

Guerra y pacificación en el Nuevo Mundo: acerca de la racionalidad temprana de la violencia colonial

War and pacification in the New World: on the early rationality of colonial violence

Rudy Iván Pradenas 
University of Michigan
Ann Arbor, Michigan, Estados Unidos
rpradena@umich.edu 

Recibido: 20/05/2024 **Corregido:** 27/10/2024 **Aceptado:** 06/11/2024
DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v11i.489>

Resumen

La pacificación, entendida a partir de su relación temprana con la guerra, ha sido erróneamente comprendida como un simple eufemismo de la violencia militar. Sin embargo, a través del análisis de textos teológicos, jurídicos y militares del siglo XVI, podemos evidenciar cómo la pacificación adquirió un significado y funciones propias, convirtiéndose en una técnica heterogénea a la violencia bélica directa. Para mostrar su carácter específico temprano, primero realizamos una exposición sobre tres dimensiones constitutivas de la guerra a la luz de la razón imperial hispana (teología, derecho y facticidad del aguerra). La pacificación comienza tempranamente a configurarse en relación con el ámbito que llamamos facticidad de la guerra, es decir, su condición material, efectiva y existencial. Así, mostramos finalmente que la pacificación articula elementos heterogéneos como las prácticas de terror, la doctrina teológica de la salvación, la sujeción política y el consentimiento bajo una nueva economía y una racionalidad pacificadora de la violencia colonial. Su finalidad última, en este marco histórico, fue la transformación y la corrección de una forma de vida considerada desviada respecto de los principios trascendentes del catolicismo y la razón imperial hispana, para su *incorporación*, con la menor resistencia, a una nueva forma de gobierno colonial.

Palabras clave: Guerra, pacificación, racionalidad, violencia colonial, imperio

Abstract

Pacification, understood through its early relationship with war, has been mistakenly perceived as a mere euphemism for military violence. However, through the analysis of theological, legal, and military texts from the sixteenth century, we can demonstrate how pacification acquired its own meaning and functions, becoming a heterogeneous technique to direct military violence. To illustrate its specific early character, we first present an exposition on three constitutive dimensions of war in light of Hispanic imperial reason: theology, law, and the facticity of war. Pacification begins to be configured early on in relation to the realm we call the facticity of war, that is, its material, effective, and existential condition. Thus, we ultimately show that pacification articulates heterogeneous elements such as practices of terror, the theological doctrine of salvation, political subjugation, and consent under a new economy and a pacifying rationality of colonial violence. Its ultimate aim, within this historical framework, was the transformation and correction of a way of life considered deviant concerning the transcendent principles of Catholicism and Hispanic imperial reason, facilitating its *incorporation*, with minimal resistance, into a new form of colonial governance.

Keywords: War, pacification, rationality, colonial violence, empire

1. Introducción

La pacificación, según han planteado varios autores, parece guardar una relación primaria con la guerra (Véase, por ejemplo, Añón y Rufer, 2019; Contursi y Tufro, 2018; Neocleous, 2013). Por lo tanto, si la tarea que nos proponemos a continuación es rastrear la emergencia de la pacificación en su relación con la guerra en el Nuevo Mundo en su momento más temprano, debemos situarnos antes que nada en el ámbito de la violencia bélica de la así llamada guerra de conquista del siglo XVI. Esta relación entre pacificación y guerra de conquista fue inscrita tempranamente por el famoso conquistador Hernán Cortés en la segunda de sus *Cartas de relación* al emperador Carlos V, enviada desde Segura de la Frontera en México el 30 de octubre de 1520. Allí, el conquistador comienza excusándose por no escribir antes al soberano “por no haber oportunidad, así por falta de navíos y estar yo ocupado en la conquista y pacificación de esta tierra” (Cortés, 2013, p. 37). En la misma carta, insiste Cortés sobre la necesaria relación entre pacificación y guerra para el proyecto imperial: “[N]i se dejase de hacer tan gran servicio [a vuestra majestad] como se hacía en continuar la guerra, por cuya causa se había de seguir la pacificación de la tierra como antes estaba” (Cortés, 2013, p. 109).

Algunos autores contemporáneos han insistido en que este vínculo entre guerra y pacificación consistiría en una función retórica y eufemística de esta última que vendría a encubrir o disimular la violencia bélica ejercida sobre los territorios y sus habitantes en diversas zonas del continente. En este sentido, en el artículo “Metáforas de la guerra asimétrica. El tropo de la pacificación en Brasil y Argentina” los autores María Eugenia Contursi y Manuel Tufro han señalado que: “La pacificación como topos (a más paz, más prosperidad) ha devenido tropo eufemístico, antífrasis de guerra o aplastamiento militar” (2018, p.65). Así también, el teórico crítico inglés Marc Neocleous, en su libro titulado *War Power, Police Power*, al analizar el vínculo entre guerra y derecho en la conformación de un orden social colonial en el siglo XVI, afirma que en el corazón de la pacificación, “están el tipo de prácticas que asociamos con el poder policial (. . .). Si la ‘pacificación’ es un eufemismo para algo, es ‘policía’ ” (Neocleous, 2014, p. 34, nuestra traducción). De manera distinta a estos argumentos, nosotros mostraremos que la pacificación no se puede reducir a una definición “retórica”, sino que desde temprano comenzó a perfilarse como una tecnología de dominación compleja que hizo posible el paso desde la violencia llana de la guerra hacia la configuración de un gobierno colonial efectivo y de largo plazo.

A la luz de esta hipótesis, resulta necesario hacer algunas precisiones históricas y conceptuales indispensables para explicar el sentido que adquiriría la guerra en el siglo XVI, más específicamente a la luz de la razón imperial hispana y su comprensión de la soberanía. Por lo tanto, realizaremos, en primer lugar, una exposición del problema de la guerra desde tres dimensiones constitutivas que nos entregarán una comprensión adecuada de la complejidad que exige este marco histórico. Estas tres dimensiones de la violencia bélica en el marco del imperialismo hispano son la *teología de la guerra*, el *derecho de la guerra* y la *facticidad de la guerra*, las cuales, en sentido estricto, son indisociables, pero aquí las presentaremos por separado para efectos del análisis. Como veremos finalmente, la pacificación emergerá como una tecnología de dominación específica en el ámbito de lo que llamaremos la *facticidad de la guerra*, es decir, la determinación de su dimensión material, efectiva y existencial.

2. Teología de la guerra

La guerra de conquista en el Nuevo Mundo aparece como una posibilidad “legítima” en las bulas papales de 1493, mediante las cuales el papa Alejandro VI cedió los territorios descubiertos y por descubrir a los reyes de España y a sus herederos a título de que esta monarquía expandiera la fe católica sobre los pueblos infieles en las tierras recién “descubiertas”: “[Q]ue la Fe Católica y la Religión Cristiana sea exaltada sobre todo en nuestro tiempo, y por donde quiera se amplíe y dilate, y se procure la salvación de las almas, las naciones bárbaras sean

sometidas y reducidas a la fe cristiana” (Alejandro VI, 1979, p. 167). Si bien en el marco jurídico del periodo el derecho de dominio sobre el Nuevo Mundo dependía inicialmente de la noción de *descubrimiento*, las bulas redactadas en tiempos de decadencia del poder papal y del surgimiento de nuevas concepciones políticas hicieron posible la guerra en nombre de la expansión de la fe cristiana (cf. Morales Padrón, 1979, p. 163). El derecho público internacional de entonces, amparado en la teoría teológico-jurídica del medioevo, reconocía al papa como *dominus orbis*, sobre todo en lo concerniente a los territorios de los infieles. De este modo, el dominio y jurisdicción sobre las Indias fue sancionado teológicamente bajo esta potestad papal. Así quedó establecido en el libro tercero, título primero, de la ley primera de la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*: “Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros y legítimos títulos, como Señor de las Indias Occidentales, Islas, y Tierra firme del Mar Océano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla” (De León Pinelo y De Solórzano Pereira, 1998, p. 523). La comprensión de la guerra como guerra santa derivaba, de esta manera, tanto del rol central que tuvo España en la guerra de reconquista contra los sarracenos en territorio europeo como de la doctrina medieval del canonista Enrique de Susa, más conocido como Hostiense, quien en la *Summa aurea* del año 1271 atribuía al papa, *dominus orbis*, un dominio civil sobre todo el mundo.

Esta doctrina tuvo seguidores importantes que ejercieron gran influencia en las teorías y prácticas de las conquistas posteriores, como Juan López de Palacios Rubios –de quien hablaremos algunos párrafos más adelante, cuando veamos la función jurídica del *Requerimiento* en la definición del derecho de guerra– y, por supuesto, el cronista del emperador Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda, cuyos escritos insisten en la condición santa que fundamenta la “justicia” de la guerra y el sometimiento en el Nuevo Mundo. Así queda estipulado en el tratado de este último autor, titulado *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*:

Todavía resulta más evidente la justicia de esta guerra [contra los indígenas], si se considera que la ha autorizado el sumo Pontífice, que hace las veces de Cristo. Porque si las guerras que con autoridad del mismo Dios han sido emprendidas, como muchas de que se habla en las Sagradas Escrituras, no pueden ser injustas, según dice San Agustín, también hemos de tener por justas las que se hacen con el consentimiento y aprobación del sumo sacerdote de Dios y del senado apostólico, especialmente las que se dirigen á cumplir un evangélico precepto de Cristo, porque esta es otra causa, y ciertamente justísima, para hacer la guerra á los bárbaros (Sepúlveda, 1982, p. 59).

Como podemos apreciar, la idea de la guerra santa fue rápidamente suplementada con la noción teológico-jurídica de la ley natural –que recorre de cabo a rabo las disquisiciones de Sepúlveda– y con argumentos filosófico-políticos de raigambre clásica, fundamentalmente de la filosofía aristotélica y sus reinterpretaciones escolásticas, tales como, *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, la *Suma teológica* de Tomás de Aquino y, fundamentalmente, una reinterpretación católica de la teoría del esclavo natural que Aristóteles desarrolló en el libro I de la *Política*.

Otro argumento central que no podemos pasar por alto en este punto es aquel planteado por el teólogo y jurista Francisco de Vitoria, cuyos argumentos se oponen en gran medida a los de Sepúlveda y los seguidores del Hostiense sobre la idea de que el Papa es *dominus orbis*. Sin embargo, Vitoria conserva un núcleo en común con ellos en la justificación del vínculo entre violencia bélica, conversión y salvación. En sus famosas relecciones *De indis prior* (1538-39) y *De indis posterior seu de iure belli* (1539), cuyo problema central es la pregunta por los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo, Vitoria señala, contrario al argumento anterior, que el Papa no es señor de todo el orbe y, por lo tanto, los reyes no pudieron recibir la donación de los territorios descubiertos ni el derecho de conquista de parte del sumo pontífice. El Segundo título de la relección *De indis prior*, señalado como ilegítimo por Vitoria, estipula lo siguiente: “El papa no es señor civil ni temporal de todo el orbe, si entendemos por dominio y la potestad civil en sentido propio’

[...] Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como antes hemos defendido como lo más probable, y también de acuerdo con la sentencia de Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que es su vicario” (Vitoria, 2012, pp. 98-99). No obstante, aunque este argumento de Vitoria se distancia de los defensores del poder papal como *dominus orbis*, los argumentos que finalmente utiliza el teólogo de la Escuela de Salamanca para justificar la justicia de la guerra de conquista tienen un fuerte trasfondo teológico.

Si bien las intervenciones teóricas a favor de la guerra de conquista como las de Ginés de Sepúlveda, Juan Palacios Rubios, Fernández de Enciso, entre otros que defendían la potestad temporal del Papa sobre el orbe, abrieron serios cuestionamientos respecto del problema de la legitimidad de la guerra en el Nuevo Mundo en autores como Vitoria, Las Casas y los teólogos de la escuela de Salamanca en general, estos últimos no dejaron de justificar la guerra a través de la reelaboración, si se quiere más precisa y sofisticada, de argumentos teológicos.

Lo cierto es que más allá de las profundas críticas y cuestionamientos a la legitimidad de las bulas papales llevadas a cabo por Las Casas y Francisco de Vitoria, entre otros, la donación papal fue el título que rigió por largo tiempo, y como señala Morales Padrón: “Providencialismo y teoría del señorío universal del Papado (*Dominus orbis*) apoyaban estas tesis que los dominicos acabaron por aceptar” (1979, p. 333). La materialización de estas doctrinas se llevó a cabo, sin embargo, en un documento jurídico solicitado por el rey Fernando que dio origen al *Requerimiento* de 1514, atribuido al seguidor de Ostiense, Palacios Rubios. Este documento fue clave en la redefinición jurídica de la guerra, es decir, a partir de él fueron sancionadas y aplicadas las doctrinas más brutales sobre la “justicia” de la guerra en el Nuevo Mundo.

3. Derecho de la guerra

El *Requerimiento* fue un documento jurídico de suma importancia, en el cual “no sólo se trataba de la sumisión y conversión, sino, sobre todo, se justifica la guerra” (Morales Padrón, 1979, p. 333). Este documento posee una doble dimensión que expone, por un lado, la síntesis de las doctrinas teológicas de la guerra santa que presentamos arriba y, por otro, nos deja atisbar qué significaba la guerra en sus dimensiones jurídico-soberanas y en su condición efectiva. En la primera parte de este documento se exponen ideas doctrinales sobre la fe y la monarquía como principios civilizadores que debían ser aceptadas por los indígenas, los cuales además no podían comprender el español (lengua en la cual se les leía el *Requerimiento*).

Con el *Requerimiento*, como ha señalado Eduardo Subirats, la guerra adquiere “la apariencia de una forma jurídica e institucionalmente sancionada” (Subirats, 1994, p. 57), esto es, “una forma de ley y un orden universales” (Subirats, 1994, p. 57). En el acto absurdo de leer un documento ininteligible para los indígenas, justo antes de aniquilarlos o esclavizarlos, se expresaba, paradójicamente, el desarrollo de una racionalidad jurídica específica en el Nuevo Mundo. La nueva “identidad” y “libertad” que el *Requerimiento* “reconocía en nombre de la abstracción absoluta y el principio absoluto de la muerte” –señala enseguida Subirats– “legitimaba tanto política como teológicamente la guerra de conquista y su violencia como verdadero acceso al reino de la historia y la razón” (Subirats, 1994, p. 57). El *Requerimiento* no solo mostraba un carácter universal y abstracto, sino que, también habilitaba el despliegue de una violencia brutal, sin límites y sin los marcos de contención que se le exigirán al derecho de guerra y de gentes moderno de los siguientes siglos. Así leemos en este documento:

Uno de los Pontifices passados que en lugar deste suçedio en aquella silla e dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donaçion destas yslas y tierra firme del mar Oçeano a los dichos Rey y Reyna y a sus subçessores en estos reynos, nuestros señores, con todo lo que en ella ay, segund se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron [...] ansy que Sus Altezas son reyes y señores destas yslas e tierra firme, por virtud de dicha donaçion [...] algunas yslas mas y casy todas a quien esto ha seydo notificado han reçibido a Sus Altezas y les an obedesçido y

servido y sirven como subditos lo deven hazer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin dilación, como fueron ynformados y de lo suso dicho, obedecieron y reçibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enbiavan para que les predicasen y enseñasen nuestra santa fee” (Palacios Rubios, 1979, p. 339).

A partir del *Requerimiento*, entonces, nos acercamos a la comprensión de una dimensión fáctica y material de la guerra que se desprendía de su legitimación teológica y jurídica, universal y abstracta, esto es, la devastación de la existencia indígena que el derecho inscribe como *Ius ad bellum*. Este documento hizo posible, en otras palabras, el despliegue del poder soberano que zanjaba la diferencia entre la vida y la muerte del indígena, así como la legitimidad jurídica de la destrucción de su forma de vida. En este sentido, el requerimiento estipulaba explícitamente cuales eran las formas de violencia que se aplicaban una vez autorizado el uso de la violencia soberana. Este documento es, por así decirlo, el cemento jurídico que une las teorías y justificaciones teológicas y trascendentales de la soberanía imperial (“acceso a la historia y la razón”) y la violencia bélica en su dimensión material y efectiva sobre los cuerpos indígenas y la destrucción de su forma de vida:

Sy no lo hizierdes [someterse al soberano español y aceptar la fe cristiana], o en ello dilación maliçiosamente pusierdes, çertifico que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Yglesia y Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren reçibir a su señor y la (*sic*) resisten y contradizen; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren, sean a vuestra culpa, y no de Su Alteza, ni mia, ni destes cavalleros que conmigo vinieron [. . .] (Palacios Rubios, 1979, p. 340).

Dos cuestiones resultan claras en este documento. La primera es que los españoles fueron jurídicamente absueltos de la culpa por la violencia sin límites que ejercieron, a la vez que se les otorgó una tranquilidad de conciencia religiosa. La segunda cuestión es que el marco jurídico y racional del *Requerimiento* justificaba la aplicación de la violencia más brutal, no solo como máquina de muerte, sino también, paradójicamente, como reconfiguración de la multiplicidad de modos de vida indígena bajo la forma unitaria de la soberanía católica imperial hispana. Entonces, el proyecto imperial de conquista no perseguía simplemente la aniquilación del enemigo, sino conseguir la aceptación y la obediencia por parte de los habitantes originarios a un nuevo poder y una nueva creencia religiosa, función para la cual la violencia y el terror de la guerra llana se mostrarán poco efectivas a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Es en este punto crucial de la facticidad de la guerra donde emergerá un elemento suplementario que permitirá el paso desde esta violencia destructiva hacia una nueva racionalidad y economía de la violencia que tendrá como finalidad asegurar esta *sujeción* de manera efectiva, en tanto que la expansión del imperio requerirá no simplemente la producción de muerte y esclavitud, sino la producción de nuevos súbditos. Este elemento suplementario de la violencia colonial que, por así decir, se ubicará, en este momento temprano, entre el despliegue de la guerra y el surgimiento de un gobierno colonial tendrá el nombre de *pacificación*.

Entonces, mediante esta dimensión material de la violencia bélica –cuya “justicia” había sido inscrita en el derecho– debemos aproximarnos al problema de la pacificación. Esto nos lleva al problema de que la definición de la guerra y la pacificación, en la primera parte del marco imperial hispano del siglo XVI, no se limita a las definiciones teológicas y los documentos jurídicos, por lo cual, no es posible comprender a cabalidad el significado de la relación entre guerra y poder soberano sin tener en consideración su dimensión *fáctica*, donde nos aproximaremos a los sentidos y funciones iniciales de la pacificación.

4. Facticidad de la guerra

Cuando Cortés menciona en la segunda de sus *Cartas de relación* que no ha podido escribir antes al emperador por “estar *yo ocupado en la conquista y pacificación* de esta tierra” (Cortés, 2013, p. 37. Énfasis nuestro), podemos leer aquí dos cuestiones importantes para nuestra investigación. La primera es la función de la “y” entre las palabras “conquista” y “pacificación”, que en principio constituye una conjunción copulativa que une dos elementos del mismo nivel o función. En este caso, la conquista *y* la pacificación son complementarias en el marco del despliegue temprano de la violencia militar en el Nuevo Mundo. En segundo lugar, la idea de un “estar ocupado en. . .” indica que, junto con la donación papal y el marco jurídico-teológico que justificaron formalmente la guerra, la conquista y la pacificación suponían medios de dominación que implicaban un abordaje de frente, un enfrentamiento directo y un trabajo efectivo en el uso de la fuerza. Como escribe Dussel en su libro *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*:

[L]a ‘conquista’. Por tal entendemos ahora una relación no ya estética o cuasi-científica de la Persona-Naturaleza, como en el ‘descubrimiento’ de nuevos mundos. Ahora la figura es práctica, relación de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección –con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografías, flora o fauna– de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los ‘indios’ (Dussel, 1994, p. 39).

Esto último, le permitió a Cortés no solo derrotar a sus enemigos para incorporarlos a una nueva soberanía en términos formales, sino que también hizo posible comenzar un extenso proceso de sujeción efectiva que culminaría en una transformación radical de las formas de existencia indígenas. Esto último significa una reconfiguración radical del sentido de las formas de vida, de las prácticas cotidianas, pero también de las creencias espirituales y de la composición social y cultural de los habitantes originarios, cuya mera existencia era considerada como desviada del orden natural y, por lo tanto, divino.

Ahora bien, la conquista comprendida desde esta perspectiva de la facticidad de la guerra fue posible a partir de un conjunto de prácticas, procedimientos y estrategias que fueron heredadas, no solo de la guerra santa contra los moros, sino que también hunde sus raíces en la Roma imperial, su comprensión del poder y sus medios militares de sometimiento, de terror e incorporación política y cultural. Estas prácticas y estrategias heredadas debieron ser actualizadas por los conquistadores españoles a partir de las contingencias que confrontaron en sus campañas militares en el continente recién descubierto.

En definitiva, en la facticidad de la guerra se entretienen los ámbitos de las doctrinas teológicas que le dieron un marco de comprensión bajo la idea de guerra santa, la formalidad del derecho que instaló la idea de “justicia” de la guerra, así como la aplicación efectiva de las estrategias y las prácticas de la violencia que reconfiguraron el sentido de la existencia de los indígenas de manera permanente a partir de la oscilación entre la aplicación de técnicas de terror y estrategias de consenso. Así, la pacificación, como anunciamos previamente, emergerá como una técnica suplementaria que permitirá el paso desde la guerra llana hacia la forma de gobierno colonial a partir de una racionalización y productivización de la violencia, cuyo fin no es simplemente destruir al enemigo ni someterlo perpetuamente a través de la violencia brutal, sino conseguir su obediencia e incorporación efectiva al marco jurídico, teológico y social imperial con la menor resistencia. A continuación, revisaremos cómo la pacificación comienza a emerger entre estos dispositivos de poder en el contexto de la guerra de conquista del siglo XVI, la cual adquirirá una dimensión autónoma con un sentido y funciones específicas que no son reductible a las determinaciones de la violencia bélica llana que hemos venido presentando.

4.1. Terror y pacificación

Georg Friederici, en su libro clásico *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, ha insistido en que “la política de los españoles fue desde el primer día, comenzando por Colón, infundir a los indios un pánico tal, que con sólo escuchar la palabra ‘cristiano’ ‘las carnes se les estremeciesen’ como dice Las Casas” (Friederici, 1973, p. 459). Ahora bien, casi todo el orden tanto conceptual como práctico de la violencia ejercida en la facticidad de la guerra temprana en el Nuevo Mundo remite a antecedentes bélicos anteriores al descubrimiento de América. Friederici se refiere especialmente a la guerra contra los moros y la conquista de las Canarias. Sin embargo, las influencias históricas mayores de los españoles con respecto al uso de las técnicas de terror en el Nuevo Mundo fueron aún anteriores, a saber, las formas de violencia bélica de la Roma imperial y del cristianismo temprano. Estas prácticas de la violencia encontraron nuevos fines y fueron redefinidas según las necesidades de la soberanía imperial hispana en el Nuevo Mundo.

David A. Lupher ha mostrado, en su libro *Romans in a New World*, que los españoles no solo quisieron imitar a los romanos, sino que también buscaron superar sus hazañas y su grandeza histórica (Lupher, 2006, p. 2). Sin embargo, esta referencia no solo se atiene a la grandeza de estas figuras históricas romanas como Julio César y otras, sino que también implicó, por parte de los españoles, la superación en las formas de la crueldad y del terror aplicadas en la expansión imperial sobre el Nuevo Mundo. Una de las acciones más comentadas a este respecto, con claras referencias romanas, fue la orden de Cortés de amputar las manos de cincuenta indígenas por sospecha de espionaje en los primeros enfrentamientos de la penetración en México (cf. Cortés, 2013, pp. 46-47). Estas prácticas no eran casos aislados, sino más bien técnicas de terror conocidas desde la antigüedad, que adquirían nuevas funciones y una nueva racionalidad. Tal como detalla el historiador Antonio Espino López: “La amputación de las manos fue utilizada profusamente por el imperialismo romano a la hora de aterrorizar a las poblaciones sometidas [. . .]. Escipión Emiliano, por ejemplo, en sus operaciones contra Numancia, ordenó la amputación de las manos de cuatrocientos jóvenes de la ciudad de Lutia” (Espino López, 2014, pp. 141-142). En el caso de la conquista de América, las mutilaciones fueron también frecuentes: Nicolás de Ovando, según Las Casas, abusó de amputaciones y masacres (cf. Espino López, 2014, p. 143); Pedrarias Dávila y Gaspar de Espinosa se distinguieron por el corte de narices (cf. Espino López, 2014, p. 144); Nuño Beltrán de Guzmán, el gobernador de Guadalajara durante la guerra contra los chichimecas, cortó narices, orejas manos y pies y luego curaba las heridas con aceite hirviendo (cf. Espino López, 2014, p. 149).

Tzvetan Todorov se refiere por su parte al carácter “cualitativo” del terror y las matanzas, a saber: al carácter “impresionante” y “quizás moderno” (Todorov, 1998, p. 149) de la violencia hispana. Para Todorov la crueldad y las matanzas de la conquista marcan la emergencia de un carácter moderno de la empresa colonizadora, en la medida en que tal violencia no es el retorno a un estado primitivo, sino el comienzo de una “práctica” que se encuentra en “grandes cantidades en nuestro pasado más reciente” (Todorov, 1998, p. 156). Esta actualización y “modernización” del terror y la violencia se relaciona con el descubrimiento de la diferencia entre “metrópolis y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allí” (Todorov, 1998, p. 157).

Sin duda, uno de los rasgos modernos que incitó el uso de una violencia y una brutalidad desmedida fue el deseo de riqueza de los españoles, que comenzaba a imponerse como un valor central, privilegiado con respecto a los otros valores tradicionales. No obstante, Todorov insiste en que este deseo no explica del todo los actos de terror y crueldad cometidos. La posibilidad más profunda del exceso de violencia es la idea misma que los españoles tenían de los indígenas, a saber, la idea de su indiscutible inferioridad e inhumanidad, de que “están a la mitad del camino entre los hombres y los animales. Sin esta premisa existencial, la destrucción no hubiera ocurrido” (Todorov, 1998, p. 157).

Entonces, para Todorov la violencia y la crueldad se hicieron posibles en la diferencia entre

metrópolis y colonia, en la cual, ya que se halla lejos del poder central y de la ley real, “caen todas las interdicciones” (Todorov, 1998, p. 157). Nosotros debemos plantear este problema de manera un tanto distinta a la de Todorov. Las matanzas y el terror no se hicieron posibles por la ausencia o la distancia del ámbito jurídico, sino que fueron ejercidos a la luz de una “ley natural” omnipresente en el imaginario hispano católico, que determinó la inferioridad e inhumanidad de los indígenas. Esta ley o derecho natural no solo posee un valor jurídico, sino que tiene un carácter “existencial”, en la medida en que determina la existencia misma de un Otro como imperfecta e inferior. Este orden “natural” racionalizado se convierte en *derecho natural*, el cual consistía en un conjunto de leyes dimanadas de Dios, por lo tanto, universales y omnipresentes. La existencia de este derecho natural, divino y universal exigía que una forma de vida superior dominara, corrigiera y transformara la forma de vida sentenciada como inferior y “nefanda”.

En este sentido, resulta evidente, que el terror desplegado en el ámbito de la facticidad de la guerra poseía fines determinados racionalmente. Como señala Simone Weil, citada por Espino López: “[L]a crueldad fría, calculada, aquella que constituye un método, la crueldad que ninguna inestabilidad de humor, ninguna consideración de prudencia, respeto o piedad puede atemperar [. . .], *una crueldad semejante constituye un instrumento incomparable de dominación*” (2014, p.9. Énfasis nuestro). Tomando distancia, entonces, de quienes han insistido en la irracionalidad de la crueldad de la conquista, aquí resuenan las ideas de “crueldad calculada”, “método” e “instrumento”, lo cual marca el devenir moderno de la violencia en América y una racionalidad técnica en su forma y sus funciones.

Ahora bien, la finalidad de la violencia, cuando aparece vinculada a la *pacificación* –como veremos–, no es reductible ni a la irracionalidad ni a la desmoralización militar del enemigo ni a la adquisición rápida de riquezas, pues el terror de la conquista encontraba su sentido más profundo en una *extensa tarea de dominación que implicaba una corrección y una transformación profunda de una forma de vida* sentenciada como “inferior”. Pocos fueron tan enfáticos en la defensa de esta racionalidad sobre el uso de la violencia como el cronista del emperador Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda. Al respecto, es posible advertir una racionalidad en el uso del terror tanto en las descripciones y relatos de las crónicas y cartas de relación como en las reflexiones teóricas y los debates teológico-jurídicos sobre la legitimidad de la conquista. Por lo tanto, para comprender una de sus funciones más profundas y complejas, debemos prestar atención al modo en que el terror se conjuga con la así llamada pacificación. Este vínculo se expresa en el tratado titulado *Democrates alter*, donde Ginés de Sepúlveda propone utilizar el *terror* no solo como técnica de sometimiento y dominación, sino como un método de corrección profunda de las creencias religiosas y la forma de vida de los “mal pacificados bárbaros”:

¿Acaso no ha llegado á tus oídos que en muchos lugares los frailes predicadores, en cuanto se retiraba la guarnición de los españoles, han sido muertos por los mal pacificados bárbaros? [. . .] ¿qué no sucedería si enviáramos predicadores á aquellos bárbaros, á quienes ningún temor de nuestros ejércitos pudiera contener en sus desmanes impíos? Y eso que yo no solo digo que debemos conquistar los bárbaros para que oigan á nuestros predicadores, sino también que *conviene añadir á la doctrina y á las amonestaciones las amenazas y el terror*, para que se aparten de las torpezas y del culto a los ídolos (Sepúlveda, 1982, p. 65, énfasis nuestro).

El uso del terror constituye un método efectivo, según Sepúlveda, para la corrección de las prácticas indígenas y las creencias ancestrales. Dicha corrección sería necesaria toda vez que los indígenas no aceptaban la nueva doctrina cristiana y, junto con ella, una nueva forma de vida regida por la soberanía imperial católica. Por ello, Sepúlveda los consideraría “mal pacificados”. Esto nos entrega un primer sentido implícito de la pacificación, a partir del cual podemos preguntar: ¿qué sería entonces una “buena” o una “correcta” pacificación? Sepúlveda se refiere, entonces, a la doctrina de Agustín contra los herejes: por un lado, “si se les aterra y no se les enseña, la dominación parecerá inocua” –dice Agustín citado por Sepúlveda–

da-, pero, por el contrario, “si se les enseña y no se les infunde el terror, se endurecerán en las costumbres antiguas y se harán más lentos y perezosos para entrar en el camino de salvación” (Sepúlveda, 1982, pp. 65-66). Este principio de corrección mediante el uso del terror implica una extensa relación entre catolicismo e imperialismo, en la cual se juega la comprensión misma de la Iglesia como Iglesia universal. En el libro *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, el filósofo español José Luis Villacañas profundiza en el modo en que la idea de Iglesia universal que propugnó Agustín de Hipona implicó un vínculo necesario con el terror:

Sin duda, la propuesta de Agustín es que sin la existencia de la iglesia, no puede haber sacramento eficaz y en este sentido no se podrían cumplir los planes divinos de predestinación. Así que Dios no solo tiene planes para sus elegidos, sino que estos planes tienen una componente necesaria en los planes para con su Iglesia [. . .]. *Agustín dejó claro que la disciplina, con la pedagogía del terror de la autoridad civil, llegado el caso, podía formar parte de los planes de Dios respecto del número de sus elegidos*” (2016, p. 567. Énfasis nuestro).

La “salvación” es un elemento central de esta doctrina, la cual no solo implica la aceptación formal de la nueva fe y sus sacramentos, sino también una transformación interior completa. En el camino de la salvación, el pecado “arruina desde el principio el sentido de la búsqueda” (Villacañas, 2016, p. 530), dado que el mal no es un elemento exterior al alma que viene a contaminarla, sino una condición interna a esta. Así –continúa el filósofo español– “la experiencia de Agustín es la propia de un alma enferma que no puede curarse a sí misma. Es más bien necesario algo externo que rompa la inclinación natural [hacia el mal]” (Villacañas, 2016, p. 531). Los “mal pacificados bárbaros” de Sepúlveda son la expresión más clara de esta condición “nefanda” de un alma torcida que debe ser corregida, por esto la pedagogía del terror se presenta como una necesidad doctrinal. Esta corrección y adecuación a la doctrina católica imperial es lo que Sepúlveda llama pacificación.

Más adelante, Sepúlveda añade el siguiente dictamen en esta misma vena en la cual la pacificación y el terror se muestran estrechamente relacionados a la luz de fines tanto religiosos como imperiales:

[Por medio de la guerra] se ha desterrado de los pueblos bárbaros todo temor de sus príncipes y sacerdotes para que puedan libre é impunemente recibir la religión cristiana, desterrando en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto a los ídolos, renovando la piadosa y justísima ley del emperador Constantino contra los paganos y la idolatría; todo lo cual has probado con autoridad de san Agustín y de San Cipriano, y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sitio [sino] sometiendo á los bárbaros con guerra ó pacificándolos de cualquier otro modo (Sepúlveda, 1982, p. 70).

Desde el emperador Constantino pasando por Agustín de Hipona hasta el emperador Carlos V se teje una línea de continuidad entre *romanitas e hispanitas*, a partir de la cual la pacificación es comprendida como un método de corrección de un tipo de existencia sentenciada como inhumana. Por cuanto el uso del terror queda así vinculado con la pacificación, no se puede resumir su función simplemente en una pulsión irracional; tampoco, como dijimos antes, se reduce al afán de riqueza o al castigo y la desmoralización militar del enemigo, ya que la pacificación implica la emergencia y desarrollo de una *racionalidad específica* que busca transformar una forma de vida de manera permanente.

El vínculo entre terror y pacificación, a la luz del argumento doctrinal y racional que hemos presentado, corresponde a una instrumentalización de la violencia que persigue producir dicha transformación a la luz de valores y creencias instituidos como superiores y trascendentes. Podemos decir, en definitiva, que una “correcta” pacificación, en este marco histórico de la guerra de conquista temprana, consistiría en la producción, mediante el uso metódico y doctrinario del terror, de la *adecuatio* de un sujeto o una comunidad a un sistema de valores

y creencias de carácter trascendente, tanto teológicos como soberanos, anulando su voluntad de resistencia.

Ahora bien, como veremos a continuación, el vínculo temprano entre pacificación y terror no fue suficiente para asegurar los fines “políticos” del proyecto imperial hispano, los cuales dependían de una *sujeción* efectiva y permanente de los pueblos indígenas, que no era posible conseguir únicamente por medio de las técnicas de terror. Tal sujeción requería, por lo tanto, de una aceptación voluntaria y consensual de una parte importante de los dominados. Esto último implicó una forma de dominio inherente a la razón imperial, esto es, su condición *hegemonal*. Allí veremos emerger un segundo momento crucial en la genealogía de la pacificación: el vínculo entre pacificación y sujeción.

4.2. Pacificación, sujeción e imperio hegemonal

Al comienzo, nos hemos referido a los elementos que podríamos llamar estrictamente *heterónomos* del poder soberano imperial. Como ha señalado Foucault en su seminario titulado *Seguridad, territorio, población*, el soberano, para ser un buen soberano, siempre debe ponerse un fin: “[E]l bien común y la salvación de todos” (Foucault, 2011, p. 124). Por otro lado, el bien común que se impone la soberanía es “en esencia la obediencia a la ley, la ley del soberano en esta tierra o la ley del soberano absoluto, Dios” (Foucault, 2011, p. 125). De este modo, el soberano, en cuanto depositario temporal de la soberanía divina, siempre conserva una cierta “exterioridad” con respecto a su reino. Tal vez en ningún lugar esa heteronomía del poder soberano se vivió con mayor claridad que en los territorios conquistados de ultramar, donde se exigía la sumisión a soberanos desconocidos que vivían al otro lado del océano y se obligaba a la aceptación de un Dios omnipotente, pero completamente ajeno.

Sin embargo, a la luz de lo que hemos llamado la facticidad de la guerra, debemos comprender también que el despliegue del poder imperial hispano no solo se dio a partir de la violencia ejercida en nombre de esa heteronomía trascendente, sino que su prolongación en América también requirió de la consecución de un dominio hegemónico sobre una gran parte de la población indígena. Esto último se dio, en gran medida, a partir de la traducción de las formas de poder imperial indígenas ya existentes en América, anteriores a la llegada de los españoles. Esto es una *translatio imperii*, que hacía del poder imperial hispano una forma de poder ya reconocible y traducible mediante los mecanismos de dominación indígena. En palabras de Villacañas:

[C]uando atisbamos lo pretendidamente originario identificamos ya la memoria de prácticas indígenas imperiales de poder vertidas en traducciones que tenían en cuenta las metáforas centrales de las prácticas imperiales hispanas, y por lo tanto los imaginarios simbólicos, sujetos, instituciones, lugares. Sobre ellas se proyectaron las ideas condicionadas por el dispositivo normativo romano –sobre todo en la mimesis de la política de poblaciones y en la economía esclavista–; pero determinadas, primero, por los imaginarios y las prácticas materiales castellanas y, segundo, por los imaginarios y prácticas de poder indígenas traducidas. Justo por la eficacia propia de aquellas prácticas indígenas, el imperio español logró eficacia en las suyas, en una continuidad/ruptura que los testigos pudieron medir en traducciones (Villacañas, prox., p. 22).

De esta manera, en este contexto de conquista, la razón imperial no puede ser comprendida únicamente como una cuestión “unilateral [y heterónoma] del poder sobre la vida” (Villalobos Ruminott, 2016, p. 66) –señala Sergio Villalobos-Ruminott en *Heterografías de la violencia*–. Enseguida profundiza en esta cuestión señalando que: “[N]o hay poder que se ejerza desde una exterioridad puramente opresiva sin que haya un grado de traductibilidad y adaptación a las formas históricas de la soberanía” (Villalobos Ruminott, 2016, p. 66). En este sentido, “la relación entre soberanía y vida es [también] de *copertenencia*” (Villalobos Ruminott, 2016, p. 66).

Por lo tanto, no fue posible estabilizar esta estructura de copertenencia y traductibilidad de las formas de poder solo a partir de las técnicas de violencia y terror. Aquí entra en juego un elemento crucial de la soberanía imperial hispana, esto es, su carácter “hegemonial” (Frankl, 1963, p. 447) o “hegemónico” (Villacañas, 2017, p. 50). En el resurgimiento de la forma imperial del siglo XVI, el carácter hegemónico comienza a perfilarse del siguiente modo de acuerdo con José Luis Villacañas en el primer volumen de *Imperio, reforma y modernidad*:

[E]n medio de sólidos poderes patrimoniales, y de sus bases plurales urbanas, episcopales o señoriales, acreditar la hegemonía y recabar recursos fiscales no era un asunto fácil para un nuevo candidato a la dirección imperial. Para conquistarla se emprendieron las actuaciones más decididas, todas las cuales debían estresar a los actores en juego, ya de forma activa, ya reactiva (Villacañas, 2017, pp. 50-51).

En el caso de América, el carácter hegemonial de la razón imperial operó de modo específico a partir de la noción de imperio “particular y limitado” (Frankl, 1963, p.443) que Hernán Cortés puso en juego en el periodo más temprano de la conquista, el cual se puede periodizar entre la primera y la tercera de sus *Cartas de relación*. Esta idea de imperio (hegemonial) queda expresada con toda claridad al comienzo de la segunda carta, en el siguiente fragmento: “Porque he deseado que vuestra alteza supiese las cosas de esta tierra, que son tantas y tales que, como ya en la otra relación escribí se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee” (Cortés, 2013, p. 37). En estas líneas, Frankl lee una noción específica de imperio particular, limitado y “hegemonial”, que se distancia de los fundamentos jurídicos del dominio español sobre los territorios antes descubiertos y conquistados en las islas del mar Caribe, dependientes principalmente del argumento de la donación papal a los reyes de Castilla. De manera distinta a estos fundamentos teológico-jurídicos, la noción de imperio “hegemonial”, señala Frankl, “para podérselo equiparar con su dominio sobre Alemania, [debe poseer] un título jurídico meramente secular, análogo a la votación de los príncipes electores y a la eficacia práctica del principio de herencia en la sucesión de los Habsburgos en el imperio” (Frankl, 1963, p. 447). Aquí es necesario mantener ciertas reservas respecto del uso del concepto de “imperio hegemonial”, el cual no es asimilable de ninguna manera al concepto de *hegemonía* que los estudios culturales han adoptado a partir del teórico marxista Antonio Gramsci. Frankl retoma la idea de lo “hegemonial” de la tradición imperial medieval, en la cual Cortés habría buscado inscribir su proyecto de conquista temprana sobre México. Haciendo referencia a una de las fuentes principales de Cortés a este respecto, los escritos de Alfonso X, escribe Frankl:

Las ‘Siete Partidas’ de Alfonso X –tan íntimamente conocidas por Hernán Cortés– atribuyen al imperio, y a pesar de reclamar la altura incomparable de su dignidad, un territorio limitado (Part. II, Tit. I, Leyes III, VII, VIII); la ‘Primera Crónica General de España’, de Alfonso X, asimismo arraigada profundamente en la conciencia española, destaca el carácter ‘hegemonial’ del imperio de Julio César ‘sennor que manda et sennorea sobre otros et sobre reys’, y recuerda, además, que el rey don Alfonso VI ha sido llamado ‘emperador’; la crónica personal de Alfonso X, escrita por Sánchez de Valladolid, califica su elección imperial de elección para ‘emperador de Alemania’ (. . .). Esta tradición del imperio ‘particular’ no se extinguió como lo cree Hermann J. Huffer con Alfonso X, sino que sigue viviendo sin interrupción hasta la época de Carlos V, transmitiéndose desde el siglo XIII hasta el XVI por varios canales perfectamente determinables (Frankl, 1963, pp. 445-446).

A la luz de este carácter hegemonial del imperio, para Cortés fueron tan importantes sus estrategias bélicas de terror como su habilidad para conseguir el consenso de una buena parte de la población indígena que resistía al señorío de Moctezuma y se sujetaba “voluntariamente” al nuevo poder imperial hispano. Así lo muestra Cortés en su segunda carta cuando se refiere en su viaje a la ciudad de Cempoal el dieciséis de agosto de 1520:

Ellos eran súbditos del aquel señor Mutezuma, y según fui informado lo eran por fuerza y de poco tiempo acá. Y como por mí tuvieron noticias de vuestra alteza y de su muy grande y real poder, dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos (Cortés, 2013, p. 38).

A esto se refiere el carácter “hegemonial” de la idea de imperio que propugnaba Cortés. Conseguir una *sujeción* efectiva a partir del consenso era la clave para producir y expandir un proyecto de dominación no solo militar, sino político y a largo plazo que no significara solo someter a los súbditos por medio de la pura violencia y el terror.

Este concepto, “sujeción”, aparece con insistencia desde la primera carta de relación en la cual Cortés explica al soberano Carlos V su desobediencia al gobernador de Cuba, Diego Velázquez, en su expedición a Yucatán. En esta expedición, Velázquez había ordenado a Cortés solo “rescatar oro” (Cortés, 2013, p. 4), mientras el conquistador, contraviniendo las órdenes del gobernador, decidió invadir esta tierra y “sujetarla a la corona Real de Vuestra Alteza” (Cortés, 2013, p. 4). Cortés insiste en esta idea de sujeción imperial en varias *Cartas* posteriores. En la cuarta de sus *Cartas*, luego de haber tomado la ciudad de Tenochtitlán, escribe: “Luego como se recobró esta ciudad de Temixtitan y lo a ella sujeto, fueron reducidas a la imperial corona de vuestra cesárea majestad dos provincias que están a cuarenta leguas de ella al Norte” (Cortés, 2013, p. 224), y en la quinta carta, al tratar con un señor indígena de la provincia de Taiza, a quién Cortés compelia a convertirse al cristianismo y someterse al imperio hispano, escribe:

[E]lla le habló y le certificó de ello, y cómo yo había ganado a México, y le dijo todas las tierras que yo tengo sujetas y puestas debajo del imperio de vuestra majestad [. . .]. [D]ijo que él quería ser sujeto y vasallo de vuestra majestad y que se tendría dichoso de serlo de un tan gran señor como yo le decía que vuestra alteza lo es (Cortés, 2013, pp. 304-305).

Esta insistencia señala el principio de todo un proyecto de dominación política distinto de la pura usurpación y la devastación que implicaba en aquel entonces la idea de “rescatar”.

En este punto nos topamos nuevamente con el concepto de pacificación. Al interior de esta comprensión “hegemonial” del imperio en el Nuevo Mundo, la sujeción aparece vinculada a la idea de pacificación, en la medida en que el vínculo entre pacificación y sujeción parece ser el mecanismo a través del cual la violencia de la guerra es racionalizada y reconducida hacia la instalación de un orden político colonial aceptado “voluntariamente” por los indígenas:

Y aunque, como he dicho, esta dicha provincia es muy grande, en obra de veinte días hube pacíficas muchas villas y poblaciones a ella sujetas y los señores y principales de ellas han venido a ofrecerse y dar por vasallos de vuestra majestad [. . .]. Por manera que hasta ahora he tenido en qué entender en esta guerra y aun todavía no es acabada, porque me quedan algunas villas y poblaciones que pacificar, las cuales, con ayuda de Nuestro Señor, presto estarán, como estas otras, sujetas al real dominio de vuestra majestad (Cortés, 2013, p. 110).

Ahora bien, este orden del poder “hegemonial” del imperio, en su etapa inicial, se muestra siempre como inestable y contingente. Aquellos que se han sujetado siempre se pueden volver a desujetar, y la violencia, en este sentido, no es suprimida, sino economizada y racionalizada:

Después de haber pacificado lo que toda esta provincia de Tepeaca se pacificó y sujetó al real servicio de vuestra alteza, los oficiales de vuestra majestad y yo platicamos muchas veces la orden que se debía de tener en la seguridad de esta provincia. Y viendo cómo los naturales de ella, habiéndose dado por vasallos de vuestra alteza, se habían revelado y muerto por españoles y cómo están en el camino y paso por donde la contratación de todos los puertos de la mar es para la tierra adentro y

considerando que si esta dicha provincia se deja sola, como de antes, los naturales de la tierra y señorío de Culúa, que están cerca de ellos, los tornarían a inducir y atraer a que otra vez se levantasen y rebelasen, de donde se seguiría mucho daño e impedimento a la pacificación de estas partes y al servicio de vuestra alteza (Cortés, 2013, p. 111).

El vínculo entre pacificación y sujeción parece estar dirigido, en este punto, a conseguir un modo de dominación “voluntario” o “consensual”, a partir del cual el control imperial se haga efectivo y seguro, no a través de la violencia permanente, sino desde el consentimiento. Una villa o un pueblo efectivamente sujeto al poder imperial es, entonces, un pueblo que debió ser pacificado mediante ciertas lógicas y estrategias de consenso hegemonal. Ahora bien, el vínculo entre pacificación y sujeción se deja leer en las *Cartas* de Cortés solo en el marco de una comprensión hegemonal del imperio. A partir de las cartas cuarta y quinta, donde, de acuerdo con Frankl, Cortés da un giro hacia una noción de “imperio universal” (Frankl, 1963, p. 444), podemos apreciar que la relación entre sujeción y pacificación tiende a desaparecer en la escritura del conquistador. Podemos suponer que esto es así debido a una condición de la razón imperial que hemos mencionado antes: la condición hegemonal de la soberanía imperial produjo una inestabilidad irreductible al instalarse en el Nuevo Mundo.

Es por esta condición siempre contingente e inestable del carácter hegemonal de la razón imperial hispana que la pacificación se hace indispensable como elemento suplementario que permite un grado de estabilidad mayor en la forma de dominación, en la medida en que su función parece ser, en este punto, producir las condiciones de la sujeción en la comunidad para que aquella sea permanente. Es decir, el vínculo entre sujeción y pacificación se presenta como una relación que busca estabilizar o asegurar una forma de dominación colonial a largo plazo a partir de una racionalización y economización del uso de la violencia mediante estrategias de consentimiento.

Esta racionalidad temprana de la pacificación se irá transformando y haciendo más compleja en la medida que el terror dejó de ser un medio efectivo para la instauración y conservación de un sistema de gobierno colonial. Así, se hizo indispensable una crítica al uso del terror y la violencia temprana y una profundización de las estrategias de sujeción mediante el consentimiento. En este sentido, las críticas de los sacerdotes dominico como Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas contra la violencia de la colonización tuvieron un claro efecto en las políticas gubernamentales a partir de la segunda mitad del siglo XVI, luego del famoso debate de Valladolid. La sujeción colonial por medio de estrategias de consentimiento adquirirá un sentido pastoral que implicará un giro en el sentido y las funciones de la pacificación. Las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* de Felipe II en 1573, son un primer documento que muestra una nueva racionalidad de la pacificación que la distingue de la guerra temprana y la vincula, mediante el poder pastoral, a la producción de una nueva forma de *obediencia*. Como podemos ver a partir de la ordenanza 138, la cual da comienzo a la sección titulada *Pacificações*, el objetivo de la *obediencia* ya no estaba de la mano con la violencia militar, sino sobre todo con la función de la iglesia: “[C]on mucha diligencia y santo zelo traten de traer de paz al gremio de la santa iglesia y a nuestra obediencia a todos los naturales de la provincia y sus comarcas por los mejores medios que supieren y entendieren y por los siguientes” (Felipe II, 1979, p. 115).

Otro documento clave en este proceso de imbricación entre el poder pastoral y el desarrollo de un nuevo tipo de gobierno colonial pacificado, es el proyecto de evangelización y gobierno del influyente tratado *De procuranda indorum salute* del sacerdote jesuita José de Acosta publicado en 1588. El sacerdote abogó por una pacificación generalizada que no solo refería a los indígenas, sino también al cuerpo colonizador hispano: “Los españoles son los responsables absolutos de que el establecimiento del cristianismo entre los indios no haya producido hasta la fecha ni siga produciendo hoy el resultado apetecido [. . .]. Todo el mundo está de acuerdo en que los indios que más tratan con los españoles son los que tienen costumbres más depravadas” (De Acosta, 1984, pp. 169-170). Así, para Acosta, los españoles debían ser pacificados

incluso antes que los indígenas. Por parte de estos últimos, estos debían ser educados en un nuevo tipo de cuidado de sí mismos y de una relación pacificada con el prójimo: “Al amor recto de sí mismo va unido inmediatamente el amar también al hermano como a sí mismo” (De Acosta, 1984, p. 287). Lo cual se lleva a cabo de la siguiente manera: “[N]o hacer ningún daño a nadie: no atentar contra su vida o salud, no violar a su mujer, no quitarle sus bienes, no mancillar su honor y su fama” (De Acosta, 1984, p. 287).

Una comprensión acabada de este giro pastoral y gubernamental de la pacificación debiera partir de un análisis detallado de las crisis del gobierno imperial hispano desde la segunda mitad del siglo XVI, sobre todo del extenso periodo de rebeliones de los españoles en el Nuevo Mundo (conquistadores, encomenderos y el clero) contra las políticas de la corona que vino a pacificar el virrey Toledo hacia fines de 1560. Sin embargo, este examen detallado del giro gubernamental y pastoral de la pacificación excede por mucho las ambiciones del presente escrito. Como señalamos al principio, aquí buscamos únicamente mostrar la emergencia de una racionalidad temprana de la pacificación durante los años iniciales de la conquista, cuando el poder imperial se expresaba directamente en la facticidad de la guerra y el poder religioso no había echado aún raíces fuertes en el Nuevo Mundo para oponerse a las políticas destructivas de la colonización temprana. El cuestionamiento del derecho de patronato de la Corona por parte de la curia romana, debido a la poca eficacia que había mostrado el imperio hispano respecto del mandato papal para la conversión y evangelización de los indígenas durante toda la primera mitad del siglo XVI, es una muestra clara de esta debilidad de las políticas pastorales en las primeras décadas de la conquista. Dejamos entonces abierto, como una tarea pendiente, este análisis del vínculo entre pacificación, pastorado y gobierno entre la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII, el cual funcionará como punto de partida para un futuro análisis de las transformaciones históricas y conceptuales de la pacificación en el proceso de conformación del gobierno colonial.

5. Conclusión. Hacia una racionalidad pacificadora

Inicialmente, expusimos la complejidad de la guerra imperial hispana del siglo XVI en el Nuevo Mundo a partir de sus diferentes dimensiones constitutivas (teología de la guerra, derecho de la guerra y facticidad de la guerra). Como vimos, estas dimensiones de la guerra se encuentran profundamente entrelazadas a principios del siglo XVI en el Nuevo Mundo. La pacificación, en tanto que técnica específica y suplementaria de dominación, comenzó su largo proceso de configuración en el ámbito que llamamos facticidad de la guerra, es decir, la dimensión material, efectiva y existencial de la violencia bélica. La pacificación, en este sentido, no es simplemente un eufemismo de la violencia, sino una tecnología de dominación que durante las primeras décadas del siglo XVI comenzó a adquirir un sentido y funciones propias, las cuales implicaron un proceso de economía y racionalización de la violencia que permitió el paso de la guerra llana a la estabilización de un proyecto de incorporación y gobierno colonial de largo plazo. Entonces, para conseguir este último objetivo, a través de la pacificación se llevó a cabo una transformación profunda de las formas de vida y las condiciones existenciales de los habitantes originarios (creencias religiosas, organización social, prácticas culturales, matrimoniales y sexuales, etcétera) por medio de la conjunción y el montaje de una serie de prácticas y estrategias que van desde el uso de las técnicas clásicas del terror hasta el consenso bajo la idea de un imperio hegemonal.

En este punto del argumento, emerge, sin embargo, una pregunta crítica para nuestra indagación: ¿Cómo se puede entender que la pacificación se encuentre vinculada a formas de dominación aparentemente contradictorias, es decir, por un lado, una transformación de la forma de existencia por medio de la pedagogía del terror y, por otro, a una sujeción política por medio del consentimiento? Estas dos formas de dominación no deben ser comprendidas simplemente como opuestas o excluyentes, sino como elementos heterogéneos complementarios derivados de un mismo sistema de poder imperial y un proceso de racionalización necesario

del uso de la violencia para asegurar un dominio colonial de largo plazo, este es el marco inicial de las funciones y el sentido de la pacificación en el temprano siglo XVI. Para ser más precisos, podemos decir que la pacificación emerge, así, cuando un sistema de dominación general no busca simplemente derrotar, someter o destruir al enemigo por medio de la violencia directa, sino cuando persigue una transformación en su modo de existencia que permita su *incorporación* efectiva y a largo plazo bajo un nuevo poder heterónimo. La pacificación, implicó entonces la reformulación de las prácticas de la violencia imperial y a la vez el surgimiento de una nueva racionalidad pacificadora, entendiendo por esta última a aquel orden interno a las prácticas y dispositivos heterogéneos (terror, salvación, consentimiento, sujeción, etc.) bajo el horizonte de una tarea común de producción de obediencia e incorporación de nuevos súbditos en la configuración temprana del gobierno colonial. La racionalidad pacificadora, es la nueva lógica de la violencia que le otorgó consistencia y determinó las funciones fácticas, sus fines, funciones y el orden de los elementos heterogéneos (dispositivos, técnicas, prácticas y estrategias), que constituyeron en diversos momentos la tecnología de pacificación desde sus momentos más tempranos en el Nuevo Mundo.

Referencias

- Alejandro VI. (1979). Las Bulas de Alejandro VI. En F. Morales Padrón (Ed.), *Teorías y leyes de la Conquista*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Añón, V., & Rufer, M. (2019). Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida. *Revista Común*. <https://revistacomun.com/blog/pacificacin-y-golpe-de-estado-la-conexin-impedida/>
Dossier: Sublevaciones.
- Contursi, M. E., & Tufró, M. (2018). Metáforas de la guerra asimétrica. El tropo de la pacificación en Brasil y Argentina. *América Latina Hoy*, (78), 55-72. <https://doi.org/10.14201/alh018785572>
- Cortés, H. (2013). *Cartas de relación*. Editorial Porrúa.
- De Acosta, J. (1984). *De procuranda indorum salute*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De León Pinelo, A., & De Solórzano Pereira, J. (1998). *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*. Centro de estudios Políticos y Constitucionales / Boletín Oficial del Estado.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.
- Espino López, A. (2014). *La conquista de América. Una revisión crítica*. RBD Libros.
- Felipe II. (1979). Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias. En F. Morales Padrón (Ed.), *Teorías y leyes de la Conquista*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Foucault, M. (2011). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1963). Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés. *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista mensual de Cultura Hispánica*, (165), 443-484.
- Friederici, G. (1973). *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*. Fondo de Cultura Económica.
- Lupher, D. A. (2006). *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spain America*. The University of Michigan Press.
- Morales Padrón, F. (Ed.). (1979). *Teorías y leyes de la Conquista*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Neocleous, M. (2013). The Dream of Pacification: Accumulation, Class War, and the Hunt. *Socialist Studies*, (9(2)), 7-31. <https://doi.org/10.18740/S4K01H>
- Neocleous, M. (2014). *War Power, Police Power*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748692361.001.0001>

- Palacios Rubios, J. L. (1979). Requerimiento. En F. Morales Padrón (Ed.), *Teorías y leyes de la Conquista*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Sepúlveda, J. G. (1982). Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios. *Boletín de la Real Academia de Historia*.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Siglo XXI.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI Editores.
- Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Editorial Trotta.
- Villacañas, J. L. (2017). *Imperio, reforma y modernidad. Vol. I. La Revolución intelectual de Lutero*. Guillermo Escolar Editor.
- Villacañas, J. L. (prox.). *Imperio*.
- Villalobos Ruminott, S. (2016). *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción*. La Cebra.
- Vitoria, F. (2012). Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos. En *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Editorial Tecnos.

