o, en otro plano, Amín Maalouf, sino de arribar a una nueva forma de reconstrucción historiográfica en la que la perspectiva tradicionalmente marginada dialogue, ponga a prueba, matice, impugne y/o descarte la evidencia histórica-documental procedente del ámbito cultural hegemónico. La equidistancia cultural posibilita la emergencia de un discurso historiográfico cuya urdimbre se alimenta de la dialéctica horizontal (en el plano disciplinar) del conjunto de evidencias y discursos disponibles de todos los sujetos históricos.

## ANTECEDENTES

“...porque toda la riqueza de esas Indias son sus indios...”

Fernando el Católico, 1511.

Para encontrar los orígenes de las Leyes de Burgos debemos remontarnos a los sermones de fray Antonio de Montesinos durante el Adviento de 1511. Este acontecimiento que ha dado pasto a entusiastas interpretaciones filo-eclesiásticas, admite sin embargo, lecturas más sobrias, más profanas. La clave está en situar dicho episodio en el contexto concreto de la coyuntura económica y social que estaba viviendo la colonia y los desafíos que planteaba la permanencia de los cristianos en

el Nuevo Mundo. La explicación de esa coyuntura permite comprender por qué los acontecimientos desembocaron en la adopción de las Leyes de Burgos.

Dos asuntos sobresalen en la problemática que aqueja la colonia en ese momento: la producción de oro y la mano de obra indígena. Pero, si estos dos problemas constituían el núcleo de la sociedad colonial, las preocupaciones de la Corona, sus funcionarios y los colonos giraban alrededor del segundo de ellos porque el sistema todo descansaba sobre el trabajo indígena. Así que el problema de fondo sobre el que aparece la figura de Montesinos es la que – lo veremos a continuación – debe ser calificada como tragedia de los indios<sup>16</sup>.

La escasez de mano de obra era ya un problema en 1506<sup>17</sup>. Las soluciones que se ensayaron fueron fundamentalmente tres: a) rotación o prórroga de los repartimientos, b) introducción de esclavos africanos (mucho antes, por cierto, que Las Casas sugiriera esa solución)<sup>18</sup> y c) las correrías a las islas adyacentes y costas continentales declaradas ‘inútiles’ con el objeto de cazar y traer a trabajar a La Española los indios en masa así raptados. Para solicitar la aprobación regia de esta práctica viajaron expresamente a la Corte dos Procuradores de la isla. Tan buena traza se dieron Antón Serrano y Diego de Nicuesa para presentar su infame proyecto que “Fernando el Católico aceptó en el acto”. “Me ha parecido muy bien” –sentenció el rey el 30 de abril de 1508<sup>19</sup>.

Así que, so color de que en las ‘yslas ynutils’ había exceso de indios que, además de ociosos, se perdían los beneficios de la cristianización, de modo que de ellos “ningund provecho se espera”, el muy católico Fernando dio luz verde al asolamiento de la cuenca caribe del continente. Y aunque el rey ordenó que aquello se hiciese con el “menos escándalo [que] se pudiese hacer”, lo cierto es que se desataron auténticas cacerías humanas instigadas por el propio rey<sup>20</sup>. La caza y distribución en masa de piezas humanas ‘inútiles’ para convertirlas en útiles en las minas y empresas de La Española se volvió en un negocio tan lucrativo que en él participaban funcionarios del más alto rango como Vásquez de Ayllón<sup>21</sup>.



**Figura 1.** ‘Montería’ de indios<sup>22</sup>.  
Fuente: El autor

La ley capitalista de la oferta y la demanda actuaba ya en el caso de la mercancía humana. La competencia entre proveedores con la consiguiente sobreoferta redujo el precio de los indios a 4 pesos la unidad. En estas condiciones el recurso humano podía parecer inagotable a los más desaprensivos. Los encomenderos en particular se cuidaban muy poco del trato dispensado y menos aún de la evangelización de aquellos que, entre otras lindezas, llamaban *perros*<sup>23</sup>.

El impacto sobre la producción aurífera fue inmediato. Sólo en remesas al rey por la parte que le tocaba, hechos todos los desfalcos, la Casa de Contratación de Sevilla registró 27.500 pesos de oro en el segundo semestre de 1509, 44.400 en 1510 y 53.000 en 1511<sup>24</sup>. La relación causal entre ambos fenómenos resulta evidente<sup>25</sup>.

Ahora bien; en un contexto de muerte en masa de los indios, esos resultados de la producción aurífera necesariamente descansaban sobre la explotación infernal de la mano de obra indígena. Las cifras no pueden ser más elocuentes. “De los 400.000 que aproximadamente existían cuando Colón pisó la isla por primera vez, en 1508 solamente quedaban unos 60.000 indios”<sup>26</sup>. En el Repartimiento que Colón realizó en 1510 distribuyó 33.528 indígenas<sup>27</sup>. Y en el de Albuquerque en 1514 fueron repartidos apenas 22.344 indios de servicio<sup>28</sup>. Esto quiere decir, simple y sencillamente, que la importación masiva de esclavos o naborías indígenas de las islas inútiles no consiguió ralentizar, modificar y menos aún revertir la tendencia a la desaparición de la población aborigen<sup>29</sup>.

No es posible exculpar o eximir de responsabilidad al católico y regio viudo por el cuadro dantesco de *instrumentalización* absoluta de la humanidad de los indios<sup>30</sup>. La evidencia disponible no lo permite. Dos ejemplos sirven para probarlo: el 14 de noviembre de 1509 el rey admitía que la cacería de indios resultaba mortal para las víctimas; no obstante su reacción fue eximir a los ‘perjudicados’ colonos del pago del impuesto por la adquisición de una mercancía tan incierta<sup>31</sup>. Y en la R.C. del 21 de junio de 1511 reconocía que la utilización de los indios como animales de carga “es cosa muy ynumana” por lo que mandó a prohibir esa práctica<sup>32</sup>.

Sin embargo, en pleno auge de la fiebre del oro, el rey que mereció los elogios de Maquiavelo escribió: “Y pues que Dios Nuestro Señor da [el oro] razón es que se ponga mucha diligencia para sacar el más oro que se pudiese sacar... que Él dará mucho más”<sup>33</sup>. Con este objetivo, S.M. Católica ordenó reformar, las ‘demoras’ acortándolas (R.C. del 14-11-1509<sup>34</sup> y 06-06-1511), prorrogar automáticamente los repartimientos (RR.CC. de 12-11-1509<sup>35</sup> y 12-11-1511) y otras medidas a fin de “no perder mucho tiempo para el coger del oro”<sup>36</sup>.

Todavía el 23 de febrero de 1512, cuando la llama de la guerra entre los dominicos y las ‘fuerzas vivas’ de la isla estaba a punto de propagarse a la Península, el rey pidió a Diego Colón que transmitiera un mensaje a los colonos: “Y decidles que la principal causa que me ha movido a hacerles todas las mercedes [pasadas] es ver



que trabajan mejor por las fundiciones *y que cuanto más trabajaren en sacar oro, más me crecerá la voluntad de les hacer merced*<sup>37</sup>.

En relación con esta prioridad crematística, exhibiendo una dosis de doblez difícil de cuantificar el rey agregaba: “Y acerca desto, decidles todo lo que os pareciere que conviene que se les diga para animarlos a sacar oro”<sup>38</sup>. Basta que recordemos quién efectivamente sacaba el oro para comprender cuáles fueron las consecuencias de tan alegres exhortaciones. Y se entiende entonces perfectamente que, con toda la razón del mundo, tanto los colonos como el rey reaccionaran como lo hicieron ante las subversivas filípicas de Antonio de Montesinos.

## EL SERMÓN DE MONTESINOS

“Viendo todo eso, yo me moví, no porque fuese mejor cristiano que otro, sino por una compasión **natural.**”

Las Casas, 12-XII-1519.

Si hemos de creer la versión de Las Casas<sup>39</sup>, razonable por demás, la intervención de Montesinos en aquel domingo de Adviento del año 1511 fue la culminación de un proceso de reflexión y toma de conciencia por parte de la pequeña comunidad dominica, sobre las realidades imperantes en La Española. Lo que llama la atención es que, por lo visto, “hasta 1511 nadie reparará en estas cuestiones”<sup>40</sup>; que nadie en la sociedad dominante conformada por los invasores hubiese caído en cuenta del infierno en el que estaban viviendo los indios. O más bien sí se daban cuenta, pero se mostraron incapaces de hacer una *lectura* como la que harían los dominicos<sup>41</sup>.

La clave de esa toma de conciencia fue algo que estaba a mano de todos: la realidad. Es muy importante subrayar este detalle porque ilustra un asunto básico. A menudo, por ejemplo en la historiografía de historiadores creyentes o filo-eclésiásticos, la reacción de los dominicos se presenta como resultado de la inspiración divina o de una particular y más ‘auténtica’ interpretación dominica del cristianismo.

No obstante, según Las Casas, aquello fue resultado de “*juntar el derecho con el hecho*”; o sea, de percatarse del abismo que había entre las leyes y la realidad. Ese ejercicio asequible a una mediana inteligencia no es en modo alguno algo exclusivo de aquel momento histórico; basta con asomarse a las reflexiones éticas de cualquier época. Y aunque en la *capacidad cultural de ver* la concepción religiosa del mundo juega un papel muy importante, no parece pertinente imputar exclusivamente al cristianismo de los dominicos su sensibilidad hacia la tragedia de los indios.

En efecto, no cabe duda que los colonos, el rey y sus asesores y muy especialmente los otros religiosos eran tan cristianos como los dominicos. Los franciscanos,

sin ir más lejos, pertenecían a una tradición de opción por la pobreza. La sensibilidad de los dominicos, pues, procede no de su condición de cristianos específicamente, sino de una *menschlichen, allzu menschlichen* que diría Nietzsche reacción ante la realidad; reacción no desconectada de la ausencia de intereses materiales de los dominicos con la economía de la isla<sup>42</sup>.

Si bien no disponemos del texto original, ni el que inserta Las Casas es completo<sup>43</sup>; dando por bueno que citó en toda su extensión la parte conducente al fin que perseguía la homilía, está claro que el sermón de Montesinos estaba dirigido a criticar sin tapujos la opresión a que eran sometidos los indios por los encomenderos. Sin embargo, los interpelados entendieron que se atacaba no sólo su proceder, sino las bases mismas de su poder sobre los indios.

Dicho brevemente: para los oyentes de Montesinos el sermón cuestionaba los fundamentos jurídicos y éticos (ambas cosas estaban unidas aún por aquel entonces, particularmente en España) del dominio de los Reyes Católicos sobre el Nuevo Mundo. Más aún; haya sido esa o no la intención de los dominicos, lo cierto es que el rey Fernando y sus asesores también interpretaron aquella homilía en el sentido de que tocaba la cuestión de los ‘justos títulos’. De este modo, la intervención del fraile adquirió una significación inesperada y vino a convertirse en el disparo de salida para la ventilación *pública* de tan espinoso tema.

## REACCIÓN ANTE LA DENUNCIA

La reacción no se hizo esperar. Sin ahondar en las razones que pudiesen tener o asistir a los dominicos para haber intervenido como lo hicieron, el rey mandó con carácter perentorio, hacer callar al mensajero<sup>44</sup>. Y lo hace, en consecuencia, con un ataque *ad hominem*. Respecto al sermón que hizo el fraile dominico Anthonio Montesino – escribe el rey al Almirante Colón – “él siempre obo de predicar escandalosamente”. Las órdenes son tajantes: tratándose de ideas ‘escandalosas’ se debe extirpar de raíz la subversión. En dos párrafos el rey despliega un discurso que es preciso ‘deconstruir’ para despejar cualquier duda acerca del supuesto *indigenismo* del Católico Fernando<sup>45</sup>.

Los críticos de la encomienda no tienen ningún fundamento teológico o canónico para afirmar lo que dicen. Esa es la opinión de todos los expertos – puntualiza el rey – “e Yo así lo creo”. Cuando dimos una Carta para que los yndios sirviesen a los cristianos como agora les sirven, fue con Parecer de todos los de Nuestro Consexo e muchos otros letrados e theologos e canonistas que, a la vista de la donación de Nuestro Muy Santo Padre, en presencia y con parecer del arzobispo de Sevilla, acordaron que se debían dar e que era conforme a derecho humano e divino. Así que “por la razón que los legos puedan alcanzar [es evidente] cuán necesaria es que esa *servidumbre* de los indios esté ordenada como está”<sup>46</sup>.

Más le ha admirado – agrega el rey – el expediente al que recurrieron los dominicos: negar a los colonos la absolución si antes no ponían en libertad a los indios. Porque si algún cargo de conciencia (el rey plantea el problema en términos *éticos* y de este modo sustrae la situación denunciada de la consideración *práctica*) hay por la servidumbre que padecen los indios, no es para los que los tienen encomendados, sino para Él y quienes le aconsejaron que se ordenase lo que está ordenado.

La conclusión es obvia: cuestionar la *licitud* de las encomiendas “un yerro fue muy grande” por lo que Fernando V llega al extremo de autorizar ‘algún rigor’ con los díscolos frailes. Además, “para sosegar al pueblo” (los colonos españoles) y evitar que a los indios se les ocurra pensar que las ideas subversivas que los frailes propalan son correctas, los consejeros han discurrido un remedio eficaz. A tal efecto se ordena a D. Diego Colón que luego – inmediatamente – los meta a todos en un barco y los envíe a España, adonde su superior (al que, de paso, se instruye) para que den razón de por qué han hecho tan gran novedad tan sin fundamento y aquel, como es razón (ya se ha decidido que son culpables) los castigue muy severamente.

Con todo, el rey prevé una solución de compromiso que a los frailes debió haber parecido más gravosa que la expulsión. En la misma carta se instruye al Almirante para que, en compañía de Pasamonte entregue al Vicario de los dominicos las reconvenciones que se les envían. Con este motivo, se les ordena “por la mejor manera” hablar con los frailes para que depongan su actitud y cesen de hablar del tema y cosas semejantes en público y/o en privado. Y si deciden hablar, que sea para desdecirse, excusándose con que no estaban informados “del derecho que tenemos en esa isla”<sup>47</sup>.

Después de esta declaración, toda la polémica por los justos títulos sale sobrando. Porque los frailes, dice convencido el rey, desconocen las justificaciones que ha habido para que los indios no solamente sirvan a los colonos como lo hacen, sino incluso “*para thenerlos en más servidumbre aún*”. Esa razón es teóricamente una: permanecer en las Indias para ‘ayudar’ y ‘favorecer’ a los naturales dellas, de modo que hagan todo el fruto posible en las cosas de nuestra fe.

Y si, por ventura; esto es, en el remoto caso que los dominicos no se avinieran al “asiento” propuesto y no quisieran venirse a España y se presumiera que dejándolos allá continuaran con su **mal** propósito, se ordena a Diego Colón ejecutar “por la mejor y más honesta manera”, pero sin remisión y con mucha prisa la expulsión. Porque cada hora que permanecen en la isla “facen mucho dapño para todas las cosas della”.

Al final resultó imposible callar al mensajero, por lo que el asunto pasó a la Corte. Allí, después de escuchar a las partes “Fernando, un hombre prudente y sabio en asuntos de la fe y la ley” que gustaba fiarse de la opinión de los expertos<sup>48</sup>, trasladó a una Junta reunida en Burgos la responsabilidad de deliberar y legislar, a fin de zanjar la polémica.

## PROLEGÓMENOS

La Junta de Burgos llegó a una serie de conclusiones que permiten fijar los principios que guiaron a los consejeros en la elaboración de las Leyes. Esos principios son los siguientes <sup>49</sup>:

1. Los indios son libres y como tales deben ser tratados (Conclusión 1<sup>a</sup>).
2. Los indios deben ser instruidos en la fe católica y en ello debe ponerse toda la diligencia necesaria (Conclusión 2<sup>a</sup>).
3. A los indios se les debe dotar de casa y hacienda propia a criterio de las autoridades locales. Lógicamente se les debe dar tiempo para que labren y conserven esa hacienda “a su manera” (Conclusión 5<sup>a</sup>).
4. La convivencia – ‘comunicación’ – entre cristianos e indígenas es medio idóneo para la evangelización de los últimos. [La tesis del ‘buen ejemplo’]. (Conclusión 6<sup>a</sup>)
5. Los indios pueden ser obligados a trabajar para los cristianos ‘por razón de señorío y servicio’ que deben al rey de España a cambio de ‘mantenerlos en justicia (sic) y evangelizarlos’ (Conclusión 3<sup>a</sup>).
6. El trabajo debe ser tal que no impida la evangelización; asimismo que sea en provecho suyo y de la república (Conclusión 3<sup>a</sup>).
7. Las obligaciones laborales que se impongan a los indios deben ser tolerables (‘que las puedan sufrir’) y deben combinarse con descanso conveniente, diario y anual (Conclusión 4<sup>a</sup>).
8. A cambio de su trabajo los indios deben recibir un salario apropiado en dinero y especie (Conclusión 7<sup>a</sup>)<sup>50</sup>.

Como vemos, la Junta de Burgos no cuestiona el sistema de encomiendas imperante. Esto quiere decir que se desentiende del meollo de la denuncia que había obligado a su convocatoria. Y no sólo no lo cuestiona sino que, por el contrario, confirma su vigencia. Sin ir al fondo de la cuestión, da a entender que el de los indios era un problema de formas. Más aún, con la traducción de los anteriores postulados a un código de derecho positivo el sistema sale fortalecido.

A partir de ahora las encomiendas cuentan con un marco jurídico general que, a la vez que sustituye la legislación emitida anteriormente con criterio eminentemente casuístico, debe entenderse como continuidad y culminación de ese proceso<sup>51</sup>. Estos tres conceptos – confirmación de la encomienda, continuidad doctrinal y culminación del proceso jurídico anterior – emanados de la Junta de Burgos deben guiar el análisis no sólo del contenido, sino también de la articulación lógica y jerárquica de las *Ordenanzas* de 1512-13.

## EXÉGESIS

“Cada uno llama barbarie a aquello que no es su propia costumbre”.

Montaigne.

De las posibles clasificaciones del articulado de las Leyes de Burgos se ha optado, desde una perspectiva *etic*<sup>52</sup>, por una que combina la jerarquía de factores materiales/culturales con la importancia que el legislador quiso dar a determinados aspectos por él regulados<sup>53</sup>.

Aunque, en general, venían a ordenar la ‘convivencia’ entre vencedores y vencidos, en síntesis, las Leyes de Burgos giran alrededor de dos aspectos básicos; a saber: a) las relaciones socio-laborales (y en este sentido es que pueden ser consideradas el primer código laboral escrito conocido de América) y b) el programa de aculturación<sup>54</sup> – la *mission civilisatrice*– que el Estado imperial se impuso como una obligación moral y política respecto a los vencidos. La importancia estratégica de este segundo aspecto es difícil de sobrevalorar. Porque, en teoría, la *conquête spirituelle* de los amerindios era la materialización del cometido misional que entrañaba la *donatio Alexandrina* y en este sentido proporcionaba *justo título* a la conquista y dominio colonial del Nuevo Mundo. En torno a estos dos ejes temáticos se va a desarrollar a continuación el análisis y escrutinio crítico del polémico Código.

## REASENTAMIENTOS FORZOSOS O DESTRUCCIÓN DEL MODELO PREHISPÁNICO

El primer aspecto al que prestan atención las Leyes de Burgos es la creación de las *condiciones de posibilidad* de su proyecto social, laboral y cultural. El patrón de asentamiento y las estructuras sociales previas son incompatibles con la inquebrantable decisión cristiana de colonizar. Por eso, desde la lógica del conquistador, se impone una radical reestructuración de esas condiciones. Los dos pilares de esa reforma serán un nuevo modelo de asentamiento que dará paso a un nuevo tipo de relaciones sociales, tanto de los indios entre sí, como con la nueva élite invasora.

El tema de los reasentamientos forzosos es tratado exclusivamente en el artículo 1 y no caben interpretaciones: el Estado ha determinado la reubicación forzosa de los indios; una aspiración que se remonta a 1503 cuando se instituyó la encomienda<sup>55</sup>. El programa prevé una serie de pasos: la construcción *previa* de los nuevos asentamientos y organización de huertos en las inmediaciones; todo junto a los centros poblados por los cristianos. Dichos huertos estaban destinados a proporcionar el sustento a los pobladores indígenas. Por lo visto esta parte del programa corría a cargo de los encomenderos. Otra parte de los trabajos agrícolas corresponderían a los propios indígenas<sup>56</sup>.

En el momento de realizar el traslado los nuevos bohíos o barracones se entregarían en propiedad a los indios junto con los huertos<sup>57</sup> y aves de corral. Esta ‘hacienda’ no se podía enajenar<sup>58</sup>. Los viejos asentamientos pasarían temporalmente a disposición del encomendero para compensar los gastos en que hubiese incurrido y, supuestamente, para sustentar a los indios. Probablemente se refiera a los cultivos de los antiguos asentamientos que no debían ser destruidos hasta que las nuevas huertas estuviesen produciendo. Tras un período de transición los antiguos asentamientos indígenas deberían ser arrasados con fuego para impedir que los indios, ni siquiera en sueños, abrigaran la esperanza de volver a su antiguo modo de vida.

Es cierto que se recomienda suavidad y prudencia en la ejecución de esta orden, pero no se ve cómo pudiera ejecutarse con suavidad algo que entrañaba tanta violencia. Y en términos estrictamente prácticos, la medida resulta más complicada que lo que parece a primera vista. A esa altura del desarrollo de la colonia la composición étnica y clánica de la población indígena era muy heterogénea. La instalación de los indios en los bohíos atendiendo a un criterio cuantitativo – 50 indios por asentamiento – seguramente chocaba con las fidelidades clánicas de los indios, organización cuya fuerza social los invasores no entendían muy bien y que, incluso, puede resultar incomprensible para nosotros.

Pero al mismo tiempo las Leyes de Burgos decretaban la imposición a los indios del modelo de familia monogámica (art. 14). Resulta bastante difícil imaginar cómo podría observarse esa norma social en un modelo de vivienda propio de familias extensas que, no siempre lo serían en el sentido estricto del término. El resultado era condiciones de hacinamiento y exposición a la promiscuidad. Esto sin entrar a considerar los problemas de convivencia que un modelo tal entraña<sup>59</sup>. En consecuencia, la nota dominante de esta medida es la violencia pura y dura. Así lo entendería muy pronto un hombre tan sensible a lo que estaba sucediendo con los indios como Las Casas<sup>60</sup>.

Sobre la base de esta temprana ‘reducción a poblado’ de los indígenas, las Leyes de Burgos estipulaban una serie de medidas que conforman un auténtico régimen socio-laboral con su respectivo proyecto cultural para la población sometida. Analicemos estos dos componentes del diseño cortesano de la nueva sociedad indiana.

## RÉGIMEN LABORAL

### a. La ‘demora’

El artículo 11 [13]<sup>61</sup> regula las obligaciones laborales de los indios encomendados destinados a las minas. Cinco meses de trabajo seguidos de cuarenta días de



‘descanso’ con un control estricto y por escrito de las entradas y salidas. Durante el período de descanso los mineros sólo podrían utilizar esclavos y dedicarse, bajo la supervisión de los oficiales reales, a la fundición del metal. Este artículo debe verse en relación con la R.C. del 06-06-1511 por la que se habían reducido los plazos de la demora para aumentar la productividad del trabajo (*vid supra*). Aun así, no sabemos cuál regulación de la demora se aplicó finalmente. Las Casas, testigo presencial de estos sucesos pues todavía era un encomendero más, certifica que “cada demora duraba ocho o diez meses”<sup>62</sup>. Este elemento de la aplicación discrecional de las normas impide un análisis relevante de la demora centrado en la hermenéutica del Derecho.



**Figura 2.** En las minas de oro. Castigo de los trabajadores indios.  
Fuente: El autor

No está claro si todos sus indios eran utilizados en la minería. Parece que no era así y que algunos encomenderos los ocupaban en otras actividades lucrativas. El artículo 23 dispone con la ambigüedad acostumbrada: “mandamos que cada vno que touiere yndios en encomienda sean obligados a traer la tercia parte dellos en las minas cojiendo oro *o más de la tercia parte sy quisiere*”. Así resulta que se dejaba a discreción de los encomenderos si “echaban a las minas” todos sus indios. La ley lo que ordena es que no sea en ningún caso menos de la tercera parte.

La razón de esta disposición tiene que ver con la estructura económica de la colonia. Pese al predominio absoluto de la minería, su ‘normal’ funcionamiento dependía del suministro de otros bienes y servicios que sólo podían proporcionar otros españoles, encomenderos o no. Asimismo razones de distancia o ausencia de

minas determinaban la utilización de la mano de obra encomendada. Lógicamente debían emplearla en actividades distintas o complementarias de la minería (art. 23). El modelo de *hinterland* es congénito a la estructura económica de la colonia.

Una alternativa que se permite a esos encomenderos es concertar acuerdos y hacer ‘compañía’ con otros mineros comarcanos de los centros mineros para que se encarguen del *catering* de los indios mineros del encomendero remoto. El ‘dueño’ de los indios debe poner un capataz. Pero estos arreglos, en ningún caso deben entenderse como cesión o arrendamiento de los indios, sino estrictamente como ‘compañías’ (art. 24).

El régimen laboral de los indios ocupados en labores agrícolas y otras no recibió la atención de los legisladores. Esto se debe, por lo visto a dos razones: a) las denuncias y protestas se concentraban en el trabajo minero y b) la minería, como hemos dicho, era con mucho la actividad económica más importante de la colonia. En general, las obligaciones laborales de los indios utilizados en las actividades agropecuarias y artesanales aparecen más difusas.

## **b. Organización administrativa del descanso.**

El mismo artículo 11 dispone que al final de cada demora “todos los yndios de cada parte se vayan en vn mismo día a holgar a sus cassas los dichos quarenta dyas”. Esta orden no debe entenderse en el sentido literal. Durante ese tiempo los indios tendrían que dedicarse a “levantar los montones que tovyeren en este tiempo”. Aunque el pasaje resulta oscuro, Zavala interpretó que durante el ‘descanso’ los indios habían de *recoger* la cosecha de su pueblo<sup>63</sup>. L. Hanke pasó por alto este detalle. Según él, al cumplir su ‘demora’ de 5 meses los indios debían irse a sus casas ‘a descansar’<sup>64</sup>.

A primera vista la interpretación de Zavala parece razonable. Sin embargo, basta considerar la medida en términos prácticos para que las cosas adquieran otro sentido. Puesto que la demora minera estaba organizada en función de los intereses de la élite española, no queda claro que los períodos de ‘descanso’ coincidieran con las fases del ciclo agrícola indígena. Y aunque coincidieran, el retorno a las minas tras esos 40 días de ‘descanso’ impedía que dieran todos los cuidados necesarios a los cultivos. Éstos, aunque no son excesivos (limpiar de malas hierbas, cuidar del ataque de pájaros y otros animales, etc.), suponían una inversión significativa de tiempo. Eso sin contar que era casi imposible, por la duración de la demora, que regresaran a tiempo para la cosecha. Lo anterior significa que de esas labores tendrían que ocuparse necesariamente las mujeres y los niños; con lo cual la obligación del servicio personal, de forma indirecta, afectaría a todos los indios, no sólo a los que se consideraban tributarios. Y no olvidemos que las mujeres tenían además otras obligaciones como tejer hamacas para los que ‘andaban’ en las minas.



Por este motivo, la formulación ambigua del artículo – ‘que ¿convinieren? en este tiempo’ – resulta acertada y rentable para los encomenderos y colonos. Su traducción práctica permite aclarar un asunto que suele quedar en la sombra: la alimentación de los indios en general y la de los afectos a la obligación laboral en particular. Si bien ya se ha hecho referencia a este asunto en los comentarios al artículo 1, volveremos a ello en el apartado de contraprestaciones.

Finalmente cabe destacar que el ‘descanso’ de ningún modo era ideológico. Durante esos días debían someterse a un intenso proceso de evangelización, “más que en los otros días, pues tendrán lugar y aparejo para ello”. Este somero análisis nos permite captar que el supuesto descanso quedaba en la práctica anulado.

### c. La mujer, trabajo femenino e infantil

El trabajo femenino e infantil está regulado por el artículo 16 [18] de las Leyes originales y los artículos 1, 2 y 3 de la Adenda de 1513. Se establece una escala etaria y vital para regular las obligaciones laborales de los niños/as y jóvenes. Con ese lenguaje ambiguo propio del derecho indiano se ordena que “los niños e niñas yndios menores de quatorce años *no* sean *obligados* a servir en cossas de trabajo”. No obstante, al mismo tiempo se permite “que sean *conpelidos* a hazer y servir en cossas que los niños pueden comportar bien”.

Queda a la imaginación del lector averiguar qué resultaría para la vida de los indios niños y adolescentes tan equívoca formulación. Parece que desde los 14 y hasta que contrajeran matrimonio las obligaciones laborales de los indígenas jóvenes solteros eran las mismas que las de los adultos. Los huérfanos podrían optar por un oficio.

Las indias solteras que, lógicamente, debían permanecer bajo la autoridad de sus padres, estaban obligadas a trabajar con ellos o con terceros, mediando contrato de trabajo con los padres. Las que, por las razones que fueran, no tuviesen padres, debían ser “constreñidas” a residir juntas, recibir un intenso adoctrinamiento y obligadas a trabajar en sus haciendas o en las de otros a cambio de un jornal (art. 3º de 1513). Las indias casadas con indios encomendados debían servir con sus maridos. De lo contrario se dispone “que las tales mugeres sean *conpelidas* a trabajar en sus propias haziendas y de sus maridos o en las de los españoles” a cambio de un salario convenido (art. 1º de 1513).

En caso de embarazo, las mujeres se hacían acreedoras de un permiso o baja por maternidad a partir del cuarto mes de gestación (art. 16). Este beneficio debía prolongarse hasta que el niño cumpliera 3 años; plazo que en las *Ordenanzas de Zaragoza* de 1518 (art. 11) fue bruscamente reducido a 2 meses<sup>65</sup>. Este artículo merece una consideración detallada por las interpretaciones de que ha sido objeto y por sus consecuencias.

En primer lugar deja entrever la situación de las mujeres indígenas en los orígenes de la colonización española de América. Se constata que las mujeres realizaban trabajos pesados como la minería; una labor que no parece hayan desempeñado en la América precolombina<sup>66</sup>. En este sentido y considerando lo dicho anteriormente en relación con el trabajo agrícola y artesanal, el dominio cristiano habría acarreado un serio empeoramiento de la situación de las mujeres<sup>67</sup>.

En segundo lugar y en contra de las interpretaciones habituales, la baja no significaba liberación del trabajo, sino solamente cambio de obligaciones. En esta ocasión es Lewis Hanke quien hace una interpretación excesivamente favorable al colonialismo. Él asegura rotundamente que “las mujeres embarazadas **no** se dedicarían a ninguna clase de trabajo”<sup>68</sup>. Esta afirmación es incorrecta y contraria al texto del artículo en cuestión que dispone que durante el ‘permiso por maternidad’ las mujeres embarazadas y/o lactantes *estaban obligadas* a prestar sus servicios en casa de sus encomenderos, a los que faculta expresamente para que “se syrvan dellas en/ las cossas de por casa que son de poco trabajo (sic), asy como/ faser pan e guisar de comer e desherbar”; es decir, se destinaban al servicio doméstico de sus amos (art. 16).

Por tanto, no cabe compartir el entusiasmo del profesor Monje Santillana con la actitud sorprendentemente actual del Estado imperial con respecto a la maternidad. No es exactamente que Juana la Loca, *avant la lettre* fuese feminista, sino que la protección de las mujeres era una pieza clave de la política colonial. Sin indios sencillamente no había Indias. La mujer-reproductora debía garantizar un suministro adecuado de mano de obra a las minas y demás actividades económicas de la colonia; era una de las fuentes. Y Fernando el católico, el “gran rey” de “acciones nobilísimas y alguna extraordinaria” según Maquiavelo<sup>69</sup>, era perfectamente consciente de esa situación. La drástica reducción de la baja por maternidad en las Ordenanzas que se giraron a Rodrigo de Figueroa (1518) apenas necesita comentarios. Curiosamente los panegiristas de la actualidad y bondad regias pasan de largo frente a estas evidencias.

Una serie de artículos completaban este ordenamiento de las prestaciones laborales indígenas. Algunas medidas entrañaban ciertas limitaciones a la utilización laboral de los indios. Por ejemplo, se prohíbe utilizar a los indios mineros como animales de carga (art. 9), si bien en los desplazamientos debían cargar con sus cosas. Igualmente se prohíbe el maltrato físico y psicológico (art. 22).

#### **d. Contraprestaciones**

Mucho se ha insistido en las contraprestaciones de que se hacían acreedores los indios a cambio del régimen de servidumbre al que se veían sometidos. Incluso se ha querido ver que la intención del legislador era instaurar un régimen *cuasi* moderno de trabajo asalariado. Pero no sólo el contexto social y legal de la reforma

arruina esta interpretación; el sistema de retribuciones es ajeno a la concepción moderna de salario. La orden de dotar a cada indio de una hamaca (art. 17) es en realidad una medida social en la línea de crear las condiciones del nuevo modelo. Se trataba de acabar con la costumbre de que los trabajadores indios, cual si fuesen animales, durmieran “en el suelo como fasta aquí se ha hecho” – reconoce el Código.

Un lugar especial ocupa la **alimentación** que los encomenderos debían dar a sus encomendados durante el tiempo que los tuvieran a su servicio, porque en ella “está la/ mayor parte del buen tratamiento e avmentacion” de los indios. Esa alimentación era diferente según se trabajara en las minas o en otras actividades. Los que trabajaban en las estancias deben ser alimentados con “pan e ajos e aji avasto” los días ordinarios. Los domingos y días festivos se prevé que les den “ollas de carne guisadas mejor que los otros dyas, como está mandado en el capítulo que fabla” de la alimentación que deben recibir los indios los domingos después de asistir a misa con sus encomenderos. Y los días de ‘olla de carne’ se permite a los indios de las estancias “venir a los bohíos a comer”.

En lo relativo a ‘olla de carne’ la disposición se extendía también a los indios mineros. La dieta de éstos se componía de pan y ají y un ambiguo “todo lo que ovieren menester”. Debía suministrárseles además, una libra de carne diaria u otras cosas como pescado o sardina los días de precepto. ¿Qué significaba en términos prácticos esta dieta? Las Casas que, con mucho tino, nos exhorta a examinar estas y otras leyes “*no por reglas de cristiandad*” sino de sentido común desvela el verdadero contenido de esta disposición: la dieta diaria equivalía a ordenar «Denles paja y heno abasto». La “libreta de carne no era sino la cuarta parte de un arrelde” y respecto al pescado y sardina “nunca de los ojos lo vieron los indios”<sup>70</sup>. Que esto era así “bien sabían los susodichos españoles que se hallaron presentes al hacimiento destas leyes”<sup>71</sup>.

Esta ‘obligación’ de los encomenderos de alimentar a sus indios se ha prestado a interpretaciones benévolas. En realidad se limitaba al período de prestaciones laborales y se refería exclusivamente a los indios trabajadores. Así lo prueban las propias Leyes (*vid supra* art. 11). La alimentación de las familias de los trabajadores indígenas como la de ellos mismos cuando estuvieran ‘fuera de servicio’ o en período de ‘holganza’ corría por su propia cuenta. Además, como consecuencia de la organización de la ‘demora’, en la práctica, la alimentación de las comunidades recaía sobre la parte más vulnerable de la población: niños, jóvenes, mujeres y ancianos. En fin, la obligación de alimentar a los trabajadores indios durante la demora no era ningún gesto de magnanimidad cristiana, sino simplemente una condición de sentido común. Después de todo, los indios que cumplían con sus obligaciones laborales constituían una población cautiva<sup>72</sup>.

En cuanto al **salario** los historiadores han discrepado respecto del texto original de las Leyes. Normalmente se ha aceptado que el sueldo ascendía a un peso

de oro anual “para vestimenta”. Zavala afirma expresamente que ese sueldo era “para que tuviesen con qué comprar vestidos”. Esta interpretación constituye una seria deformación del sentido literal del artículo 18. En primer lugar, no se trataba de un sueldo a los trabajadores: el encomendero debía entregar el mencionado peso de oro “a cada uno de los yndios que touiere en repartymiento”. En segundo lugar, el encomendero no daba dinero en efectivo, sino su equivalente en “en cossas de vestyr”. En tercer lugar de ese supuesto peso de oro se debía descontar un real para “comprar de vestyr para el cacique e su mujer”. En definitiva, no estamos frente a la figura del salario, sino ante una asignación teórica cuyo cumplimiento, por cierto, entrañaba un serio atentado contra los usos en el vestir que imperaban entre los indios: un dispositivo más del programa de hispanización forzosa.

## PROGRAMA DE ACULTURACIÓN

El asunto al que más atención prestan las Leyes de Burgos es el que se ha dado en llamar *conquista espiritual* – aculturación forzosa<sup>73</sup> – de los indios. Sobre este tema versan de forma directa o parcial los artículos 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 10; 11; 14; 15 y 20. De forma indirecta otros artículos tienen relación con este asunto. Esta parte de las Ordenanzas puede ser dividida en tres grupos: a) las medidas ‘positivas’ que al legislador debieron parecer incuestionables por cuanto permitían poner en la práctica el cometido misional de la Conquista española; b) las medidas represivas de algún aspecto concreto de la cultura indígena y c) los artículos que aprueban o refuerzan ciertos elementos del universo cultural de los taínos.

### a. Medidas positivas para la evangelización-aculturación

El primer grupo de medidas permite visualizar la concepción que el legislador cortesano tiene de lo que debería ser una mínima implantación del cristianismo entre los ‘bárbaros’. Abarca desde la propia estructura material de la evangelización – los templos – hasta elementos que hoy podríamos llamar de manipulación ideológica. En teoría a los encomenderos se encargaba una función complementaria a la de la Iglesia. En realidad, dado el carácter embrionario de la institución eclesiástica y considerando que entre encomenderos e indios se daba un trato directo, los cristianos laicos estaban llamados a jugar un papel estratégico de primer orden en la conversión de los amerindios.

Los encomenderos (!) debían encargarse de tener cerca de sus haciendas unas casas que sirvieran de templos, centros del proceso de evangelización propiamente dicho (art. 2). Allí debían asistir, en compañía de sus indios, a los oficios religiosos los días de precepto. Es cierto que los clérigos debían aprovechar las ocasiones de misa para amonestar a los neófitos y enseñarles los mandamientos,

artículos de fe y otras cosas de la doctrina; pero la enseñanza de los rudimentos corría a cargo de los encomenderos.



**Figura 3.** Cristianización voluntaria. Bajo la atenta mirada de los conquistadores...  
Fuente: El autor

Para la masa indígena la evangelización no pasaba de una catequesis superficial: además de la misa, reunirse diariamente con el encomendero en las casas-templo para las oraciones vespertinas<sup>74</sup>. Esta rudimentaria catequesis se reducía a memorizar y recitar “el ave maria, el paternóster, credo y salve Regina”. Excepcionalmente, en caso de que algún indio mostrara capacidad y habilidad para aprender (nótese que se daba por sentado que en condiciones normales carecían de ellas), se les debía enseñar además “los diez mandamientos, syete pecados mortales e los artyculos de la fe” (art. 2 [4]). A estos últimos se les podía inducir a practicar el sacramento de la confesión y del matrimonio. El bautismo de los recién nacidos era obligatorio (art. 10).

No siendo desconocedora la Corona del poco entusiasmo de los cristianos encomenderos por la conversión de los indios y la negativa/resistencia de éstos a dejarse convertir, las Leyes contienen medidas que van, como si dijéramos, al encuentro de unos y otros para facilitar la evangelización de los nuevos súbditos. Por ejemplo se suaviza para los encomenderos la obligación de tener iglesia en cada estancia y permite la organización de estancias circunvecinas en el radio de una

legua para construir una sola iglesia (art. 3 [5]). O al contrario. En caso de que el desplazamiento al templo más cercano exceda la legua y resulte incómodo para los indios, se debe construir un nuevo templo, aunque ahora resulte que hay dos templos vecinos (art. 4 [6]). La verdad es que resulta difícil creer que unos cristianos tan poco inclinados al proselitismo accedieran a construir templos cada legua. Aunque si esos templos eran, en realidad, ‘casas de paja’ como dice Zavala<sup>75</sup>, la inversión era mínima y no resulta improbable que *in extremis* cumplieran la orden.

### Medidas expresamente represivas

Otras medidas, por el contrario eran negativas o directamente represivas. Por ejemplo, la oración vespertina debía realizarse – lo que es lógico – en voz alta. El encomendero estaba obligado a aprovechar esta circunstancia para cerciorarse de quién y cómo rezaba. Asimismo se le ordenaba aplicar represalias contra los indios remisos. Es muy difícil para nosotros, humanos del siglo XXI, cuando incluso los creyentes se toman con parsimonia y sin estrés, el cumplimiento de sus deberes religiosos, hacernos cargo del carácter represivo de una medida tan aparentemente banal como controlar que los indios repitieran correctamente sus oraciones vespertinas.

Felizmente en nuestra ayuda viene un hombre que en aquel momento militaba en el partido de los que ‘desollaban’ (así lo dice él mismo) a los indios. Hay que imaginarse por un momento que aquellos hombres “cansados, molidos y muertos de hambre” eran conducidos a un pajar que hacía las veces de templo y obligados a estarse un buen rato de rodillas repitiendo como papagayos unas oraciones que no entendían. Es lógico, dice Las Casas, que los indios percibieran aquello como una tortura, lo hicieran de mala gana y hasta perdieran la paciencia y la compostura. Esta casi inevitable consecuencia de la organización de la catequesis era interpretada por los españoles (los residentes en la colonia y en la Corte) como negativa o rechazo a recibir la verdadera fe lo que, a su vez desencadenaba el aparato represor<sup>76</sup>.

A este control diario se sumaba uno periódico. Porque el encomendero debía ‘tomar la lección’ a todos y cada uno de sus indios cada 15 días. Es evidente que con estas medidas se busca instaurar un estricto control sobre el proceso de internalización de la nueva religión por parte de los indios.

Derivados de la imposición del cristianismo, otros artículos ordenaban la represión de manifestaciones concretas de la cultura indígena. Entre estos, sobresalen la imposición de la monogamia y de las reglas cristianas del tabú del incesto (art. 14 [16]). En este como en otros puntos se observa que la legislación parte de una concepción negativa, difamatoria como advirtió las Casas, del aborigen americano. En punto al incesto se ordenaba: “especialmente a los caciques les declaren que las mugeres que tomaren no an de sser sus parientes”.



Esta formulación da por sentado que los indios eran incestuosos, lo que para los cristianos resultaba particularmente repugnante. Por suerte, disponemos de un testimonio procedente de un enemigo declarado de los indios que prueba que éstos tenían nociones claras del tabú del incesto. En el Sumario, describiendo las costumbres de los taínos Oviedo consignó: “tienen mujeres propias y **ninguno** de ellos toma por mujer a su hija propia, ni hermana, ni se echa con su madre; en todos los otros grados usan con ellas siendo o no siendo sus mujeres”<sup>77</sup>. Aunque obviamente la prohibición cristiana era más amplia, la diferencia cultural en este punto no era abismal.

### **Medidas que podemos considerar de ‘manipulación ideológica’**

El Estado colonial no se plantea la hispanización de los vencidos en términos represivo-violentos exclusivamente. Las Leyes de Burgos incluyen medidas que pueden ser catalogadas de *manejo ideológico*. Por ejemplo, cuando se ordena que los días de misa se ofrezca a los indios un almuerzo especial consistente en olla de carne, “por manera que aquel día coman mejor que otro ninguno de la semana” (art. 3). No es un anacronismo suponer que se busca que asocien el cumplimiento de los preceptos cristianos con una recompensa. El sentido oportunista de la medida no puede ser más evidente.

En esta línea otros artículos disponen la *instrumentalización* de los niños y jóvenes indígenas en el entendido de que eran más vulnerables al adoctrinamiento y de que su proselitismo entre sus congéneres despertaría menos susceptibilidades o suspicacias y sería más efectivo. La formación de esos futuros catequistas incluía alfabetización y adoctrinamiento propiamente dicho. Se trataba pues de lo más parecido a una *escuela*. Los responsables de este proceso educativo eran los encomenderos, los caciques y los franciscanos. En el caso de los encomenderos debían instruir a un muchacho por cada 50 indios de encomienda y a aquellos que utilizaban como pajes suyos (art. 7). Por su parte los caciques debían instruir con idéntico objetivo a los indios de servicio que se le asignaban (art. 20). A su vez, estos caciques debían entregar todos sus hijos “de hedad de treze años avaxo” a los franciscanos que los someterían a un proceso de preparación ideológica (alfabetización + evangelización) durante cuatro años (art. 15).

No es un detalle desprovisto de importancia que se encomendara la *ideologización* de la generación destinada a sustituir las élites autóctonas que procedían del período prehispánico a los franciscanos. Hemos visto aquí que los franciscanos se pusieron del lado de los encomenderos. ¿Por qué no se encomendaba la evangelización de la juventud ‘noble’ indígena a los dominicos defensores de los indios? Medidas prácticas como esta ilustran mejor que las declaraciones rimbombantes el íntimo sentido de esta pieza del Derecho indiano. Además, permiten atemperar el

entusiasmo por el triunfo de los dominicos y relativizar la supuesta receptividad de la Corona al discurso de Las Casas y sus correligionarios.

Concretamente en este caso, como se ve, el fin buscado es provocar una ruptura cultural radical entre los adultos y los jóvenes para facilitar el tránsito hacia el cristianismo y la cultura de la nueva clase dominante. En esa etapa el Estado decide marginar a los dominicos que encarnaban la defensa del indio. Muy difícil lo tienen los defensores del indigenismo monárquico.

### Medidas 'favorables' a los indios



Figura 4. Areito  
Fuente: El autor

Una correcta valoración de las Leyes de Burgos no puede obviar la consideración de algunos artículos que avalan o sancionan determinados aspectos de la cultura indígena. Particularmente significativos son los artículos 12 [14] que permite la realización de los areitos y el 20 [22] que confiere ciertas prerrogativas a los caciques. En este último caso, es evidente que se trata de una política estratégica que busca facilitar el control de la masa indígena apelando a la autoridad de que gozaban las élites autóctonas<sup>78</sup>. Más problemática se presenta la explicación del artículo 12<sup>79</sup>. Por él se ordena que no se impida a los indios realizar sus



areitos los domingos y días de fiesta, como acostumbran. Sorprendentemente, en un arrebato de generosidad, se extiende ese permiso también a los ‘días de labor’.

Según Gómara los areitos eran teatralizaciones de naturaleza similar al *Taki Onkoy* peruano y estaban impregnados de un sentido escatológico que identificaba el advenimiento de los cristianos con el cataclismo final de la cultura indígena<sup>80</sup>. (Una certidumbre que, por cierto, compartieron los redactores de los libros de Chilam Balam). Es poco creíble que el rey y sus asesores, en caso de haber conocido en 1512 el sentido profundo de los areitos, los hubiesen aprobado tan alegremente. Pudiera ser que hubiesen pesado en ese momento consideraciones pragmáticas, como parece desprenderse del propio texto del artículo<sup>81</sup>. Todavía faltaban no pocos años para que se advirtiera detrás de los bailes y fiestas indígenas la supervivencia de sus ‘diabólicas’ creencias y se emprendiera esa campaña de represión cultural que se llamó *extirpación de la idolatría*.

## VISITADORES Y CONTROL DEL CUMPLIMIENTO DE LAS LEYES DE BURGOS.

El aspecto más novedoso de las Leyes de Burgos quizá sea la creación de *mecanismos de control* para la implementación y cumplimiento de sus disposiciones. Una objeción o crítica que tradicionalmente se ha hecho al Derecho indiano es que era letra muerta. Resulta evidente – y este caso lo ilustra – que las razones de ese divorcio entre Derecho y realidad social eran diversas y complejas; entre ellas que regularmente no existían mecanismos de control y seguimiento para las medidas que se adoptaban<sup>82</sup>. En este sentido parece que la creación de la figura de los Visitadores, encargados de la puesta en práctica y seguimiento de la aplicación de las Ordenanzas de 1512-13 debía haber garantizado una implementación siquiera mínima del mencionado Código. Dado pues el papel crucial que debían desempeñar estos funcionarios, (nada menos que 6 artículos regulan sus funciones), parece justificado detenerse a considerar las características y circunstancias de tan importante cargo.

Los Visitadores son instituidos por el art. 27 [29] – dos en cada pueblo – y debían supervisar los reasentamientos forzosos, la coacción administrativa para que los indios cultivaran maíz (art. 1), llevar un estricto control demográfico de los indios encomendados (art. 21 [23]), etc. Sin embargo, su obligación más importante consistía en realizar cada seis meses, alternándose, inspecciones rutinarias o Visitas (de allí su nombre) a las encomiendas para verificar el cumplimiento de las Leyes (art. 29). A su vez, los Visitadores serían sometidos a una *Residencia* bianual para comprobar que desempeñaban adecuadamente sus cargos (art. 32).

Estas Residencias generarían información fidedigna que debía ser puesta a disposición de la Corte, para “que yo sea de todo bien ynformado” –apuntaban

Juana y su padre (art. 32). Si esta cadena de controles cruzados funcionaba, nadie “del rey abajo” podría alegar ignorancia –detalle a tener muy en cuenta– y supuestamente, estarían garantizados un óptimo cumplimiento de las Ordenanzas y un idóneo funcionamiento de la encomienda.

Abstracción hecha de las posibles cualidades personales, dos circunstancias frustraron de entrada cualesquiera posibles virtualidades de los Visitadores: su elección y el salario y congrua previstos para ellos. El criterio de elección que podría parecer muy razonable y bienintencionado – “que los tales elegidos sean de los vecinos más antyguos de los pueblos donde an de ser visitado[re]s” – aparece viciado en cuanto se atiende a quiénes eran realmente los elegibles.

Salvo excepciones, los vecinos más viejos no eran necesariamente encomenderos y pertenecían al grupo que no gozaba de las simpatías del Poder. Los reyes se habían propuesto, desde que enviaron a Bobadilla a La Española, depurar la élite de los elementos ‘no honrosos’ que se habían empoderado a raíz de la rebelión de Roldán. La Corona no consiguió colocar definitivamente en la cúspide de la sociedad colonial a los suyos sino con el repartimiento de Alburquerque, pero para 1512 el proceso estaba muy avanzado.

Lo dicho significa que los elegibles para el oficio de Visitadores necesariamente pertenecían a la camarilla que, al amparo del Poder había ido acaparando los recursos y los medios de producción. No resulta creíble que este grupúsculo, perfectamente consciente de las circunstancias de su constitución, estuviese dispuesto a dejar en manos de sus adversarios la fiscalización de su comportamiento.

Por otro lado, el modo de pagar los servicios de los Visitadores no podía ser más contrario a los requisitos de independencia, sentido de justicia y humanismo que supuestamente debían cumplir. En primer lugar debían recibir una encomienda “por el cargo e trabajo que an de tener en el vso e exercicio de los dichos oficios”. Además, a modo de congrua les deben ser “señalados algunos yndios de repartimiento”; o sea, una segunda encomienda. Y eso sin contar que ya tuviesen una; lo que seguramente ocurría en al menos gran parte de los casos. Probablemente el Estado intentaba que, colocados en esa posición, se mostraran vitalmente interesados en la buena marcha de todo lo relacionado con la encomienda. El problema es que eso equivalía a crear y/o reforzar la identificación de intereses con aquellos a los que legalmente debían supervisar.

En consecuencia, el desempeño de los Visitadores se presenta problemático. Por ejemplo, si su actuación debía haber generado un importante volumen de información, ¿dónde están los informes de las Visitas, de las Residencias? ¿Protestaron los reyes cuando no se los enviaron tal y como estaba ordenado? Ninguno de los autores consultados hace referencia a este tan importante asunto ni, en general, al cumplimiento de sus funciones por parte de los Visitadores. Este significativo silencio constituye un síntoma nada alentador de su escaso protagonismo<sup>83</sup>.

## VIGENCIA

Las Leyes de Burgos fueron redactadas y promulgadas teniendo a la vista principalmente lo ocurrido con los taínos en La Española<sup>84</sup>. Pero como la conquista se estaba extendiendo ya al resto de las Antillas Mayores, una de las 50 copias que se mandaron hacer fue enviada a Puerto Rico, otra a Jamaica donde Juan de Esquivel había introducido los mortíferos repartimientos desde el momento en que empezó el poblamiento de la isla<sup>85</sup>.

Así que, como apunta Konetzke, las Leyes de Burgos debían entrar en vigor en “todas las islas antillanas pobladas por los españoles en las que se hubiesen realizado repartimientos”<sup>86</sup>. En realidad, el designio de la Ordenanzas iba más allá, como bien captó Las Casas: “Estas leyes fueron generales para todas estas islas y tierra firme, aunque no había españoles sino en esta Española y San Juan y la de Jamaica. Pero a todas las demás, con tierra firme, parece que por ellas ya condenaban, *suponiendo que todos los vecinos naturales dellas habían de ser repartidos* y a los españoles encomendados”<sup>87</sup>.

En conquistas que se emprendieron con posterioridad a 1512 se intentó fijar las Leyes de Burgos como marco legal para las relaciones de los cristianos con los eventuales vencidos<sup>88</sup>. Por ejemplo, en las *Ordenanzas de Zaragoza* (1518) que se giraron a Rodrigo de Figueroa se insertó una versión de aquellas leyes. Deberían haberse aplicado en la conquista de la costa venezolana, pero la Capitulación que se firmó con Las Casas en 1520, al proscribir la encomienda volvió innecesarias las medidas previstas por el Código de 1512-1513.

Más tarde, las *Ordenanzas de Granada* (1526) vinieron a restablecer las de Burgos pues las ponía en vigencia, al menos para aquella ocasión. Nuevamente, el asiento celebrado con los alemanes para la conquista de Venezuela apartó la aplicación de las Leyes de Burgos. Más allá de la conquista de Tierra Firme, para el continente, oficialmente, todavía estuvieron en vigencia hasta 1523 cuando Hernán Cortés, por la vía de los hechos, impuso la expansión de la encomienda a las sociedades de la América nuclear<sup>89</sup>.

Sin embargo, constatar que al menos oficialmente las Leyes de Burgos estuvieron vigentes durante la década que va de 1513 a 1523, para nada resuelve la cuestión de si efectivamente fueron puestas en práctica y en ese caso, cuáles fueron sus efectos sobre el destino de la población indígena y el desarrollo futuro de la sociedad colonial.

## APLICACIÓN

...tan sabias y justas que simplemente más santas ser no podían...

Pedro Mártir de Anglería.

Respecto a los efectos prácticos de las Leyes de Burgos la Corona tenía su opinión particular. En el Preámbulo de la Adenda a las Leyes de 1512 que se emitió en Valladolid a 28 de julio de 1513 Doña Juana asegura que “el dicho rey mi señor e padre e yo fuymos ynformados que las dichas hordenancas avian sido muy vtiles y prouechosas e necesarias e quales convenían”. En una palabra, la viuda de Felipe el Hermoso afirmaba que las Ordenanzas de Burgos habían sido un rotundo éxito.

En consonancia con este optimismo oficial, el artículo 4 de la Adenda contenía una promesa de redención de la servidumbre de la encomienda para los más aventajados de entre los indios aculturados. Y el entusiasmo oficial por las consecuencias supuestamente positivas de la puesta en práctica de las Ordenanzas de Burgos, pese a los informes en contra, no hizo sino aumentar con los años.

Para 1518 los resultados de la política sancionada en Burgos superaban todas las expectativas. La Real Provisión que a finales de ese año giraron Doña Juana y su hijo el futuro Emperador Carlos V al licenciado Figueroa contenía un anuncio solemne. Deslumbrada Doña Juana declaraba que como consecuencia de la política de convivencia de los indios con los españoles, muchos (sic) caciques e indios habían adquirido tanta capacidad y habilidad para vivir ordenada y políticamente “como biven los otros cristianos spañoles que en aquellas partes residen”. Por esta razón se ordenaba al Juez de residencia que a esos aventajados *deculturados*, “les deis entera libertad, para que bivan por sí como dicho es, señalándoles el tributo que nos han de pagar... conforme a la Instruçión que para ello llevais”<sup>90</sup>.

Pero; ¿qué dice la historiografía y, sobre todo, la evidencia documental disponible? Empecemos por la historiografía *hispanófila*<sup>91</sup>. Lewis Hanke, más preocupado por el aspecto formal, teórico, del problema de la justicia, subraya que “las Leyes de Burgos fueron extremadamente precisas y humanas”, pero no se detiene a averiguar qué aplicación práctica pudieron haber tenido, convencido como estaba de que “fueron inaplicables”<sup>92</sup>. Por el contrario, el acucioso investigador de la vida y obra de Las Casas, Giménez Fernández, no sólo da por sentado que se aplicaron sino que afirma que “supusieron mejoras notorias”<sup>93</sup>.

Una posición intermedia y menos optimista que la de su colega español muestra el erudito mexicano Silvio Zavala. Con su acostumbrada circunspección sostiene que “la etapa de Burgos, en el terreno legal, *no fue muy favorable para los indios*; las encomiendas continuaron como antes con carácter de servicios forzosos y sólo se obtuvo la limitación de jornada, la vigilancia del pago de los salarios y mantenimientos y otras medidas de protección para el trabajador indígena”<sup>94</sup>.

En realidad parece estarse refiriendo al aspecto técnico, jurídico del problema ya que no aporta evidencia documental de que esas mejoras y medidas protectoras se hayan aplicado efectivamente.

Luis Arranz no comparte el optimismo ni siquiera de los moderados y considera “que al ser planteada la cuestión bajo instancias extremas, los intereses particulares y de Estado impusieron su criterio en las Leyes de Burgos y *en la práctica ni el indio ni los dominicos obtuvieron nada positivo*<sup>95</sup>. Raúl Meléndez sostiene que “su eficacia fue ninguna”<sup>96</sup>. Y más categórico aún Chez Checo sentencia que fueron “letra muerta”<sup>97</sup>.

Esta valoración negativa sobre la aplicación y eficacia de las Leyes de Burgos tiene asidero en la evidencia contemporánea a aquellos sucesos. En una inteligente combinación de experiencia personal y crítica inmanente Las Casas fue desmontando todo el edificio de las Leyes de Burgos para mostrar de una manera difícilmente rebatible la inconsistencia de sus supuestos, los vicios de sus disposiciones, la *impracticabilidad* de sus medidas concretas. Su sentencia es radical: “si no fueron injustas [en sí] fueron vanísimas e superfluas, más para cumplir con el mundo que para remedio alguno de los indios”; vanas como todo aquello que según el Filósofo no alcanza su fin<sup>98</sup>.

Utilizando una aproximación y metodología diferentes, Frank Moya explora las razones del no cumplimiento de las Ordenanzas. Él asegura que las autoridades de la colonia acataron las Leyes de Burgos, pero no las cumplieron y sustenta su tesis en una serie de argumentos<sup>99</sup>. Su análisis complementa la crítica lascasiana inmanente y ambas permiten arribar a una evaluación global de las virtualidades, aplicación e importancia relativa de aquel primer código colonial. Importa entonces detenerse en la consideración de esos argumentos.

En primer lugar, el acuerdo tácito entre la Corona y las autoridades locales sobre que las leyes protectoras de los indios eran, como opinaba Las Casas, una concesión a la galería. A las autoridades coloniales tenía que chocarles que el rey, por consideraciones morales, decidiera romper con una política que tan buenos beneficios había dado. Y más peregrino resultaba imaginarse a los encomenderos llevando sus indios a misa, preguntándoles el catecismo cada 15 días o averiguando si las indias estaban preñadas y de cuánto tiempo...

El rey y sus asesores, perfectamente conscientes de que ellos mismos habían organizado y legalizado el sistema, contaban con que sus subalternos entendieran que las Leyes de Burgos no eran otra cosa, sino 35 leyes más en un profuso y contradictorio Derecho indiano y que en cada caso sabrían aplicar el artículo que conviniera a los intereses de todos, Corona y colonos, sin olvidar nunca las protestas formales sobre el interés por el bienestar material y espiritual de los indios. En este entendimiento “los oficiales reales quedaron a la espera de ver lo que pasaba...”<sup>100</sup>.

Aunque esta explicación de Frank Moya pudiera parecer sesgada, y para algún lector no pase de ser una muestra de insidia lascasiana más propia de la ‘Leyenda negra’ que de una interpretación imparcial, conviene antes de juzgar, escuchar al propio rey refiriéndose a su preocupación por el bienestar de los indios. Antes de que la Junta de Burgos se reuniera, Fernando, adalid de la “filosofía favorecedora de los derechos de los indios” (Monje Santillana *dixit*), envió al Almirante una R.C. en la que, entre otras cosas le decía que comunicara a todos los vecinos que, en esto del trato a los indios no se les iban a buscar ‘achagues ningunos’ que sólo se mandó **por lo de la conciencia** para el que los tratare **muy** mal; algo que el rey no creía que sucediera: “non Creo yo que los tratasen mal”<sup>101</sup>. Verdaderamente el católico Fernando era un arquetipo para *El Príncipe* de Maquiavelo.

A esta situación vinieron a sumarse otros problemas que deben haber terminado de anular las posibilidades de aplicación de las Leyes de Burgos. El descubrimiento de los bancos de perlas en la isla Margarita tuvo un impacto negativo directo sobre la importación de mano de obra caribe. La expansión de la conquista a Cuba y Tierra Firme puso en marcha un éxodo imparable de vecinos; sobre todo aquellos que carecían de encomiendas.

Por cierto que esta coyuntura permitió a los católicos Juana y Fernando cumplir la vieja aspiración de poner la isla en manos de una poderosa camarilla conformada por la Corona y sus allegados, los oficiales reales y el grupúsculo de ricos encomenderos<sup>102</sup>. La composición de este último grupo debió pasar aún por un doble proceso de selección: la confiscación selectiva de encomiendas y el Repartimiento de Alburquerque<sup>103</sup>.

La primera selección derivaría de la aplicación de las *Ordenanzas para la repartición de los Indios de la Isla Española* (Burgos, 23 de febrero de 1512). Alegando que el exceso de indios impedía a los encomenderos cumplir con su obligación de doctrina y resultaba en perjuicio de quienes no tenían encomienda, se ordenó a Colón quitar a todos aquellos que tuvieran más de 300 indios el sobrante. Públicamente la medida se ejecutaba “para que se repartan por los vecinos e moradores de las dichas islas”. En realidad, según el rey explicó en una carta secreta al Gobernador, los indios confiscados debían ser entregados a Pasamonte para que los pusiera a trabajar en las minas de la Corona hasta que el rey decidiese “lo que se obiese de facer dellos”<sup>104</sup>.

La ejecución, ahora sí perentoria, de esta orden tenía por fuerza que crearle problemas al Gobernador. Diego Colón se convirtió en el chivo expiatorio del descontento que generó la medida y el rey aprovechó la ocasión para privarlo de su facultad para conceder encomiendas. Coincidiendo con la destitución del Almirante la vida de la colonia empezaría a discurrir por otros rumbos y las Leyes de Burgos dejarían de ser tema prioritario.

Diversas circunstancias vinieron a reducir aún más las virtualidades de las Leyes de Burgos. La población taína de La Española sujeta a encomienda siguió disminuyendo de forma irreversible. La población indígena importada por los



cazadores de indios desde las islas adyacentes para sustituir a los muertos ingresaba a La Española en calidad de naborías o de esclavos. Las leyes cubrían sólo a los primeros (art. 25)<sup>105</sup>, pero su número es incierto. Para peores, la población de naborías tendió a desaparecer desde que Sus Altezas concedieron a los vecinos de La Española “que todos los yndios que truxeren de otras islas los tengan por esclavos”<sup>106</sup>.

Aunque la información consultada no permite hacerse ilusiones acerca de la poca o mucha aplicación de las Leyes de Burgos, sería incorrecto no referirse a la evidencia tangencial sobre su cumplimiento. Según Las Casas, crítico radical de aquel Código, los nuevos asentamientos sí fueron edificados. Pero, como la formulación del artículo se prestaba a confusión, quienes terminaron construyéndolos fueron los propios indios<sup>107</sup>. También parece que, efectivamente, “después que estas leyes se promulgaron” los encomenderos “algunas veces” cumplieron con la orden de la oración vespertina, con las consecuencias que ya hemos visto. Eso sí, para cumplir con esa obligación recurrieron a los muchachos catequistas que supuestamente debían instruir los encomenderos de acuerdo con el artículo 7 de las mismas Leyes<sup>108</sup>.

De acuerdo con la *Relación del Repartimiento de 1514*, tras la llegada a La Española de Alburquerque e Ibarra y hasta la realización del Repartimiento, los indios que andaban en las minas fueron bien tratados. Suponiendo que esta información fuese verídica, la mejoría en el trato a los indios mineros se debería, no a la aplicación de las Leyes de Burgos, sino a la presencia de los repartidores del rey, en cuyas manos estaba el destino de los encomenderos.

Tal cambio de actitud no debe llamar a engaño. Porque no se trataba de una reacción de temor ante los poderosos funcionarios y menos aún de propósito de enmienda, sino de un movimiento táctico, interesado, de la élite encomendera. Esto se puede colegir por el siguiente incidente: cuando los repartidores levantaron un doble censo para conocer con certeza cuántos indios se iban a distribuir y se confrontaron ambas listas, se puso en evidencia que los encomenderos habían mentido sistemáticamente a la hora de declarar el número de indios que poseían<sup>109</sup>.

En definitiva, todo parece indicar que los efectos positivos esperados de las Leyes de Burgos fueron prácticamente nulos. Por si esto fuera poco, en la Orden secreta dada a Alburquerque para realizar el Repartimiento se habla de ‘no guardar las Ordenanzas’. Aunque el pasaje es oscuro y bien podría referirse a las promesas de un repartimiento ‘justo’ que contenían los documentos públicos relativos a esa comisión, lo cierto es que también podría incluir las Leyes de Burgos<sup>110</sup>.

Dos años más tarde Las Casas que se estrenaba en la Corte como protector de los Indios consiguió que el regente cardenal Cisneros conviniera en que para proteger efectivamente a los indígenas era preciso atenuar la servidumbre de los naturales sancionada por las Leyes de Burgos. Además se reconoció que era preciso modificar algunos de sus artículos y añadir otras salvaguardas que garantizaran un buen trato para los indios<sup>111</sup>.

Desgraciadamente para la causa de los indios Cisneros era partidario de la encomienda; lo que, de entrada, se convertía en un *handicap* para la proyectada “reforma de las Indias”. Los jerónimos cedieron a la presión de los encomenderos y el regente terminó aceptando la propuesta de aquellos que consistía en mantener las encomiendas “siempre y cuando se respetaran las Leyes de Burgos” que era la peor de las opciones<sup>112</sup>. Dicha condición, como queda probado, pertenecía al ámbito del *pensamiento desiderativo*. Al final quedó de manifiesto que las Leyes de Burgos eran impracticables porque encomienda, trabajo forzado del indio y su protección eran incompatibles; algo así como encontrar la cuadratura del círculo.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

“La legislación colonial española se distingue por su auténtico humanismo”

A. Kofman, 2007; 106.

“De acuerdo con el punto de vista crítico, la tarea de la filosofía, incluida la de filosofía social, en modo alguno puede ser la justificación de ninguna medida, instituto u orden social”

Hans Albert<sup>113</sup>.



**Figura 5.** Cristianos aperreando indios

Fuente: El autor



¿Eran las Leyes de Burgos “un texto legal para proteger al indio a partir del reconocimiento de su condición de hombre libre, titular de ‘derechos humanos’ fundamentales como la libertad y la propiedad” como piensa Monje Santillana<sup>114</sup>? ¿O simplemente se trataba, al decir de L. B. Simpson, de una “codificación de las prácticas en uso en La Española”?<sup>115</sup> ¿O eran, quizá, un acomodo o adecuación de la encomienda a las condiciones y necesidades de la colonia a esa altura de su desarrollo, según opinaba Alperóvich?<sup>116</sup>

Comprender lo que las Leyes de Burgos significaron obliga a adentrarse en la opacidad del evento que deriva de su mera *textualidad* para intentar hacer una lectura *densa*. Para empezar, la importancia histórica de aquel Código radica no tanto en su aplicación, sino en el hecho mismo de su promulgación. Porque lo decisivo es que a pesar de la experiencia,<sup>117</sup> a pesar de las apasionadas denuncias de los dominicos, la Corte sancionó y dio por buenas las encomiendas en su versión de repartimiento forzoso en el marco de la concepción del ‘buen ejemplo’. El balance global, por tanto, es que las encomiendas salían reforzadas de la crisis de 1511-1512 y el proceso de su institucionalización se volvía irreversible.

Frente a esta primera conclusión definitiva, el contenido de las Ordenanzas de Burgos (en síntesis medidas para evitar los abusos y mecanismos para su cumplimiento) resulta secundario. Si nos atenemos a una exégesis estrictamente textual; es decir, damos por bueno el discurso oficial, resulta que, además del programa de conquista ideológica de los vencidos, este Código representaría un intento por mediar en las relaciones socio-laborales de la colonia, en teoría, (al menos eso dicen todos) para proteger a los indios. Sin embargo, el resultado final era que las Leyes de Burgos venían a garantizar, no a los indios medios de vida y condiciones dignas, sino a los encomenderos (y a la Corona) mano de obra servil – léase gratuita – para las actividades económicas de la nueva sociedad.

Las Leyes de Burgos descansan sobre una concepción que no puede ser calificada de *indófila*. A primera vista esta afirmación choca con la absoluta mayoría de interpretaciones *ad usum*. Pero los supuestos de los que parte aquel Código son esencialmente anti-indigenistas. “Los dichos caciques e indios de su natural son ynclidados a ociosidad y malos vicios”. Y más adelante, en el mismo Preámbulo vuelve a insistir en “la mala ynclinacion que tienen” y en “su acostumbrada uciosidad y vicios”. Y el texto de las Leyes está salpicado de valoraciones negativas sobre los aborígenes. Quizá alguien quiera achacar esta temprana ‘mala opinión’ sobre indio al desconocimiento, pero tal objeción no es válida porque pese a todos los avances posteriores, a los indios siempre se les consideró – y se les ha considerado! – en la antesala de la condición de “hombres de razón”<sup>118</sup>.

Curiosamente el legislador no ignoraba las intenciones que animaban a los indios: “todo su fin y desseo es tener livertad para hazer de sy lo que les viene a la voluntad”<sup>119</sup>. Sin embargo, condicionado por su propia perspectiva – sus intereses

estratégicos – se muestra incapaz de comprender el comportamiento de los indios. Es más; los redactores de las Leyes no entran siquiera a considerar este aspecto clave del problema. Simplemente, en el Preámbulo de las Ordenanzas, haciéndose eco de informes obviamente interesados, empiezan por dejar sentado que los indios son refractarios a la vida civilizada y cristiana que les ‘ofrecen’ los españoles por perversión moral y antropológica.

La naturalización negativa del rechazo indígena al sometimiento exige de ulteriores indagaciones relativas a otras posibles razones de su comportamiento; razones que en aquella situación concreta era factible inferir<sup>120</sup>. Por ejemplo, los dominicos tenían – y muy pronto Las Casas también, – otra explicación, no muy favorable a los cristianos, de la reacción de los naturales. Mas en el contexto de una voluntad de comprensión mediada por los propios intereses, de una diagnosis inoportuna e inexacta desde el punto de vista *etic*, el legislador deriva unas medidas que, sintomáticamente, resultan consistentes con los fines mundanos de los colonos.

Esta radical descalificación moral *ad portas* que impide, desde una aproximación imparcial, atribuir *filia* por el indio al legislador, tiene otras consecuencias en el sentido que se acaba de apuntar. En este escenario los cristianos aparecen como magnánimos benefactores. Los realojos violentos, por ejemplo, aparecen justificados por la solícita preocupación por el indio. Cundirá el ‘buen ejemplo’ que los cristianos viejos darán a los nuevos, además de que a éstos les seguirá mucho provecho en lo ‘temporal’: por ejemplo, en caso de enfermedad. “Y así [a] todos se les escusara el trabajo de las ydas y benidas [de] sus estancias [a] los pueblos de los españoles [que están lejos] y todos seruiran con menos trabajo **y a más provecho de los españoles...**” (Preámbulo).

Por supuesto, este descarnado reconocimiento aparece adobado con las razones *emic* que esgrimen – aceptemos que de buena fe – el Estado colonial y la élite dominante antillana<sup>121</sup>. De modo que, a pesar de que el legislador no ha podido ocultar el verdadero designio de sus disposiciones – “a más provecho de los españoles” – los considerandos están expuestos bajo una luz que los hace aparecer como resultado de la preocupación por el bienestar de aquellos cuyos intereses lesionan.

Esa hábil exposición de los considerandos provoca la impresión de que el legislador está animado por lo que Silvio Zavala llama a menudo el ‘espíritu protector’ del Derecho indiano. Obviamente, el alcance de esa *intención* debe ser calibrado o evaluado – decir que le anima un espíritu protector es un juicio de valor – a partir de un análisis crítico de los supuestos, el texto y la aplicación del famoso Código...

Las anotaciones hechas a los diferentes artículos y el detallado estudio de V. Bauman sobre la evolución de la legislación relativa al estatus socio-jurídico de los indios en los inicios de la conquista dan la razón a L. B. Simpson. A condición – eso sí – de que, además de las prácticas se incluya la normativa que se había venido

elaborando desde las Instrucciones a Cristóbal Colón con ocasión del segundo viaje. Las Leyes de Burgos representan un serio intento por hacer prevalecer el principio estatal, con todo lo que ello significaba para el proceso de progresivo ajuste de la organización colonial. Como la encomienda era la institución central de la nueva sociedad la apreciación de Alperóvich es, a nuestro juicio, correcta.

Una conclusión que salta a la vista cuando se evalúa no sólo la reforma laboral, sino el conjunto de disposiciones que acotan la situación del indio es que éste venía a quedar en una condición social de *naboría* o, si se prefiere, de servidumbre que es un término que se utiliza a menudo en la documentación de la época. En este punto las Leyes de Burgos se empeñan en la conciliación *textual* de principios irreconciliables en el mundo de la realidad. El principio de que el indio era libre *de facto* quedaba reducido a una simple declaración.

Ahora bien; si eso fuera así para nosotros la constatación sólo tendría un valor relativo. Sin embargo, la declaración de que los indios eran libres, pero que, al mismo tiempo, era lícito y justo obligarlos a trabajar para los cristianos era un contrasentido, una clamorosa contradicción de acuerdo con *L'esprit de l'époque*. Joseph de Acosta que, dicho sea de paso, no tenía muy buena opinión de los indios, afirmaba tajantemente que “si se hace fuerza al hombre libre, no es libre y el que arrastra a otro a un trabajo forzado le hace no pequeña injuria *porque padecer fuerza es propio de esclavos*”<sup>122</sup>.

Así que la sola introducción de las encomiendas había venido a dejar a los indios en una condición social “propia de esclavos”. Este reconocimiento no implica un juicio de valor, sino la constatación del hecho de que la incompatibilidad entre libertad y coerción era un lugar común para la conciencia de la época; de allí deriva la validez de esta conclusión.

Por otra parte, que los conquistadores y sus ideólogos captaran o, al menos dispusieran de los medios para captar el sentido último de las Leyes de Burgos sólo satisface uno de los requisitos que posibilitan una lectura desde la equidistancia cultural. Hace falta averiguar qué pensaban los indios. Porque desde el punto de vista de sus intereses, el balance no podía ser más negativo. En síntesis, las Leyes de Burgos entrañaban una radical y violenta transformación social y cultural para ellos. Parece razonable suponer que a poco que se enteraran de lo que se les venía encima (y se enteraron), difícilmente verían las ‘bondades’ de las que sus amos estaban convencidos.

Es cierto que esa opinión no consta de forma expresa o por escrito; sin embargo ese ‘silencio’ no puede ser interpretado como ignorancia o indiferencia de los indios respecto a los proyectos del rey, sus consejeros, funcionarios y súbditos. En esta fase del desarrollo de la sociedad colonial la actitud y la reacción indígenas deben inferirse casi exclusivamente de su *praxis*<sup>123</sup>. Por su inmediatez sobresalen las huidas en masa y las rebeliones<sup>124</sup>. Es evidente que el episodio del cacique

Hatuey, aún si se acepta que está rodeado de leyenda, constituye una inequívoca manifestación de rechazo al *Der Wille zur Macht und Herrschaft* (Nietzsche) de los conquistadores cristianos<sup>125</sup>.

Pero las huidas y la resistencia armada – sobra decirlo – son sólo las más espectaculares formas de lucha; en modo alguno las únicas. El suicidio, los abortos inducidos, la abstinencia sexual premeditada, etc., ampliamente documentados, forman parte de la panoplia de métodos de lucha que refuerzan la idea de que los indios no compartían el entusiasmo de los conquistadores e historiadores afines por el programa de aculturación forzosa<sup>126</sup>.

En consecuencia, un historiador imparcial debe poner en cuarentena, si no rechazar, las lecturas tradicionales de las Leyes de Burgos; particularmente aquellas que las interpretan como manifestaciones de auténtico humanismo o inspiradas por el espíritu de protección del indio. Este juicio de valor se sustenta en una lectura estrechamente textual del Código o en una lectura de intenciones. Pero no es posible, desde la equidistancia cultural, considerar medidas *protectoras* del indio todas aquellas que, de un modo u otro menoscababan, lesionaban o reprimían, no sólo la forma de concebir el mundo – las ideas – sino el propio *modus vivendi* de los indios.

Aun así, cabe considerar esa última objeción relativa a las *intenciones* del legislador. ¿Y si las medidas protectoras se redactaron de buena fe? En ese caso es posible que un lector inquisitivo objete que el Estado o los conquistadores no pueden ser acusados porque fallasen las medidas protectoras y el proyecto fracasase. Pero aunque se aceptase ese supuesto; incluso si se argumentase que más o menos ese es el destino de toda empresa humana, lo decisivo en este caso es que el designio mismo que informaba las Leyes de Burgos era el *avasallamiento total*. Por esta razón, cualquier traducción práctica de los postulados de las Leyes era lesiva y cualquier fracaso del proyecto significaba una victoria, momentánea y pírrica ciertamente, para los indios que, de ese modo, podían seguir aferrándose a su cultura. El hecho de que ese destino fuese ineluctable no resta méritos a la resistencia indígena ante la voluntad de domino cristiano; si acaso le añade dramatismo.

En relación con esto es posible una última y demoledora conclusión. Con las Leyes de Burgos nos encontramos ante una situación típicamente aporética: tanto su aplicación como su no aplicación resultaban catastróficas para los pueblos conquistados. En la práctica, sin embargo, lo decisivo era que las Leyes de Burgos confirmaban la legalidad de la encomienda “y aquesto supuesto, ninguna ley, ninguna moderación, ningún remedio bastaba ni se podía poner para que [los indios] no muriesen”<sup>127</sup>. En una palabra: dada la presencia de los cristianos en las Antillas, los indios estaban condenados a la desaparición cultural y física.

Dicho brevemente: la destrucción de la sociedad vernácula no dependía exclusivamente del programa premeditado de transformación social forzosa que

entrañaba aquel Código. El propio funcionamiento de la sociedad colonial, sin que necesariamente se adecuara a los planes y a la concepción de los vencedores ‘dynamitaba’ las estructuras socio-culturales prehispánicas. El *complejo de la conquista* con su manifestación más trágica, la desaparición en masa de la población vencida, condujo al colapso definitivo de las sociedades antillanas autóctonas. Como acertadamente apunta Konetzke, antes que cualquier eficaz legislación laboral o de protección de los indios hubiese podido ser puesta en práctica “el problema de los aborígenes antillanos encontró una pavorosa solución”<sup>128</sup>: su extinción.

## CITAS Y NOTAS

- 1 Las Leyes de Burgos, 2 las leyes de burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos... p. 3 y 5. Las leyes de burgos, 2 [htt://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1...](http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1...) Consultado: sábado, 31 de marzo de 2012.
- 2 Citado por Monje Santillana, J. *Op. cit.*; p. 5.
- 3 Hanke, L. 1949; 35. Más adelante las llama “el primer código amplio y detallado para la administración de las Indias” (p. 54).
- 4 Konetzke, R. 1972; 163.
- 5 Кофман, А. 2007; 104.
- 6 Hexter, J. H. y Riesenbergr, P. N. 1980; 215.
- 7 Miloslav Stingl (1984; 390) afirma: “Las Leyes de Burgos representan la primera disposición legislativa de toda la historia de América relativa a los indios”. Dicho así, obviamente, es inexacto.
- 8 Una contextualización desmesurada nos ofrece Arcila Farías (1957; 2) para quien las Leyes de Burgos vendrían a ser un pieza de la “famosa controversia” indiana que, a su vez, se insertaría “como uno de los episodios de la gran lucha política librada por los Papas renacentistas contra el naciente poder absoluto de los reyes”. Esta apreciación está claramente desenfocada como se espera haya sido demostrado en este artículo.
- 9 Кофман, А. 2007; 106.
- 10 [http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1/Monje\\_Santillana.pdf](http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1/Monje_Santillana.pdf) Consultado: sábado, 31 de marzo de 2012.
- 11 <http://www.diariodeburgos.es/noticia.cfm/Local/20090313/leyes/burgos/1512/daban/mujer/> Diario de Burgos.es martes, 17 de Abril de 2012. Consultado: martes, 17 de Abril de 2012. Afirma además: “Puede decirse que la vigente Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 tiene su precedente y su inicio en las Leyes de Burgos”.
- 12 Monje Santillana, J. *Op. cit.*; p. 5.

- 13 Stingl, M. 1984; 390.
- 14 Dussel, E. 1979; 36.
- 15 Dussel, E. 1983; 306. Los autores de la entrada *Leyes de Burgos* de Wikipedia no dudan de que las Ordenanzas estaban animadas por “un sentido altamente protector y humanitario”. En: [http://es.wikipedia.org/wiki/Leyes\\_de\\_Burgos](http://es.wikipedia.org/wiki/Leyes_de_Burgos) (Consulta: sábado, 26 de mayo de 2012).
- 16 Arranz Márquez, L. 1982; 147 califica de tragedia la situación de los indios.
- 17 Moya Pons, F. 1987; 47. Байман, В. Ю. 2005; 173 y 176). Cfr. Schäfer E. (1947) Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria. T. II. La labor del Consejo de Indias en la administración social. Sevilla, pp. 250–251. Arranz Márquez (1982; 94) considera que el equilibrio entre las demandas laborales castellanas y la disponibilidad de mano de obra taína “empezó a quebrarse ya en 1507”.
- 18 Mira, E. 1997; 48, 51 y 52.
- 19 Moya Pons, F. 1987; 50. Que esta no era, en absoluto una medida aislada se prueba por el hecho de que en 1511 el rey no sólo confirmó la ‘merced’ de 1508, sino que la amplió renunciando al quinto y a cualesquiera otros impuestos a que tuviera derecho la Corona en atención a que los cazadores de esclavos sufrían grandes pérdidas en el ejercicio de su negocio (Байман, В. Ю. 2005; 177).
- 20 Moya Pons, F. 1987; 50. La prueba de esta afirmación en: R.C. a Diego Colón. Valladolid, 12 de noviembre de 1509 (Arranz Márquez, L. 1982; *Apéndice documental*, Documento XXXI; pp. 226 y ss).
- 21 El discurso de los conquistadores está impregnado de *intencionalidad ideológica*; es decir, trata en realidad de un discurso tendencioso. Esto lo demuestran muy bien todos los razonamientos de los españoles a cuenta de las ‘islas inútiles’. Mientras los trabajadores indios eran necesarios en La Española, las islas adyacentes fueron declaradas oficialmente ‘ynutiles’. Cuando, por poner un ejemplo, se descubrieron los bancos de perlas en la isla Margarita, los lucayos que eran buenos buceadores dejaron de ser inútiles. Es imposible no ver aquí que todas estas valoraciones están determinadas por el interés particular de los conquistadores y no reflejan ninguna cualidad intrínseca de las personas u objetos así valorados. ¿Cómo puede existir una descripción desde la neutralidad axiológica de algo que estaba impregnado de intencionalidad, si la traducción práctica de esa intencionalidad discursiva afectaba real y directamente el destino y la vida de miles y hasta millones de seres humanos? La imparcialidad o neutralidad axiológica no puede significar abstenerse de poner en evidencia esta trama de intereses de los sujetos históricos; la élite conquistadora en este caso. Cfr., también Mira, E. 1997; 76-77.
- 22 Las ilustraciones proceden de los famosos grabados de Johann Theodorus de Bry (1528-1598).
- 23 Las Casas (1996; 89) da el siguiente testimonio: “Decir asimesmo los azotes, palos, bofetadas, puñadas, maldiciones y otros mil géneros de tormentos que en los trabajos des daban

- [los españoles a los indios], en verdad que en mucho tiempo ni papel no se pudiese decir y que fuese para espantar los hombres”. Este testimonio no puede ser tachado de ‘enormismo’ lascasiano; las propias Leyes de Burgos confirman su veracidad y prohíben expresamente bajo penas estas prácticas. Además, la denuncia lascasiana es muy posterior al reconocimiento oficial del fenómeno.
- 24 Arranz Márquez, L. 1983; 146n424.
- 25 Cfr. Mira, E. 1997; 67.
- 26 Moya Pons, F. 1987; 47. Esteban Mira (1997; 34) discrepa radicalmente de la cifra inicial y se adhiere a los cálculos de Rosenblat de 100.000 indios para 1492.
- 27 Arranz Márquez, L. 1983; 143.
- 28 Zavala, S. 1973; 228. Cfr.: los cálculos de Moya Pons, F. 1987; 182.
- 29 Cfr. Mira, E. 1997; 37.
- 30 Es un tópico muy socorrido en la historiografía presentar las cosas de forma maniquea: el rey ordenaba leyes justas, pero la distancia, los malos funcionarios y peores vecinos arruinaban la regia intención. En este artículo se aportan datos (se espera que sólidos) de que la relación era más compleja. En cualquier caso el rey llegó a afirmar categóricamente: “las cosas desas partes las entiendo yo como las de Castilla”. ‘Y así era de verdad’ –confirma Luis Arranz (1982; 111). De modo que no le falta razón a Andrei Kofman cuando asegura (2007; 103): “es preciso reconocer que los monarcas españoles no andaban muy errados en lo relativo al estado real de las cosas en las colonias”.
- 31 CDIU (1890) Segunda serie, T. 5. RAH. Madrid, p. 177.
- 32 [http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1511\\_292/Real\\_Cédula\\_al\\_almirantegobernador\\_prohibiendo\\_se\\_493.shtml](http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1511_292/Real_Cédula_al_almirantegobernador_prohibiendo_se_493.shtml) Consulta: viernes, 27 de julio de 2012.
- 33 Carta al Almirante Diego Colón. 22 de enero de 1510. En: Arranz Márquez, L. 1982; 141 y Apéndice documental, nº 36.
- 34 [http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1509\\_294/Real\\_Cédula\\_al\\_Almirante\\_Diego\\_Colón\\_encargándole\\_500.shtml](http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1509_294/Real_Cédula_al_Almirante_Diego_Colón_encargándole_500.shtml) Consulta: viernes, 27 de julio de 2012. En este caso la demora se reduce a 4 meses.
- 35 La R.C. de 12 de noviembre de 1509 en Arranz Márquez, L. 1982; 226 y ss.
- 36 Arranz Márquez, L. 1982; 142.
- 37 R.C. al Almirante y oficiales de La Española. Burgos, 23 de febrero de 1512. En: Arranz Márquez, L. 1982; 383.
- 38 Arranz Márquez, L. 1982; 146.
- 39 Las Casas, B. *Historia de las Indias* – en adelante HI –; Lib. III, Cap. III.
- 40 Arranz Márquez, L. 1983; 141n405.



- 41 En realidad, no es del todo exacto que **nadie**, absolutamente nadie hubiese caído en cuenta de lo que estaba ocurriendo. Escrúpulos de conciencia se habían manifestado ya en relación con las razias y tráfico de indios de las ‘islas inútiles’. Moya Pons postula con mucho acierto que es posible que los críticos protestaran porque no estaban en el negocio de la importación de indios (Moya Pons, 1987; 51). Pero lo importante es que, habiendo llegado a la Corte las noticias de estas inquietudes de conciencia el piadoso Fernando, con todo el peso de su regia autoridad y previa consulta de expertos, haya decretado “que la importación de indios podía realizarse *sin ningún cargo de conciencia* y que, por lo tanto, *no había necesidad de seguir discutiendo más el asunto «en cuanto toca a la conciencia»* (Moya Pons, 1987; 52).
- 42 Cfr. Moya Pons, F. 1987; 80.
- 43 Las Casas, B. HI, Lib. III; cap. 4.
- 44 No se puede decir que el viudo regente ignorara lo que el dominico había denunciado en su sermón. Justo seis meses antes que Montesinos, el católico rey había reconocido que los indios “no tienen más de cristianos, syno el nombre” (R.C. al Almirante D. Diego Colón. 21 de junio de 1511). Por lo visto el rey daba por un hecho irremediable la incuria de los encomenderos en el cumplimiento de su deber de doctrina y lo que le preocupaba era que no se repitiera en Jamaica, que ahora se empezaba a poblar, la experiencia de La Española. Agua pasada no mueve molino – venía a decir el rey (cfr. R.C. a D. Diego Colón; 6 de junio de 1511). Esta regia desidia echa por tierra el monarquismo exaltado de Monje Santillana y Caro Molina de la siguiente nota.
- 45 Monje Santillana (*op. cit.*; 19) afirma: “en la voluntad real, primero de Isabel y después de Fernando, estaba la idea de favorecer y reconocer los derechos del indio”. La distorsión histórica más escandalosa que conozco de este episodio pertenece a Fernando Caro Molina que ha llegado a afirmar cosas tan peregrinas como “que los primeros en abogar por la justicia en favor de los naturales fueron los reyes” y que son falsas todas esas historias (empezando por Las Casas), de que Montesinos impresionó a Fernando V con el relato de las atrocidades que se cometían con los indios. Que el rey lo que hizo fue aprovechar la oportunidad que la denuncia del dominico le daba para hacer algo que ya tenía como si dijéramos, *in pectore*. Textualmente afirma (1954; 463 y 464): “el pensamiento que originó esta junta [de Burgos] había pasado por el espíritu de los reyes *antes* que por el de Montesinos”. En este artículo se aportan evidencias que prueban que esa presentación de los hechos es una burda y excesivamente sesgada interpretación.
- 46 Moya Pons, F. 1987; 81.
- 47 El texto de la R.C. al Almirante Colón de Burgos a 20 de marzo de 1512 en Moya Pons, 1987; 81-82.
- 48 Кофман, А. 2007; 104.
- 49 Zavala, S. 1973; 22. Un resumen un poco diferente en Monje Santillana, *op. cit.*; 19-20.
- 50 Feliú y Monge (1941; 19) reducen a 7 las ‘proposiciones’ de la Junta. El desglose que se ofrece aquí se atiende y destaca las ideas matrices de la exposición de la Junta.
- 51 Frank Moya es más rotundo y afirma categórico (1987; 86): “Poco nuevo fue añadido por la Junta a las anteriores regulaciones contenidas en las cédulas de años atrás, como no fuera ordenar esas regulaciones conforme a un patrón legal definido ya por la Corona en esas mismas cédulas”. Cfr. Mira, E. 1997; 113-114.



- 52 Según Marvin Harris (2007; 16-17) *etics* son las descripciones e interpretaciones del observador, por contraste con las del grupo social estudiado. En relación con la pertinencia gnoseológica de los enunciados *etic*, Harris apunta: “Las proposiciones *etics* no pueden refutarse si no se ajustan a la percepción del participante de lo que es significativo, real, representativo o apropiado. Sólo pueden rebatirse si se comprueba la falsedad de las pruebas empíricas aducidas por los observadores para respaldar dichas proposiciones”. Dicho brevemente: la validez de los enunciados *etic* descansa sobre la crítica inmanente de los comportamientos y discursos de la cultura bajo estudio.
- 53 Es opinión general que las Leyes de Burgos constan de 35 artículos. Las Casas dice treinta y tantos. Aunque este es un asunto secundario desde el punto de vista formal, no deja de tener importancia en lo sustantivo. Por ejemplo, dependiendo del criterio que se adopte, la articulación del Código permite visualizar mejor la importancia relativa, desde el punto de vista del legislador, de las normas que lo componen. Si adoptamos el criterio técnico de que ‘Yten o Ytem’ y ‘Otroso’ normalmente en el Derecho indiano indican una nueva entrada o artículo o capítulo como a veces se les llama, y lo combinamos con ilación lógica del texto, parece claro que las Leyes de Burgos se componen 33 artículos. A estos deben añadirse los 4 artículos de la Adenda.
- 54 En la literatura antropológica existen diferentes definiciones de aculturación. A menudo tiene una connotación *cuasi* neutra de transmisión de cultura entre varios agentes. Cfr. [www.psicopedagogia.com/.../aculturacion](http://www.psicopedagogia.com/.../aculturacion) ó [www.iidh.ed.cr/.../aculturacion.htm](http://www.iidh.ed.cr/.../aculturacion.htm) Por eso I. Griguliévich rechaza el concepto de aculturación para referirse al proceso de *conquista espiritual* de los aborígenes americanos por parte de los conquistadores cristianos. La aculturación supone una transmisión cultural abrumadoramente unidireccional que ocurre en un contexto de dominio social; es decir, está pautada por una severa asimetría estructural entre los agentes involucrados en el proceso. En este sentido la aculturación es un fenómeno de violencia colectiva sistemática, formal e informal, que la clase que detenta el poder (un conquistador) ejerce sobre la(s) clase(s) subalterna(s): un pueblo conquistado.
- 55 Cfr. Mörner, M. (1974) Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial. Secretaría de Educación Pública. México, pp. 9-10.
- 56 Las Casas (HI; Lib. III; Cap. XV) que, como sabemos, era testigo de primer orden en estos acontecimientos opina que la formulación del artículo es confusa; “puesto que della se puede colegir, a cuya costa se habían de hacer, que según razón y justicia debiera ser a costa dellos” [los encomenderos –AP]. “Pero no fue así, sino que las hicieron con sus sudores los malaventurados [indios]; y así, esta ley fue con oscuridad”.
- 57 Richard Konetzke interpretó incorrectamente este artículo. Según él (1972; 164), el encomendero “debía entregar a *cada indio* una parcela etc.”. El texto es claro sobre que se trataba de entidades colectivas; es decir, que se entregaba una parcela a cada poblado.
- 58 El hecho de que las parcelas dadas a los indios de forma colectiva como anexos a los nuevos asentamientos no se pudieran enajenar; o lo que es lo mismo: que si la encomienda o la propiedad cambiaban de dueño lo hacían igualmente los indios y sus parcelas, *de facto* convertía a los indios en siervos de la gleba. Esto equivalía a introducir en América un elemento típicamente feudal.
- 59 El *trauma cultural* que esta medida entrañaba lo comprendió perfectamente Las Casas. A partir de información siniestra – reflexiona el sevillano – el Preámbulo desarrolla una premisa falsa

de la que deriva una medida tiránica: sacarlos “de su naturaleza y pueblos donde habían nacido y criándose con todos sus linajes, *desde quizá millares de años atrás*, – молодец Лас Касас! – y se trujesen cerca de los pueblos de los españoles, donde un día ni hora resollasen, antes con esta mudanza los acabaron (HI; Lib. III; cap. XIII). “Nótese aquí que menos se pudiera ordenar ni proveer si fueran los hombres ovejas o vacas: para tantas reses, tantos corrales y tanto pasto, sacándolas de unas dehesas para otras; y así los desparcían en muchas partes, deshaciéndoles los pueblos y vecindad *en que ellos vivían en su policía ordenada y natural*, y sin hacer mención y cuenta que el hijo fuese con su padre o la hija con su madre, ni la mujer con su marido; finalmente, ni más ni menos sino como si fueran animales” (HI; Lib. III; cap. XV).

- 60 Las Casas, B. HI; Lib. III; Caps. XIII y XV.
- 61 Entre paréntesis cuadrados aparece la numeración tradicional del articulado de las Leyes de Burgos.
- 62 Las Casas, B. HI; Lib. III, Cap. V. Parece que le promedio era 8 meses (cfr. Mira, E. 1997; 84).
- 63 Zavala, S. 1973; 22.
- 64 Hanke, L. 1949; 36.
- 65 Arcila Farías, E. 1957; 90.
- 66 En la carta que Colón escribió a Luis de Santángel anunciándole el Descubrimiento (<http://www.cervantesvirtual.com/historia/colon/doc08.shtml>), entre otras cosas le comenta: “las mujeres *me parece* que trabajan más que los hombres” pero la minería no ocupaba en la economía prehispánica el lugar que más tarde le dieron los conquistadores.
- 67 Las Casas (1996; 88) aporta una confirmación posterior de esta situación: “Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable y a las mujeres ponían en las estancias que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios, etc.”.
- 68 Hanke, L. 1949; 37. Chez Checo (2003; 165) interpretó que este artículo disponía “que las mujeres embarazadas realizaran faenas ‘*como de niño*’ aunque tal afirmación no existe en el texto de las Leyes de Burgos.
- 69 Monje Santillana, J. *Op. cit.*; p. 4.
- 70 En la *Brevísima* (1996; 88) escribe Las Casas: “No daban a los unos y a las otras [los/as indios/as] de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia”.
- 71 Las Casas, B. HI, Lib. III; cap. XV. Esteban Mira (1997; 68-69) escribe: “la alimentación de los indígenas desde la llegada de los españoles se basó exclusivamente en el cazabe, sin que se completara con una dieta proteínica que [aquellos] se procuraban en la época prehispánica a través de la caza y la pesca”.
- 72 Cfr. Mira, E. 1997; 37 y 69.
- 73 Obviamente “aculturación forzosa” es un pleonismo que quiere subrayar la naturaleza intrínsecamente violenta y asimétrica del proceso de hispanización que se propusieron los

cristianos en el Nuevo Mundo. Ese carácter violento de la aculturación es independiente de las voluntades, intenciones, subjetividades de sus promotores; así como de los métodos que se pusieran en práctica para alcanzar el deseado objetivo. Que la conquista espiritual era sinónimo de violencia sistemática es un postulado incontrovertible en cuanto en la evaluación de la cosas se introduce *en igualdad de condiciones epistemológicas* la perspectiva de los vencidos. Aunque el rechazo radical de los indios a ser conquistados culturalmente adoptó casi exclusivamente formas *práxicas*, no por eso su valor o significado gnoseológico para la reconstrucción de aquel proceso histórico es menor que el de las crónicas, cartas, cédulas reales y toda la documentación de que disponemos para reconstruir la visión de los vencedores. La equiparación de los testimonios – discursos – en el trabajo de reconstrucción historiográfica es uno de los pilares de la *equidistancia cultural*.

- 74 Es opinión común que estas sesiones de oración en las capillas debían efectuarse por la mañana y por la tarde. Así se lee en Moya Pons (1987; 87-3); Konetzke, R. (1972; 164); Zavala, S. (1973; 23) y otros. Sin embargo el texto es claro que el llamado a la oración en el templo era “en anochesiendo”. La oración de la mañana era en el lugar de trabajo antes de iniciar labores.
- 75 Zavala, S. 1972; 23.
- 76 Las Casas, B. HI, Lib. III; cap. XIV.
- 77 Fernández de Oviedo, G. 1992; 88.
- 78 Cfr. Mira, E. 1997; 84-85.
- 79 Este artículo es muy interesante porque introduce un elemento que al parecer escapó a las autorizadas cabezas de la Corte. En las Instrucciones que se habían girado a Diego Colón el 3 de mayo de 1509 se le había ordenado expresamente: “Item habéis de dar orden *que los indios no hagan las fiestas ni ceremonias que solían hacer... si por ventura las hacen*, sino que tengan en su vivir la forma que las otras gentes de nuestros Reinos...”. Ahora – dicen los consejeros – han sido informados que quitar o impedir a los indios sus areitos se les haría muy mal. Por eso, expresamente en este artículo se ordena y manda “que **no** se les ponga nyngun ynpedimento en el faser de los dichos areitos”. Como se ve, este artículo favorece un elemento central de la cultura del pueblo vencido contra la que, por otra parte, las Leyes de Burgos despliegan una intensa política de extirpación. La medida resulta paradójica y choca que los celosos cristianos redactores de las Leyes hayan dejado pasar un elemento cultural tan ‘peligroso’. Se podría presumir que se trata de error de transcripción. Esta tesis parece estar avalada por el autorizado testimonio de Las Casas, quien tuvo acceso a una de las copias. Según el dominico (*Historia de las Indias*; Lib. III, Cap. XVI) los “areitos, que son los bailes que los indios tenían, por una de las leyes, **se prohíben**”. Silvio Zavala (1973; 24) que tomó la información de Las Casas, afirma: “las leyes [de Burgos] **prohibieron** también los areitos o bailes de los indios”; es decir, afirma exactamente lo contrario de lo que se lee en el texto de las Leyes que tenemos a la vista. Moya Pons (1987; 88n14) afirma que según el artículo 14, debía “permitirse a los indios que hagan sus areitos”. La fuente del historiador dominicano es Muro Orejón, cuya transcripción es considerada por Giménez Fernández como “la versión más exacta” de aquel Código.
- 80 Según López de Gómara (T. I; cap. XXXIII) areito era un cantar compuesto en memoria de un espantoso oráculo que los dioses profetizaron a los caciques y *bohitis* taínos sobre

la venida de los cristianos, la conquista y destrucción de su cultura y libertad. El areito lo cantaban en fiestas tristes y llorosas. López de Gómara también afirma que los cristianos vedaron todos los ritos y ceremonias que hallaron en La Española.

- 81 Por cierto que en este punto también hay discrepancia entre los lectores de las Leyes de Burgos. Moya Pons (1987; 88n14) leyó que ese permiso se limitaba a “los domingos y días de fiesta”. La copia que tenemos a mano extendió ese permiso “ansymismo [a] los dyas de labor”, siempre y cuando no faltaran a sus obligaciones (textualmente: “no dexando de faser por ello lo acostumbrado”). Este condicional avala la intención pragmática de la concesión.
- 82 Para Juan Friede (1976; 64, 143) el Derecho indiano era impotente porque partía de una premisa falsa: “la ficción de que una ley abstracta puede conducir al cambio de una estructura social firmemente establecida por las circunstancias que la [han] creado”.
- 83 Mira, E. 1997: “El Visitador no supuso, en realidad, ningún alivio para el indio” (128). “Esta institución del Visitador quedó sumida en la ineficacia durante largos años” (114-115). Los jerónimos habrían resucitado con éxito la figura de los Visitadores (138-139).
- 84 Stingl, M. 1984; 390.
- 85 Las Casas, B. HI; Lib. II, Cap. LII.
- 86 Konetzke, R. 1972; 165.
- 87 Las Casas, B. HI; Lib. III; Cap. XIII.
- 88 En Cuba Diego Velázquez sistemáticamente las ignoró. Cfr. Mira, E. 1997; 162.
- 89 Feliú, G. y Monge, C. 1941; 20).
- 90 García-Gallo, A. 1975; 788-789.
- 91 El adjetivo es inexacto pero se recurre a él para no proponer un neologismo. El sentido con el que es utilizado aquí es menos *combativo* que en la controversia ideológica entre defensores y detractores del colonialismo español. No se refiere a la *filia* que pueda sentir alguien por el pueblo español o incluso a la hispanofilia de algunos o muchos historiógrafos que cantan loas al imperialismo español. En éstos es evidente que la *intencionalidad* de clase que en el panegírico del colonialismo español toma cuerpo, no es sino la manifestación de un posicionamiento *vital* de apología del *statu quo* en cada momento u época histórica. Por historiografía hispanófila se entiende en este caso concreto aquella investigación histórica que intenta resaltar los, a su entender ‘aspectos positivos’ de acción del Estado imperial en América. La distinción es harto problemática entre éstos y aquellos. Pero se pretende hilar fino y conceder el beneficio de la duda a esfuerzos como el de Lewis Hanke en su breve prólogo a los Tratados de Las Casas (1974; I, XI-XIX).
- 92 Citado por Moya Pons, F. 1987; 87n23.
- 93 Giménez Fernández, M. (1953) Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-17). Sevilla, p. 44. Citado por Arranz Márquez, L. 1982; 153. Esteban Mira (1997; 40) afirma que el descenso demográfico de los aborígenes cubanos fue más tardío y lento, entre otras razones, porque “ya estaban vigentes las Leyes de Burgos de 1512”. En realidad, como él mismo explica a continuación, la razón era que todavía no funcionaba allí la encomienda.

- 94 Zavala, S. 1973; 24.
- 95 Arranz Márquez, L. 1982; 153.
- 96 Meléndez, R. 2005; 119.
- 97 Chez Checo, J. 2003; 82.
- 98 Las Casas, B. 1875 ; 435-436.
- 99 Moya Pons, F. 1987; 89.
- 100 Moya Pons, F. 1987; 90.
- 101 Real Cédula al Almirante Don Diego Colón para que todos los Yndios que truxeren de otras islas los thengan por esclavos. Burgos, 23 de febrero de 1512. Citada por Moya Pons, F. 1987; 90-91.
- 102 Cfr. Mira, E. 1997; 90, 116-117 y 363. Véase la acertada apreciación de Pérez de Tudela que allí incluye (n68).
- 103 Mira, E. 1997; 125-127.
- 104 Real Cédula al Almirante Don Diego Colón para que nendguno thenga más de 300 yndios. Burgos, 23 de febrero de 1512. En: Moya Pons, F. 1987; 07.
- 105 “saluo sy los tales yndios fueren esclauos porque a estos tales cada vno cuyos fueren los puede trabtar como el quisiere” aunque, lógicamente, se recomienda que sea “con amor e blandura que más ser pueda”.
- 106 Moya Pons, F. 1987; 91.
- 107 Las Casas, B. HI; Lib. III; Cap. XV.
- 108 Las Casas, B. HI; Lib. III; Cap. XIV.
- 109 Moya Pons, F. 1987; 101.
- 110 Moya Pons, F. 1987; 115n30.
- 111 Según Esteban Mira (1997; 127 y 136-137) no habría habido la supuesta mejoría: “En cuanto a los malos tratos [a] los indios, durante esta época fueron especialmente fuertes, prolongándose esta situación hasta la llegada de los Jerónimos” que sí habrían puesto en práctica las Ordenanzas.
- 112 Konetzke, R. 1972; 166-167. Que esta expectativa era irreal queda probado por la desafiante declaración de los encomenderos de Puerto Rico de “que no cumplirían algunos de los artículos” de las Leyes de Burgos (Mira, E. 1997; 43 y 132). Mira (1997; 146) impugna la tesis de que los jerónimos cedieron a las presiones de los encomenderos, pero subsisten las dudas.
- 113 Albert, Hans (1970) Traktat Uber Kritische Vernunft. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tubingen; 202-203. (Traducción propia).
- 114 Monje Santillana, J. *Op. cit.*; pp. 5-6.

- 115 Simpson, L. B. 1960; 3.
- 116 Альперович, М. С. 1957; 56.
- 117 Konetzke, R. 1972; 163 señala: “al rey el fuerte descenso de la población aborígen ya le había dado que pensar”. Vauman, V. 2005; 170 también opina que “уменьшение количества рабочих рук в колониях должно было обеспокоить власти метрополии” (la disminución de la mano de obra en las colonias debió haber preocupado a las autoridades de la metrópoli).
- 118 Cfr. Konetzke, 1972; 201.
- 119 “a la voluntad” leyó Las Casas. La versión que estamos utilizando dice “a la memoria”.
- 120 Esteban Mira (1997; 77) señala que “los españoles *no quisieron* observar ni entender” el rechazo indígena.
- 121 A partir de Marvin Harris (*El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1993; Tema VIII, cap. 20), por perspectiva *emic* entiendo el punto de vista de los sujetos sociales estudiados. Se trata de sistemas lógico-empíricos que describen y cualifican fenómenos y cosas por procedimientos como contrastes, discriminaciones, etc., y que son considerados relevantes, significativos, reales, con sentido, apropiados por los actores sociales, independientemente del contenido veritativo e intencionalidad que pueda determinar o imputar un observador externo. Cfr. también: Harris, M. (2007; 16-17).
- 122 Acosta, J. 1972; 868.
- 123 Me hago aquí cargo de las consideraciones de Carlo Ginzburg en el Prefacio a *El queso y los gusanos* (1997) 3ª edición. Muchnik Editores, S.A., Barcelona. En este punto hay que aplicar el principio metodológico de la hermenéutica histórica que con tanto acierto formuló Bertolt Brecht en *La literatura será sometida a investigación*:

Aquellos que se sentaron en sillas de oro para escribir  
 serán interrogados  
 por quienes les tejieron sus vestidos.  
 No por sus pensamientos sublimes  
 serán analizados sus libros, sino  
 por cualquier frase casual que trasluzca  
 alguna característica de quienes tejían los vestidos;  
 y esta frase será leída con interés porque pudiera contener  
 los rasgos de antepasados famosos.

Literaturas enteras,  
 escritas en selectas expresiones,



serán investigadas para encontrar indicios  
de que también vivieron rebeldes donde había opresión.

Invocaciones de súplica a seres ultraterrenales  
probarán que seres terrenales se alzaban sobre seres  
terrenales.

La música exquisita de las palabras dará sólo noticia  
de que no había comida para muchos.

Brecht, B. (1999) *Poemas y canciones*. Alianza Editorial. Madrid, p. 78.

- 124 Esteban Mira (1997; 312-341) dedica un interesante y a ratos polémico capítulo a la Resistencia indígena
- 125 Galeano, E. 1991; 55. La fuente en Las Casas, 1996; 91-92 y allí la concordancia con HI. Lógicamente la resistencia contra los invasores era general. “En las Antillas se produjo, casi desde la misma llegada de los españoles, una gran resistencia por parte de los naturales. Sin embargo, nada pudieron hacer frente a los españoles” (Mira, E. 1997; 73, 95 y 364-365). Por ejemplo, en el caso de Puerto Rico la lucha armada de los taínos se estaba desarrollando desde principios de 1511 (Moscoso, F. 1989).
- 126 Friederici, G. (1987) El carácter del descubrimiento y de la conquista de América. Vol. 2. FCE. México, p. 252. Citado por Chez Checo, J. 2003; 74-75. Cfr. Mira, E. 1997; 67-68; 74-75: “en la mayoría de las ocasiones, los aborígenes mostraron una resistencia pasiva”.
- 127 Las Casas, B. HI; Lib. III; Cap. 13.
- 128 Konetzke, R. 1972; 168. Cfr. Mira, E. 1997; 359.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de (1972) *Encomiendas*. En: VV.AA. *Historiadores de Indias*. Tomo II, América del Sur. Editorial Bruquera, s.a. Barcelona.
- Arranz Márquez, Luis (1982) *Don Diego Colón, Almirante, Virrey y Gobernador de las Indias*. T. I. Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”. CSIC. Madrid.
- Caro Molina, F. (1954) Reseña a LEWIS HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. En: THESAURUS. Tomo X. Núms. 1, 2 y 3; pp. 460-470.
- Chez Checo, J. (2003) El sistema de encomiendas en Santo Domingo durante el siglo XVI. En: *Clio*. Órgano de la Academia Dominicana de la Historia. N°. 165; pp. 59-86.
- Colón, Cristóbal. Carta de Cristóbal Colón a Luis de Santángel. Febrero 15, 1493. En: <http://www.cervantesvirtual.com/historia/colon/doc08.shtml> Consulta: sábado, 28 de julio de 2012.

- De las Casas, Bartolomé. (1875) *Historia de las Indias*. T. III. Imprenta de Miguel Ginesta. Madrid.
- De las Casas, Bartolomé. (1996) *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. 10ª edición. Ediciones Cátedra, s.a. Madrid.
- Dussel, Enrique (1979) *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Centro de Reflexión Teológica. México, D.F.
- Dussel, E. (1983) *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina. Ediciones Sígueme, Salamanca, España.
- España, Junta de teólogos y juristas, de Burgos. (1512) *Leyes de Burgos*,. Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios. En: <http://www.uv.es/correa/troncal/leyes-burgos1512.pdf> Consultado: martes, 17 de abril de 2012. Véase una versión en: Konetzke R. (1953); doc. # 25, p. 38 y ss.
- Feliú Cruz, G. y Monge Alfaro, C. (1941) *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*. Facultad de Filosofía y Letras. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas. N° LXXXVII. Buenos Aires.
- Fernández de Oviedo, G. (1992) Sumario. En: VV.AA. *América Latina 500 años después: una autobiografía del asombro*. Cátedra de Comunicación y Lenguaje. Escuela de Estudios Generales. Universidad de Costa Rica. Editorial Nueva Década. San José, Costa Rica.
- Friede, J. (1976) *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo*. Su lucha y su derrota. 2ª edición. Siglo XXI editores. México.
- Galeano, E. (1991) *Memoria del fuego I. Los nacimientos*. Siglo XXI editores de España, s.a. Madrid.
- García-Gallo, A. (ed.) (1975) *Antología de fuentes del antiguo Derecho*. Madrid.
- Hanke, Lewis (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Hanke, Lewis (1974) *La actualidad de Bartolomé de las Casas*. Prólogo a los *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*. T. I. FCE. México, pp. XI-XIX.
- Harris, M. (2007) *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Editorial Crítica. Barcelona.
- Hexter, J. H. y Riesenber, Peter, N. (1980) *The Traditions of the Western world*. Chicago.
- Konetzke R. (1953) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. 1493 – 1810. Vol. 1 (1493-1592). Madrid.
- Konetzke, R. (1972) *América Latina II. La época colonial*. 2ª edición. *Historia Universal Siglo XXI*. Vol. 22. Siglo XXI de España editores. Madrid.
- López de Gómara, F. *Historia General de las Indias*. T. I. Versión digital en: <http://archive.org/stream/historigeneralde01prich#page/n9/mode/1up> Consultado: sábado, 22 de septiembre de 2012.

- Meléndez M., Raúl (2005) Orígenes del derecho indiano hasta las Leyes Nuevas. En: *Mañongo*, No 24, pp. 111-120. <http://servicio.bc.uc.edu.ve/postgrado/manongo24/24-7.pdf> Consultado: lunes, 21 de mayo de 2012.
- Mira Caballos, E. (1997) *El Indio Antillano: Repartimiento, Encomienda Y Esclavitud (1492-1542)*. Muñoz Moya Editor. Sevilla – Bogotá.
- Monje Santillana, J. C. Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos. En: *Trabajos académicos de la Universidad de Burgos*. [http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1/Monje\\_Santillana.pdf](http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/bitstream/10259.1/85/1/Monje_Santillana.pdf) Consultado: sábado, 31 de marzo de 2012.
- Monje Santillana, Juan Cruz. “Las Leyes de Burgos de 1512 daban a la mujer 3 años de baja maternal”. P.C.P. / Burgos - viernes, 13 de marzo de 2009. En: *El Diario de Burgos.es* Consultado: martes, 17 de abril de 2012.
- Moscoso, Francisco (1989) La conquista española y la Gran Rebelión de los Taínos. En: *Pensamiento Crítico* Año XII, Núm. 62 feb./abril 1989, pp. 2-16.
- Moya Pons, F. (1987) *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Alianza Editorial. Madrid.
- Rumeu de Armas, A. (1969). R.C. al almirante-gobernador prohibiendo se cargue a los indios con mucho peso bajo severas penas. Por Rumeu de Armas, A. *La Política indigenista de Isabel la Católica*, ( 418-419 ) Sevilla: Imprenta Edic. Aldecoa, Valladolid.
- Torres de Mendoza, L. (1868) Traslado de la R.C. por la que se ordena que ninguna persona pueda tener ni tenga más de 300 indios por merced nuestra. Por: Torres de Mendoza, L. *Colección de documentos inéditos: relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*. ( 545-549 ). Madrid: Imprenta de Frías y compañía.
- Zavala, S. (1973) *La encomienda indiana*. 2ª edición. Editorial Porrúa, s.a. México.
- Альперович, М. С. (1957) О характере и формах эксплуатации в американских колониях Испании (XVI—XVIII века). — В: *Новая и новейшая история*, № 2. Москва.
- Бауман, В. Ю. (2005) Проблема социально-правового статуса индейского населения в первые десятилетия конквисты. В: *Колонка молодого латиноамериканиста. Латиноамериканский исторический альманах*. ИВИ РАН. Москва. Выпуск № 6; с. 157-183.
- Кофман, Андрей (2007) *Рыцари Нового Света: Как покорялась Америка*. Издательство: Пан Пресс. Москва.
- Лас Касас, В. де *История Индий*. Москва, 1968. Las Casas, V. de *Historia de las Indias (Selección)*. Moscú, 1968.
- Писарро, А. (1983) Энкомьенда в Мексике в XVI веке. Курсовая работа. Кафедра истории средних веков. Исторический факультет. Воронежский Государственный Университет. Воронеж, Россия.

Писарро, А. (1984) Энкомьенда в Испанской Америке в XVI веке. Дипломная работа. Кафедра истории средних веков. Исторический факультет. Воронежский Государственный Университет. Воронеж, Россия.

Писарро, А. (1985) О формах организации и эксплуатации индейского населения в Испанской Америке в XVI веке. Реферат. Институт Философии АН СССР. Москва.

Стингл, М. (1984) Индейцы без томагавков. 3 изд. Издательство «Прогресс». Москва.

## **ACERCA EL AUTOR**

**Antonio Pizarro Zelaya:** Historiador, “Master of Arts” en Historia. Universidad Estatal de Vorónezh. Rusia. Correo electrónico: anedumar@yahoo.es