

**La condición jurídica de los indígenas.  
La reducción a la vida política en José de Acosta**

Sebastián Sánchez\*

**Introducción**

En este trabajo se expone la ardua cuestión, crecidamente estudiada, de la condición jurídica del indígena americano, partiendo de la reducción a la vida política en la obra de José de Acosta.

En primer término, tras presentar brevemente la cuestión de los Justos Títulos de la Conquista de las Indias -y también su retención- se analiza la consecuente consideración jurídica de las nuevas tierras y, por ende, la de sus habitantes.

En segundo lugar, se explicitará la condición jurídica del indígena, es decir, vasallos libres de la Corona de Castilla, y la resultante primera: su consideración como *personas miserables* en derecho.

Finalmente, se expondrán los puntos principales de la obra del P. José de Acosta en relación a la protección de los indígenas, en el tópico de la “reducción a la vida política”, especialmente en su libro *De procuranda indorum salute*. En el mismo sentido, se vinculará la obra del jesuita con la tarea gubernamental del Virrey Francisco de Toledo.

**I. Justos Títulos, sentido misional y condición jurídica del indígena**

Al efecto de definir la condición jurídica de los indígenas es menester señalar la condición jurídica de las tierras del Nuevo Mundo, partiendo de la donación pontificia hecha a los Reyes Católicos por el Papa Alejandro VI, poco tiempo después del Descubrimiento. Acto pontifical aquél, a su vez validado, en el marco del Derecho Común europeo, por el Tratado de Tordesillas de 1493.

Con la intención de ejercer un dominio *justo* sobre las tierras recién descubiertas, los reyes de Castilla advirtieron que debían poseer y exhibir sus títulos legítimos, de los cuáles el primero habría de ser la mentada donación del Pontífice, sobre la que discurrieron gran parte de las discusiones jurídico-teológicas de la primera mitad del XVI (Díaz Araujo: 2006).

Merced a aquél título de donación, comenzó a definirse la condición jurídica de las Indias, toda vez que los Reyes Católicos consideraron las nuevas tierras como patrimonio personal suyo y, en cuanto tal, dispusieron que a su muerte se incorporaran a la Corona de Castilla. A la Corona, en tanto símbolo propio y atinente al Rey, y no al Reino. Cabe insistir sobre este punto: las Indias no pertenecieron a Castilla, sino directamente al Rey y por tanto, fueron consideradas reinos distintos, tanto de la propia Castilla, como del resto de los reinos de la monarquía hispánica (Aragón, Navarra, Nápoles, etc.) (Bravo Lira: 1986, 68-69, García Gallo: 1972,485)<sup>1</sup>.

Asimismo, la situación jurídica de las Indias condicionó la de los indígenas, de lo cual también es punto de partida la bula de donación puesto que en ella Alejandro VI encomendó a los Reyes Católicos la evangelización de sus habitantes. Ese encargo, que

---

\* Dr. En Historia. Doctor en Filosofía ©. Profesor de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue y de Historia Constitucional Argentina en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Salta.

<sup>1</sup> .- Según García Gallo la cuestión de la incorporación de las Indias a la Corona quedó resuelta mediante dos bulas: la *Intercaetera* del 4 de mayo de 1493, y la *Eximiae devotionis*, concedida al día siguiente. No obstante, el distinguido americanista Manuel Giménez Fernández sostiene que en realidad fueron cinco las bulas destinadas a tal efecto. Además de las ya mencionadas, incluye la *Piis fidelium* (25 de junio de 1493), la segunda *Intercaetera* (28 de junio de 1493) y la *Dudum siquidem* (25 de septiembre de 1493). (Ugarte del Pino: 1990, 71)

fue asumido por los reyes con plena conciencia y considerado prioritario durante varias generaciones, determinó la naturaleza de la Conquista, los medios en ella empeñados y la consideración jurídica de sus habitantes<sup>2</sup>.

Cabe destacar, con Zorraquín Becú, que la Monarquía Universal española estructuró su organización política con especial atención a la justicia, virtud que, tal como señala el distinguido jurista:

...fue colocada por encima de todas las virtudes, puesto que las comprende y perfecciona y por encima de los demás fines que el Estado podía ambicionar. Sabían los españoles que la libertad o la riqueza sólo se aprecian en un régimen justiciero y bajo el imperio de la ley. Más que el prestigio o la grandeza de la monarquía, aspiraban a crear un orden justo, a fin de no caer en el despotismo ni en la idolatría del Estado (Zorraquín Becú: 1981,9).

Por ese afán de justicia, y con el reconocimiento de la evangelización como primer y principal fin de la conquista, Castilla instituyó en Indias un “estado misional” (Manzano y Manzano: 1941; Sierra: 1980; Konetzke: 1981), a cuyo fin cristianizador “se subordina o debe subordinarse todo lo demás, como reza el apotegma: *salus animarum suprema lex*” (Bravo Lira: 1986).

El sentido misional de la Conquista propugnado por Monarquía española cristalizó en el regio Patronato indiano, también fundado en las bulas alejandrinas, y en la consiguiente obligación de evangelizar el Nuevo Mundo. Merced al Patronato, quedó en manos de los reyes la conducción de la actividad misionera que se llevaría a cabo<sup>3</sup>.

El celo extremo demostrado por la Corona en la legitimidad de la conquista, la evangelización y la permanencia del Imperio en Indias, excede ampliamente los lindes de esta conferencia, más sí es preciso señalar que esa preocupación se evidenció en lo que Caturelli llama el “drama de la conciencia cristiana en la Conquista del Nuevo Mundo” (Caturelli, 2004:205)<sup>4</sup>. Señaladamente, es la figura del emperador Carlos V, en lo que se ha dado en llamar la *duda indiana*, la que tornó arquetípica la existencia de aquél drama

---

<sup>2</sup>-Conquista y evangelización estuvieron ligadas para la Corona desde un principio. En efecto, desde el *Codicilo* de Isabel la Católica, beneficiaria inmediata de la donación, que a sus herederos encomendó que "sea su principal fin... procurar inducir y traer a los pueblos de ellas (las Indias) a nuestra Santa Fe Católica" y que no consientan ni den lugar a que los vecinos y moradores de dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravios algunos en su persona y bienes, más mando que sean bien y justamente tratados". (Díaz Araujo:2006, 45)

<sup>3</sup>. -El sistema del Patronato, que rigió a lo largo de los tres siglos de presencia hispánica en Indias, fue ampliado y consolidado merced a la acción de los sucesivos pontífices. La donación de los diezmos por Alejandro VI en 1501 aumenta la injerencia de los reyes en la Iglesia, aunque fuera bajo la obligación de dotar y sostener el culto divino, pues ponía a los eclesiásticos en plena dependencia económica respecto de la Corona. Julio II, el 28 de julio de 1508 añade el derecho de presentación para todos los beneficios que forma "el punto céntrico en el origen histórico de esta famosa -institución político-religiosa". Adriano VI concede más en concreto a la Corona la superintendencia en la elección de los misioneros. Paulo III amplía las facultades de los reyes en orden a dividir y limitar las diócesis y parroquias. Y Gregorio XIII sobre el acabarse en América los juicios eclesiásticos.

<sup>4</sup>.-Vale traer a colación la muy discutida, aunque ya zanjada, cuestión de la decisión de Carlos V por abandonar las Indias. Iniciada a partir de los trabajos de Juan Manzano Manzano en su conocido escrito sobre *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla* (Madrid 1948; 126-133) y continuada por Carlos Vargas Ugarte, *Fray Francisco de Vitoria y el derecho a la conquista de América*, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* de Buenos Aires (1930) 30, y Alfonso García-Gallo, *La aplicación de la doctrina española de la Guerra (Datos para su estudio)*, en *Anuario de Historia del Derecho español* 11 (1934).

de la conciencia, que fue “conciencia *en* Cristo o buena conciencia” (Caturelli: 2004, 211).

El problema de los Justos Títulos debe plantearse en el fuero de la conciencia, es decir, de la conciencia cristiana (...) por eso es necesario volver a señalar que no se conoce en la historia de la humanidad una actitud semejante: un doctor, Vitoria, muchos doctores españoles, un rey y un pueblo, por propia decisión plantean, de modo permanente, la legitimidad y moralidad de sus actos: una nación tiene el propósito de no soslayar el drama, nunca resuelto en el tiempo finito de la historia, de la conciencia cristiana (Caturelli: 2004, 233)

Esa cuestión de conciencia, que principió con los Reyes Católicos y se extendió en Carlos I y su hijo Felipe, dio inicio a un extenso derrotero teológico, filosófico, político y legislativo, siempre en torno a la legitimidad de la evangelización, la conquista y la retención de las Indias. En ese marco se entiende la preocupación real por los indígenas pues, ya desde el testamento de Isabel de Castilla, la Corona ejerció la potestad *tuitiva* respecto de ellos, es decir, la aplicación del amparo a los súbditos *a quienes se les hace agravio*.

## **II. Condición jurídica y protección del indígena**

Tras el célebre Sermón de Montesinos (1511) y las consiguientes resoluciones de la Junta de Burgos del año siguiente, Carlos I se responsabilizó gravemente de la situación de los indígenas, por lo que encargó a una junta de teólogos el estudio de la cuestión.

En esa primera instancia, los teólogos fueron Juan López de Palacios Rubio y Matías de Paz. En una segunda etapa, los estudiosos serían varios miembros de la Escuela española del Derecho Natural, Domingo de Soto, Melchor Cano y sobre todo Francisco de Vitoria. Estas polémicas quedarían resueltas, al menos parcialmente, con las Leyes Nuevas (1542) (Saranyana, 1999: 150).

La situación jurídica del indígena americano tiene su punto de partida en su consideración como *persona*, noción que estuvo en la base del establecimiento de su condición de *vasallos libres* de la corona de Castilla. En efecto, desde el reconocimiento de la condición de vallasaje, recogida en la Real Cédula de 1503, hasta su ampliación en las Leyes de Burgos de 1512, que asimilaron a los naturales a las *personas miserables* del Derecho Común, la Corona evidenció una notable preocupación por esclarecer la situación de los naturales y propiciar su protección. Los alcances e implicancias de tales nociones fueron perfilándose en la tarea teológico-jurídica de la Segunda Escolástica, particularmente, aunque no en forma exclusiva, en la obra de Francisco de Vitoria.

Desde el principio de la conquista y sobre todo en lo referido a la situación de los naturales, se manifestó aquello que Tau Anzoátegui denomina la “peculiaridad indiana” (Tau Anzoátegui: 2021,97), que estuvo en la base de las disquisiciones de aquellos teólogos-juristas que, provistos de los principios del derecho natural y el derecho común europeo, obtuvieron “respuestas nuevas inspiradas en principios antiguos que extendieron (...) el derecho vigente (natural y positivo) a situaciones no previstas originalmente en momento de la imposición de las instituciones positivas” (Lamas: 2001, 92; Fos Medina:2018, 194).

Ante ello, resulta importante inquirir la significación concreta de la condición de “vasallos libres”, con la que tempranamente se consideró a los indígenas. En primer término, implicó el establecimiento de una igualdad jurídica fundamental en el mundo indiano, en forma independiente de lo étnico y cultural, motivada justamente por el

reconocimiento del señalado carácter ‘personal’ de los naturales americanos. Esta igualdad jurídica conllevó incluso la aplicación de la distinción estamental castellana, de modo tal que los caciques fueron reconocidos como nobles y el resto, al *común*.

Pero además, el vasallaje estableció un vínculo directo de los indígenas con el Rey, al igual que con todos los otros habitantes de la sociedad indiana, aunque en el caso de los naturales esa relación estuvo signada por su consideración como personas “miserables en derecho”, es decir jurídicamente incapaces y por tanto comparables con las viudas y los huérfanos<sup>5</sup>.

En tanto fueron considerados *miserabiles personae*: fue necesario instaurar para los indígenas un régimen especial de tutela y amparo centrado en dos grandes cuestiones: en primer lugar, el entendimiento de que eran “plantas verdes en la fe”, en proceso de cristianización y, en segundo lugar, la evidencia de su escasa o nula organización política, es decir, su carencia de politicidad.

Estos dos argumentos conllevaron un largo proceso jurídico-político, de base teológica, destinado a implementar aquél régimen de protección. Se trató de la erección, durante los siglos XVI y XVII, de un estatuto jurídico privilegiado realizado en base al derecho común, el castellano, el natural y el propio acervo jurídico indígena, de tal modo que se conformó un *corpus* jurídico específicamente indiano.

Ese derecho propiamente indiano tuvo, de acuerdo al aserto de Tau Anzoátegui, “una sólida creencia casuista que respondía a una larga tradición, asentada sobre dos modelos principales, el romano y el medieval” (Tau Anzoátegui: 2021, 40). Ese indeleble carácter *casuístico*, fue el que procuró, para decirlo *grosso modo*, la solución justa para cada caso concreto.

Esa ingente legislación -una auténtica muchedumbre de cédulas, leyes, ordenanzas, reales órdenes, instrucciones y provisiones- se inició en las Leyes de Burgos (1512), que ratificaron la condición de *vasallos libres*, y se profundizó con las *Leyes Nuevas* (1542) - “el más alto monumento a la libertad y a la dignidad de la persona humana” (Pereña; 1954,3)- que pusieron en primer plano el buen gobierno y conservación de la persona de los naturales.

Sin embargo, la cuestión de fondo volvería a plantearse bajo Felipe II y su voluntad de asegurar la protección de los indígenas, por lo que llamó a la *Junta Magna* en 1568. Como se verá más adelante, es en el marco de ésta Junta que se comprende la obra teológico-misional de José de Acosta y la político-jurídica de Francisco de Toledo. No obstante antes de ese abordaje, cabe principiar por el análisis de la concepción acostiana acerca de los naturales del Nuevo Mundo.

### III. José de Acosta y la protección del indígena

José de Acosta<sup>6</sup> es reconocido como uno de los más importantes teóricos de las misiones *ad gentes*, toda vez que sus obras, y su ministerio pastoral, vertebraron la

---

<sup>5</sup>.- Esta noción, cuya vigencia se extiende hasta los tiempos de la Independencia, se incorporó a los dos derechos -el del reino y el canónico- por lo cual los indígenas obtuvieron el privilegio denominado *mixti fori* (Peña Peñalosa: 1989, 140).

<sup>6</sup>.-Nacido en 1540 en la ciudad castellana de Medina del Campo, ingresó al noviciado de la Compañía a los 11 años. Entre 1559 y 1567, residió Coímbra, Valladolid y Segovia, aunque su alma mater fue la Universidad de Alcalá, por entonces reconocido centro del humanismo español. En 1571 pasó a la Isla española y a los pocos meses siguió su viaje por tierra firme para, finalmente, llegar al Perú a mediados de 1572 como parte de la tercera misión enviada por los jesuitas al virreinato. Residió en Lima y en Cuzco. Fue elegido Provincial de la Compañía y como tal colaboró con Francisco de Toledo realizando una importante labor misional. En 1586 marchó hacia Nueva España, donde estuvo casi un año, regresando finalmente a la Península. Su cercanía con Felipe II le permitió publicar su primera obra sobre América, *De*

evangelización de la Compañía de Jesús en Indias, sobre todo en el ámbito peruano, a partir del último cuarto del XVI.

Acosta tuvo por disposición fundamental el púlpito y la cátedra pero el inicio de su ministerio sacerdotal coincidió con los albores de la evangelización de la Compañía en el Perú, de modo que tempranamente sintió la “vocación de Indias”, como dice su más importante biógrafo, León Lopetegui. En tal sentido, asumió el fin último de la Iglesia en el Nuevo Mundo, esto es la procuración de “la salvación eterna de las innumerables multitudes de paganos, descubiertas en el último siglo por españoles y portugueses”.

Entre los muchos escritos del P. Acosta cabe señalar su *Doctrina Christiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios* (Lima: 1584); el *Tercer Catecismo y Exposición de la Doctrina Christiana, por sermones* (Lima: 1585); el *Confesionario para los Curas de Indias* (Lima: 1585) y quizás el más conocido: *Historia natural y moral de las Indias* (Lima: 1590), en la que estudia exhaustivamente las características políticas y religiosas del incaico Imperio del Sol.

En lo que a nuestro tema respecta la obra fundamental del P. Acosta es *De procuranda indorum salute* (1588) [*Sobre la salvación que se ha de suministrar a los indígenas*]. A ella refiere Lopetegui indicando que “*De procuranda* tuvo una gran resonancia teórica y práctica para las múltiples materias de consulta que ocasionaba la implantación en América de la nueva Orden misionera, pero unida además de alguna manera al plan inmensamente más vasto y trascendental de la acción total de la Iglesia católica en Indias” (Lopetegui: 1942, 212).

*De procuranda* está dividida en seis libros que se extienden sobre todos los aspectos ligados a la evangelización, la conversión y la administración de sacramentos a los indígenas. Aquí nos ocupa principalmente el libro tercero<sup>7</sup>, que lleva por título “Deberes sobre la administración civil”, en el que Acosta estudia la estructura político-administrativa de las Indias, además de otras cuestiones como el trabajo, los tributos, las encomiendas, las atribuciones de los encomenderos, y las costumbres indígenas a erradicar, como la embriaguez. Por último, expone allí la conveniencia de preservar aquellas instituciones indígenas que no contradijeran la ley natural.

Acosta no dudó de la legitimidad de la jurisdicción real sobre los neófitos indios, basada, como se ha indicado, en la donación pontificia que delegó en la Corona de Castilla la misión de evangelizar.

El derecho de gobernar y someter a los indios, fundado en el encargo cierto y definido de la Iglesia, es general y se aplica no sólo a los ya descubiertos, sino a los que se pueda encontrar con el paso del tiempo. Y consta que es un derecho justo y conveniente, a no ser que injusticias de otra clase lo deformen (*De Procuranda*, en adelante DP, III, 397).

---

*Natura Novi Orbis*, en 1589. Más tarde fue elegido rector del Colegio de Salamanca, cargo en el que falleció a sus cincuenta y nueve años, el 15 de febrero de 1600.

<sup>7</sup>.- Mencionamos suscintamente el contenido de los otros libros. En el I, titulado “Esperanza de promoción de los indios”, Acosta enseña que más allá de los diversos grados de “barbarie” que presentaban los indígenas, era posible su salvación mediante evangelización. En el libro II, titulado “Justicia e injusticia de la guerra”, el jesuita repasa, en la línea de Francisco de Vitoria en sus conferencias de Salamanca, *De Indis* (1532) y *De Jure belli Hispanorum in barbaros* (1532), la legitimidad o la ilegitimidad de la guerra contra el indígena y hablaba sobre las dificultades de predicar en ciertas áreas sin el apoyo militar. En el IV Libro presenta una guía para los misioneros y prescribe las virtudes que debía poseer el buen evangelizador. En el libro V se extiende sobre el catecismo y el método de catequizar y en el VI y último, Acosta se refiere a los arduos problemas de la administración sacramental a los indígenas.

No obstante, nuestro autor, en extremo celoso del respeto a la comunidad indígena, señala que los indios no pierden su dominio temporal si no se oponen a la predicación del Evangelio ni a la libertad de los que le profesan, aunque el Rey católico quede como un sumo Emperador constituido por la Iglesia, como tutor de la fe. Por eso, los neófitos caen bajo la administración real, pero sólo para su defensa, sin violencias de ningún género. La gravedad de la misión encomendada a Castilla queda claramente señalada pues “ya se den otros títulos, ya no, consta que la salvación de los Indios pertenece principalmente al cuidado de los Reyes Católicos” (DP III, II, 261).

Gobernar fue entonces amparar y tutelar. Y el fin último de la protección de los indígenas, dada en el marco del derecho natural, fue “sumarlos a Cristo”. Se trataba de “la salvación eterna de innumerables multitudes de paganos”, para lo cual Acosta tenía por cierto el principio *extra ecclesia nulla salus*. En efecto, señaló claramente que para lograr la salvación hace falta ser evangelizado y bautizado. Y resultaba necesaria la ratificación, puesto que no eran pocos quienes discutían al respecto<sup>8</sup>.

Ahora bien, ¿cuál era el sentido de la tutela castellana sobre los indios? ¿De qué habría de protegérselos? En principio, Acosta partió de la raíz teológica de aquél régimen de amparo, en tanto procuraba el resguardo de los naturales frente a los riesgos que, para la salvación, acarreaban muchas de sus costumbres. Para el jesuita era necesario “arrancar” -y tal es el término utilizado, cuando no el de “extirpar”- a los naturales de una vida determinada por la violación constante del derecho natural, provocada por la influencia del demonio<sup>9</sup>.

He aquí un punto crucial: Acosta no fue un etnógrafo, ni un político, sino un misionero, un evangelizador y, por tanto, atento a las realidades invisibles. Lo dejó señalado, por ejemplo, en su *Historia Natural y moral* en la que insistía en la necesidad de disipar, echar luz sobre “las tinieblas y cegueras en que tanto tiempo han vivido provincias y reinos grandes (...) lo que más es de doler de la desventura de esta triste gente, es el vasallaje que pagaban al demonio, sacrificándole hombres, que son a imagen de Dios y fueron creados para gozar de Dios” (Caturelli: 2004, 243).

En general, el indígena americano, aun a salvo las diferencias culturales que no fueron menores, no tenía desarrollada integralmente la personalidad individual, sobre todo a partir de su vinculación con la tierra, a la que concebía como su *lugar de origen*. Poseía una personalidad colectiva, signada por lo totémico y clánico, y un inveterado animismo. Como dice Ugarte del Pino, “la tierra era su pacha-mama, su madre, y no concebían separarse de ella (...) había un sentimiento de parentesco con la tierra y no un sentido de propiedad inmueble (Ugarte del Pino: 1990, 76).

En tal sentido, se comprende la insistencia de Acosta en procurar la *extirpación* de las idolatrías que representaban el “oscurecimiento de la inteligencia y oscurecimiento

---

<sup>8</sup>.-Es cierto que Acosta recibió la influencia de la Segunda Escolástica, especialmente de la obra de Vitoria, pero fue un autor original que supo manifestar sus discordancias con los teólogos de renombre. No es este el lugar para explayarnos sobre el tema pero baste decir que Acosta tuvo serias disidencias con parte de la escuela española del derecho natural respecto de la cuestión de la justificación (Saranyana: 1999,155).

<sup>9</sup>.- Como más tarde lo hará Solórzano siguiendo justamente a nuestro autor (Baciero: 2006,269) Acosta distingue tres clases de bárbaros. La primera es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano; tienen una buena organización política, comercio próspero y letras; a ella pertenecen los chinos y japoneses. La segunda es de aquellos que tienen una organización política, con sus magistrados, jefes militares, normas de comportamiento y un cierto esplendor de culto religioso; pero no ha conocido escritura y están todavía muy lejos de la recta razón; a ella pertenecen los mexicanos y peruanos. En la tercera entran los hombres salvajes, semejantes a las fieras, que apenas tienen sentimientos humanos, nómadas y sin organización política; a ella pertenecen los caribes y antropófagos (DP: Proemio, 43-51).

del corazón” (DP: V, X, 259). Es significativo lo que indica al respecto en el inicio de su libro:

A estos pueblos tan abyectos y deprimidos hay que predicar el Evangelio; a estos se ha dignado el Señor llamar al Evangelio ignorado de otras generaciones y hacerlos concorporales y compartícipes del misterio de Cristo, y esto con tal orden y modo, tan en contra de lo que hacían nuestros hombres que la mente humana teme del todo la alteza de los planes divinos” (DP: *Proemio*, 70).

Fiel al universalismo propiamente católico, Acosta sostiene que todos los hombres, sin importar cuán bárbaros sean, son aptos para recibir la doctrina cristiana de Cristo, aunque insistía en la “rudeza”, “estupidez” y “salvajismo” del indígena americano:

Son muchos los hombres, e incluso pueblos y naciones, que durante largo tiempo han sido dejados a su infidelidad, no hay, sin embargo, linaje alguno de hombres tan inepto, tan salvaje y endurecido, que no sea capaz de recibir la doctrina del Evangelio (DP: I, VII, 27).

¿Considera Acosta a los indios americanos como *minorenes* perpetuos? En principio, no aceptó las teorías de quienes creyeron en una *capitis diminutio* de los indios. Por el contrario, fue un universalista convencido y absoluto y enseñó que el estado de barbarie de los indígenas se debía a una cuestión de grado más no de naturaleza. En el mismo sentido, aceptó la superioridad cultural española y la necesidad de que fueran los conquistadores quienes llevaran adelante la administración eclesiástica y civil, mientras siguiera la desproporción cultural entre la masa indígena y sus actuales dirigentes. Lo dice con palabras duras: “a este tipo de hombres, o medio-hombres, es preciso darles instrucción humana para que aprendan a ser hombres, educarlos como niños” (DP, *Proemio*, 69)

No obstante, había que asentar ante todo la libertad del indio como base de discusión, pues en cuanto a su esclavitud la posición de la Corona era neta y terminante (numerosos documentos relativos a esto se evidencian en la Recopilación de las leyes de Indias). No obstante, siguiendo al Aquinate y a Vitoria, Acosta entiende que en determinadas circunstancias, resulta legítima la admisión del uso de la fuerza.

Pero si para predicar el Evangelio a los bárbaros no basta la predicación de uno u otro por la oposición del natural feroz de las tribus, por la inmensidad de las distancias, sin posibilidad alguna de defensa, no hay más remedio que equipar expediciones con todo lo necesario, lo cual está lleno de equidad y deber en sí mismo, si bien se mira. Tanto más cuanto que los bárbaros necesitan este auxilio extranjero aun para instaurar un modo de vida y de gobierno digno de hombres, aunque se efectúe con cierta imposición y violencia, pero sin muertes ni esclavitud (DP II, XIII, 231).

Ahora bien, además de la protección ante sus propias costumbres inicuas, Acosta entiende que había que preservarlos de los propios señores infieles. Por eso, considera legítimo que la Iglesia, si lo cree conveniente, expulse a los reyes y señores infieles del dominio sobre los fieles, para encomendar a éstos a un Príncipe cristiano para la defensa de la fe. Pero indica a continuación, en insoslayable continuidad con el pensamiento tomista y vitoriano, que "si no se oponen a la predicación del Evangelio ni a la práctica

de la vida cristiana, aunque ellos persistan en sus errores, no por eso se les ha de privar de su dominio, aunque el Rey católico sea por encargo de la Iglesia *summus veluti Imperator*, para la protección de la Fe”.

Por supuesto, aún debía preservarse a los naturales de otro “peligro”, además de las costumbres *contranatura* y la tiranía de los señores étnicos: el “antitestimonio” español evidenciado en la explotación minera, base de la riqueza peruana de entonces, y al sistema de las encomiendas, no pocas veces extraviado en su sentido original. Al testimonio a contrario del Evangelio de los españoles se refería Acosta en frase terrible: "En mi opinión sería mucho mejor dejar en silencio el nombre de Cristo que deshonrarlo" (III, II, 423)

Una vez señaladas las razones del amparo y la tutela sobre los indígenas, queda otra cuestión esencial: la de las posibilidades concretas de su cristianización sintetizadas en la pregunta acostiana: ¿cómo sumarlos a Cristo?

El teólogo reconoció que en principio era menester aceptar la natural capacidad de los naturales para recibir la doctrina evangélica, para llevar a cabo la “plantación” de la Iglesia, pero en obligado segundo término, resultaba perentorio lograr su “reducción a la vida política”, civilizarlos, hacerlos “vivir en policía” para lograr, mediante la educación y la catequesis, sumarlos como miembros plenos de la Iglesia de Cristo y, también, a la plenitud de su condición de vasallos del Rey.

El indio no estaba preparado para ser un cristiano integral. Los misioneros advirtieron la carencia esencial de aquello que designaban con el nombre genérico de “policía”, y que Acosta certeramente denominó "modelación humana del indio» (DP: I, VIII, 145).

#### **IV. La “reducción a la vida política”: José de Acosta y el virrey Toledo**

La Corona y la Iglesia comprendieron la radical importancia de la forja de la comunidad política entre los indígenas. En efecto, de acuerdo a la tradición clásica, cimentada en Santo Tomás, entendieron que mientras no existiera comunidad política entre los naturales no habría posibilidad del bien común político ni, menos aún, del bien común sobrenatural, al que todos los medios se dirigen.

La comunidad política está imperada por la ley natural para la acabada perfección intramundana del hombre, por ella la vida política es natural, entendiendo el término en el doble sentido de a) objeto de una tendencia ínsita en la naturaleza humana y de b) necesaria para la consecución de un fin humano debido (en este caso, el fin participable de máximo rango en el plano mundanal: el bien común político)” (Castaño: 2019,48).

Esta certeza, la necesidad de la reducción a la vida política de los naturales, estuvo presente en la muy extensa concatenación de disputaciones teológicas, jurídicas y políticas cristalizadas acerca de las Indias, que encontró tres hitos centralísimos en Vitoria, Acosta y Solórzano. En el Perú, dicha convicción adquirió entidad en la obra gubernativa de Francisco de Toledo, y la teológico-misional de José de Acosta. Pero rastreemos el origen de esa política toledana y acostiana.

En 1568, la *Junta Magna* -oportunamente ampliada y profundizada por la Cédula Magna (1574)- delineó la genuina política de Felipe II en orden a las cuestiones indianas. Allí se consolidó la acción del Patronato Regio, pues a partir de entonces todos los nombramientos de jerarquías eclesiásticas habrían de sortear la previa presentación y confirmación real.

En el marco de la *Junta Magna* fue elegido Francisco Álvarez de Toledo y Figueroa como virrey del Perú, quien gobernaría entre 1569 y 1581 con facultades casi ilimitadas.

La Junta le entregó las famosas *Instrucciones* que señalaban tres puntos centrales: a) la exploración del territorio virreinal, b) la delimitación y diferenciación de las facultades del virrey de las de la Audiencia y, lo que aquí especialmente interesa, c) la concentración de la población dispersa en lugares accesibles lo cual fue un “arbitrio fundamental para su acoplamiento a la sociedad en formación y para su catequismo” (Lohmann Villena; 1989, 234).

Sobre Toledo, que recibió el significativo apelativo de “Solón peruano”, pesó además una obligación desusada, pues en un procedimiento insólito, el Pontífice -Pío V- se dirigió directamente a él para impartirle su paternal bendición y recalcarle su confianza en el celo cristiano y la prudencia política que habría de animar su obra (Lohmann Villena: 1989,232).

Asimismo, cabe señalar que el nuevo virrey contó con el significativo respaldo del tratado *Gobierno del Perú*, de Juan Matienzo, oidor de Carchas, publicado en 1567. Esa obra delineó la arquitectura jurídica y política del virreinato, que sería llevada a la práctica por Toledo. De acuerdo a Lohmann Villena, “el *Gobierno del Perú* es un libro del mayor interés para la historia del régimen político y administrativo del primer siglo del virreinato meridional. Representa la máxima cota en la orografía jurídico-política de su centuria, como en la siguiente lo fueron el *De Indiarum Iure* y la *Política Indiana* de Solórzano Pereira” (Lohmann Villena: 1966, 100). Cabe agregar que el propio Acosta se valió de la obra de Matienzo como fuente para *De Procuranda*.

La llegada de Toledo se dio en un momento en el que la evangelización fundante de las Indias estaba casi finalizada, pero en el que era menester la asimilación progresiva de la masa indígena absorbiéndola dentro del marco de la monarquía universal española. Allí también es significativa la influencia de Matienzo que insistía en “acomodar a las costumbres y naturaleza de los que quiere gobernar, y andar a su gusto, hasta que ganada con ellos la opinión y la fe, pueda con la autoridad que tiene, y estribando en ella, hacerles mudar costumbres, y que hagan lo que se les mandare” (Lohmann Villena: 1966, 102).

A lo largo de su gobierno, Toledo llevó a cabo la *Visita* (1570-1573), en la participó el P. Acosta, fundó ciudades; puso en orden la administración; cortó los abusos de los encomenderos; reglamentó el trabajo indígena en las minas; introdujo nuevos sistemas en el beneficio de la plata; implantó la Inquisición; impulsó el conocimiento geográfico del país. Rotundamente señala él mismo su misión: “yo no vine por legislador sino por executor del asiento del reyno” (Lohmann Villena, 1989: 258).

Por otra parte, Toledo instó a Sarmiento de Gamboa a indagar sobre el señorío de los Incas al efecto de demostrar que su condición de tiranos, tarea que éste concretó en su *Historia índica*. Ese fue uno de los resultados de la *Visita*, formalmente presentados en las llamadas *Informaciones*, que determinaron oficialmente lo que resultaba evidente: el incaico era un régimen carente de legitimidad -de origen y ejercicio- que ya no contaba con descendientes directos y genuinos de la dinastía imperial. Sarmiento lo consideraba derechamente una tiranía, a la que era menester combatir y de la cual era preciso proteger a los indígenas convertidos.

No obstante, asegurado ya el carácter tiránico de la dinastía incaica -punto en el cual Acosta no coincidía pues preguntaba: “¿qué reino o imperio hay que no deba en gran parte su primer origen a la violencia? (DP III, III, 401)- subsistía en aquél formidable virreinato el problema de que la mayoría indígena se desparramaba por innumerables repartimientos que dificultaban o imposibilitaban su catequización.

Fue el nuevo virrey el que llevó adelante la tarea de *reducirlos a pueblos* (tratando de no dar más de 400 indios adultos a cada sacerdote, según lo había ordenado el Sínodo de 1567). Sólo así, supo decir Toledo, se lograría que “vivan políticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su Magestad” (Lohmann Villena: 1989, 249). Se

advertían allí también las ideas de Matienzo, para quien el proceso de transformación del indio radicaba en la asimilación de ideas y formas de vida españolas (Lohmann Villena: 1966, 105).

Los años de Toledo, coincidieron con la llegada de los primeros jesuitas al Perú y con el ministerio de Acosta y, asimismo, finalizaron en la ingente tarea eclesiológica del Arzobispo, Toribio de Mogrovejo y su III Concilio Límense (1582-1583).

Cuando Acosta llegó al Perú, la política de reducciones estaba en vías de ejecución, pero fue él quien dio sostén doctrinal a la misma, aunque enseguida comprendió la dificultad de la empresa:

Todo es nuevo. No hay costumbres asentadas. Las leyes y el derecho, excepto el natural, no son firmes en absoluto. Las tradiciones y ejemplos de tiempos pasados o no existen o son más bien detestables. (...) el estado mismo de la república es tan movable y vario y tan heterogéneo que lo que ayer era tenido por muy recto y provechoso, hoy, cambiada la situación, resulta lo más inicuo y pernicioso. (DP III, IV, 407)

De ahí que el teólogo compartió el argumento toledano de la necesidad de la reducción a la vida política, que finalmente cristalizó en un auténtico semillero de la “república de indios”, cada uno con su cabildo (de “capitulum”, a la cabeza), aun cuando sus resoluciones sólo fueran válidas previa aprobación del corregidor español (Rosa: 1974, 47).

No se trató nunca de la suplantación de un mundo por otro, ni siquiera de un trasplante radical, sino de armonizar *dos mundos* bajo la égida de la Corona y la Iglesia, dos mundos distintos pero aunados en una misma fe y un mismo rey. Pero para ello era necesario humanizarlos, civilizarlos, pues como dice Acosta:

Atraer pues a estos hombres salvajes y enfierecidos a géneros de vida humana y acomodarlos al trato civil y político, este debe ser el primer cuidado del gobernante. Será en vano enseñar lo divino y celestial a quien se ve que ni siquiera comprende lo humano (DP III, XIX, 519).

Por lo antedicho se evidencia que el carácter de *miserable en derecho*, piedra de toque del régimen de protección, obró como razón de peso para la creación de las “repúblicas de indios”, propiciadas en vista del *vivir en policía* que posibilitara la prosecución del Bien Común.

La sociabilidad conlleva que los miembros de una comunidad política alcancen un grado mínimo de civilización, sin el cual es imposible o muy difícil una verdadera convivencia. No sería posible una sociedad justa y bien ordenada, si sus miembros estuvieran sumidos en la barbarie. Y cometería gravísima injusticia el soberano que descuidase este deber esencial e irrenunciable de gobierno.

Señala Acosta que los “bárbaros” son en general indolentes y perezosos para el trabajo y reconoce «que trabajar, negociar y estar ocupados en sus granjerías y tratos es ciertamente muy provechoso a los bárbaros y es completamente necesario para organizar, de la forma que sea, su república. (DP III, IX, 443). No es extraño, por lo tanto, que hable repetidamente de *desbastar* al indígena, humanizarlo, prepararlo a una vida digna de seres humanos destinados a la perfección, no sólo después de esta vida, sino también en lo posible durante ella.

Las *repúblicas de indios* toledanas, instituidas a través de las famosas *Ordenanzas* -que regularon el funcionamiento de los pueblos como núcleos de convivencia humana-

fueron establecidas luego de que se les anunciase a los indígenas, por medio de los visitantes, la necesidad de “convocarlos a pueblos donde vivan juntos y acompañados unos por otros, como viven los cristianos” (Lohmann Villena: 1989, 237). Se trató de una admirable construcción política que los juristas injertaron a partir de la armonización del derecho natural y el común.

Asimismo, la reducción a la vida política implicó la educación y la promoción de los indígenas, en tanto vasallos de Castilla. Sólo desde la base de un sistema de educación bien ordenado se podía pensar en un paulatino y creciente autogobierno de los indios, tanto en el orden político-social como en el eclesiástico, hasta su total independencia. Era la meta que había apuntado desde siempre la Escuela de Salamanca y es lo que manifiesta Acosta en el primer libro de su obra: “Poco a poco las costumbres se van cambiando a mejor».

Acosta comprendió que debían respetarse y tolerarse “aquellas costumbres bárbaras que no se opongan claramente a la ley natural y evangélica” (DP I, VIII, 155). Y lo propio había legislado ya Felipe II cuando en 1557 estableció que era justo que los caciques “conserven sus derechos y se respete la sucesión de sus señoríos, siempre que fuese cristianos y vasallos reconocidos de la Corona” (Leyes de Indias, VI, VIII, 1).

De allí se sigue que el jesuita insistiera en apoyar las instituciones de la vida política indígena, a salvo por supuesto la distinción de las idolatrías y de todas aquellas costumbres contrarias al derecho natural. En tal sentido dice que “las costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley cristiana y natural, no es bien quitársele; ni conviene hacerles españoles en todo, porque además de ser muy difícil, es gran perjuicio para su gobierno y república de ellos». Por eso señaló la importancia de “tratar de ganarse con suavidad y diligencia la voluntad de los curacas y caciques y conquistarles para Cristo” (DP II, XVIII, 375).

Los señoríos étnicos, de caciques o curacas, jugaron un papel esencial en la consolidación de las “repúblicas de indios”, toda vez que el prestigio de esos señores actuó como un factor importante para la cristianización y castellanización de los indígenas. (Díaz Rementería: 1977, 44). Estos señores fueron considerados hidalgos de Castilla, y la dignidad cacical fue entendida como un *status* que dotaba de una situación de privilegio a su titular en razón del origen ancestral de su autoridad<sup>10</sup>.

Otra cuestión, derivada de la reducción a la vida política, fue la de admitir la facultad de la Corona de imponer tributos, tanto para la administración temporal como para la espiritual. Acosta deduce de la libertad natural y legal reconocida del indio su estricto derecho a la retribución de su trabajo, como cualquier hombre libre y, aunque creyó al principio que a los paganos no se les podía imponer tributo, pronto cayó en la cuenta de que eran tan súbditos del Rey como los ya cristianos, con lo cual tenían que contribuir al erario (III, XIII, 298). Por eso las cédulas mandan que se les haga trabajar, para que ganen su sustento y colaboren al bien común, aunque Acosta recomendaba que se rebajara el tributo cobrado a los indígenas: “que resulte suave el yugo de Cristo” (DP: III, XVI, 487).

La cuestión de los tributos lleva a uno de los temas sobre los que más tinta ha corrido en opiniones diversas: las encomiendas. Acosta expone la cuestión y antes de abordar las aplicaciones particulares presenta las causas de esta institución, a saber: el premiar de alguna manera las hazañas de los conquistadores, la necesidad de la defensa armada colonial y, sobre todo, el guiar y enseñar en la fe como cristianos viejos a los nuevos (DP III, XI, 467). Se trata en definitiva, como señala el mismo Solórzano, de la justicia como

---

<sup>10</sup>.- En este sentido, no resulta menor la proliferación, bajo el gobierno de Toledo, de los colegios para hijos de caciques, en cuya erección intervino directamente la voluntad de Felipe II, de acuerdo a lo propuesto por Acosta en *De Procuranda* (Lopetegui: 1954, 167).

virtud ordenadora de la comunidad. En tal sentido, es mérito de Acosta el deslindar los campos de manera que ni el conquistador pudiera invocar un derecho intangible al servicio de los indígenas, ni el indio, o el que arrebatadamente tomara su defensa, se creyesen en perfecto derecho de negarse a exigencias honestas de la sociedad en las requeridas condiciones, escudados en falsos conceptos de libertad y de las leyes.

La política de las “reducciones” fue sólo el primer paso para la efectiva condición de politicidad de los naturales, pues una vez civilizados -es decir, afectos al vivir en comunidad política- el siguiente paso sería la unidad con los españoles en una sola comunidad. Lo señaló el propio Toledo:

El que tratare del favor de yndios sin juntarlos con el cuerpo de los españoles destruyra a los yndios y a todo el beneficio que se les ha pretendido y pretende hacer (Lohmann Villena, 1989: 236)

Se trataba, para decirlo brevemente, de “articular orgánicamente ambas comunidades raciales” (Lohmann Villena: 1989, 235). Y tal es también el punto de partida de Acosta en *De Procuranda*, y también en su *Historia natural*, que encontró asidero y posibilidad de concreción eclesial en el III Concilio Limense y política en la obra gubernamental de Francisco de Toledo. Se trataba de lograr que españoles e indígenas compartieran una misma *república* indiana, en cuya conservación y bien común estuvieran comprometidas, por derecho natural, todas las partes.

Toda la población de indios y españoles hay que considerarla ya como una sola e idéntica comunidad política, y no dos distintas entre sí: todos tienen un mismo rey y unas mismas leyes; un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino para todos el mismo (DP III, XVII, 521).

Se comprende que el jesuita habla aquí del derecho natural y el divino, sin hacer el distingo respecto del derecho positivo, que sí estableció diferencias entre castellanos e indígenas, con obvio favor para estos últimos.

En tal sentido se comprende la coexistencia de las “dos repúblicas”, entendidas como expresión de la “cosa pública”, tal como supo definirla Solórzano en su *Política indiana*, siguiendo al pensamiento clásico:

Un cuerpo compuesto de muchos hombres, como de muchos miembros que se ayudan y sobrellevan unos a otros (...) que según la disposición de su estado y naturaleza unos sirvan, que son más aptos para el trabajo y otros gobiernen y manden en quienes de halle más razón y capacidad para ello. Ayudándose unos a otros y acudiendo cada cual, sin emulación, excusa o contienda, a lo que le toca según su suerte, especialmente en aquellas cosas que se enderezan al común provecho de todos” (Baciero: 206,322).

En efecto, la coexistencia de las *dos repúblicas* implicó la aprehensión, por parte de la Corona y de la Iglesia, de la necesidad de la “vida buena o autárquica” que los hombres alcanzan en la participación del bien común. Se trataba sin duda de promover la efectiva existencia de la comunidad política indiana, basada en la concordia, en la amistad política (Castaño: 2003, 19-32).

Mediante estas proposiciones, Acosta intentaba liquidar definitivamente la cuestión de la “legitimidad” de la posesión de América por parte de España, la legitimación de la

“entradas” en territorios indígenas, y sostenía, según Pereña, que: “España justa y legítimamente permanece en América como Estado protector por delegación del orbe para defensa de los inocentes y promoción de los derechos humanos” (Pereña: 1954, 43).

### **Excursus: política borbónica ante el indígena**

Si al principio de este trabajo se indicó que la condición jurídica de los indios derivaba de la consideración jurídica de las tierras indianas, cabe señalar que lo propio puede inferirse a partir de la llegada de los Borbones. Señaladamente desde el siglo XVIII –aun cuando pueden verificarse señales desde fines del XVII bajo los Austrias menores– se advierte cierta dispercepción de la metrópoli respecto de las Indias. En efecto, la consideración de la Corona respecto de sus reinos ultramarinos cambió gradual pero también radicalmente a partir de la llegada de los borbones, aproximándose paulatinamente a la idea de “colonias” antes que “reinos” incorporados a Castilla.

En lo que respecta al derecho indiano, y especialmente en lo referido al indígena, comenzó a objetarse el *casuismo* –sobre todo por su aspiración de otorgar leyes adecuadas a cada una de las variadas regiones– para iniciar la formulación de un *sistema* tendiente a la uniformización, cuando no a cierta imitación ingenua de principios abstractos imitados de legislaciones extranjeras.

Al respecto dice Peña Peñalosa que “el racionalismo de la Ilustración no alcanzó a percibir este orden natural de la República de los Indios y sometió a duras y demoledoras críticas su arquitectura conceptual. Al defender la igualdad existencial de la naturaleza humana, dejó a los indios como criaturas desamparadas, libradas a su propia ventura (Peña Peñalosa: 1989,145).

Por otro lado, este giro en la política española respecto de las Indias también respondió a razones de índole mercantil, pues la influencia de la Ilustración, y el afán mimético respecto de la política y la economía británica y francesa, hizo que los Borbones viraron rotundamente la relación de la Corona con los indígenas, centrándola en el comercio.

Ese vuelco en la consideración de los naturales, aquí muy someramente descrito, que se evidenció a partir de la influencia de los poderosos ministros como Campomanes o Gálvez, encuentra su síntesis en un libro bien conocido: *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, que fue una suerte de plan maestro para el desarrollo económico de las Indias.

El *Nuevo sistema*, atribuido a José del Campillo y Cossío, que fue Ministro de Finanzas, Marina y Guerra de Indias a mediados del XVIII, planteaba que el comercio allanaría el trato con los indígenas pues estos últimos

...sabemos atienden bien a un hombre [misionero] que les amenaza con el infierno, si se emborrachan o toman más de una mujer, reprehendiendo con aspereza todos los demás vicios, a que naturalmente son inclinadísimos, y con más razón reconocerían a los comerciantes quienes les proveen bienes que necesitan y les regalan buenos tragos de aguardiente que tanto estiman, y además nada les demandan” (Brading: 2015, 155-158).

Para decirlo brevemente, esto implicaba el socavamiento de la política de Castilla y la Iglesia consolidada en el XVI y gran parte del XVII. Los Borbones, sujetos a los dictados de la razón ideologizada del liberalismo terminaron juzgando al indígena como un *ente de razón*, ajeno por tanto a la realidad. Prefirieron al “buen salvaje” de Rousseau –en reemplazo del vasallo libre– sobre el que predominó la concepción utilitaria, es decir la multiplicación de productores y consumidores.

Gradualmente, los hombres de las *Luces* debilitaron el antiguo orden indiano, configurado en tiempos de los Austrias, desarticulando en cierta forma la comunidad política indiana. Y, por lo mismo, viciaron el régimen de tutela y amparo que a lo largo de dos siglos había configurado esa comunidad política. No es cuestión menor para principiar el análisis del proceso de independencia de los antiguos “reinos de ultramar”.

### **A modo de conclusión**

El pensamiento de José de Acosta representa uno de los hitos centrales en el proceso de configuración de la comunidad política en Indias. Podría decirse, aun teniendo en cuenta los matices y expresándolo *grosso modo*, que junto a Vitoria como precedente suyo y Solórzano como sucediente, representan el culmen de la reflexión y puesta en práctica, no sólo de la protección de la persona -sin distinción étnica- sino también de las bases de la sociedad indiana, entendida ésta como la estructura humana realizada en la comunidad de vecinos, de familias asociadas, “cuya continua residencia prolongaba con voluntad de arraigo los derechos de la Fundación y la Conquista” (Sánchez Sorondo: 1987, 19).

Un dato más, no menor, aporta a la conclusión de la constitución de la comunidad política en Indias: a lo largo del siglo XVII, la *Ecclesia haec Indicana*, como se complace en llamarla Acosta, habría de incorporar gradualmente al clero indígena, lo que supuso la consolidación del proceso evangelizador. Llegados a ese punto, bien podía señalarse que existía una iglesia indiana, en comunión con Roma, en el seno de la comunidad política americana.

Asimismo, sorprende al lector la ingente urdimbre legislativa configurada en el mundo indiano desde el primer momento, tras el Descubrimiento, por una Corona atenta a la dirección de los asuntos públicos americanos sin desvincularlos de la cuestión religiosa y espiritual. La salvación de las almas fue la premisa primera, antes que lo económico, lo político e incluso la misma pretensión imperial. En ese marco, ha de comprenderse la actuación de José de Acosta, tanto como la del noble virrey Toledo.

A nosotros, hombres del siglo XXI, nos cuesta entender –y aceptar- que un Estado pudiese velar de tal modo por la persona. Hoy, con el sentido del hombre y de Dios oscurecidos, con la sistemática violación legal de los derechos naturales, nos parece imposible encontrar tanto esfuerzo por proteger al hombre.

A nuestro entender, una frase acostiana sirve de síntesis de la misión que la Iglesia se impuso en Indias, bajo la grave responsabilidad de la Corona. Dice Acosta: “¿Quién no dará por bien empleado todo el trabajo de la misión índica, por sólo los niños bautizados antes de morir?” (DP I, XVII, 171)

### **BIBLIOGRAFÍA**

ACOSTA, José de (1984) *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, Corpus Hispanorum de Pace, (dirección de Luciano Pereña), Vol. XXIII, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ACOSTA, José de (1987) *De procuranda indorum salute. Educación y evangelización*, Corpus Hispanorum de Pace, (dirección de Luciano Pereña), Vol. XXVI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BACIERO, Carlos (2006) “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, en: *Hispania Sacra, Missionalia hispanica*, 58, 117.

BRADING, David (2015) *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica.

BRAVO LIRA, Bernardino (1986) “Derecho común y derecho natural en el Nuevo Mundo. Determinación de la situación jurídica de las tierras y los habitantes de América

y Filipinas bajo la monarquía española”, en: *Revista española de estudios histórico-jurídicos*, 11.

BRAVO LIRA, Bernardino (1990) *Protección jurídica de los gobernados en el Nuevo Mundo (1492-1992)*. *Del absolutismo al constitucionalismo*, en: *Revista chilena de historia del derecho*, 16.

CASTAÑO, Sergio (2019) *Dios y la ciudad. Estudios de teología política*, Tucumán, Unsta.

CASTAÑO, Sergio (2003) *El estado como realidad permanente*, Buenos Aires, La ley.

CATURELLI, Alberto (2004) *El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la cultura occidental*, Buenos Aires, Santiago Apóstol.

DÍAZ ARAUJO, Enrique (2006) *América, la bien donada*, Guadalajara, Folia universitaria, 2006.

DÍAZ REMETERÍA, Carlos (1977) *El cacique en el Virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*, Sevilla.

FOS MEDINA, Juan Bautista (2018) “Los indígenas en el derecho indiano y en el derecho argentino. Estado actual de la cuestión”, en: *Cruz de Sur*, III, 28.

GARCÍA-GALLO, Alfonso (1972) *Estudios de historia del derecho indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid.

KONETZKE, Richard (1981) *La época Colonial, Siglo XXI*, México.

LEYES DE INDIAS: [https://leyes.congreso.gob.pe/leyes\\_indias.aspx](https://leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx)

LAMAS, Félix Adolfo (2001) “Fecundidad de la escuela española del derecho natural y de gentes”, en: *El derecho natural hispánico: Actas de las II Jornadas hispánicas de derecho natural, Córdoba, 14 a 19 de septiembre*, Córdoba, Caja Sur.

LOPETEGUI, León (1942) *El padre José de Acosta y las misiones*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (1966) *Juan de Matienzo, autor del ‘Gobierno del Perú’. Su personalidad y su obra*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (1989) “La reforma política del virrey Francisco de Toledo”, en: AAVV: *La protección del indio*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

MANZANO Y MANZANO, Juan (1941) *Sentido misional de la empresa de Indias*, en *Revista de Estudios Políticos*, 1.

PEÑA PEÑALOSA, Roberto (1989) “La república de los indios y el derecho común”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, (15).

PEREÑA VICENTE, Luciano (1954) *Misión de España en América (1540-1560)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo (1987) *La Argentina por dentro*, Buenos Aires, Sudamericana.

SIERRA, Vicente (1980) *El sentido misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Dictio.

SARANYANA, Josep Ignasi (1999) *Teología en América Latina. Desde los orígenes hasta la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid, Iberoamericana.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (1989) “El derecho indiano y su relación con el derecho castellano y común”, en: *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, Atti dell’ incontro di studio, Firenze-Lucca.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (2021) *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*, Athenaica ediciones universitarias, versión electrónica: <http://hdl.handle.net/10016/32572>.

UGARTE DEL PINO (1990) “La protección de las personas en el pensamiento jurídico del XVI”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, (16).

ZORRAQUÍN BECÚ (1981) *La organización Judicial Argentina en el período Hispánico*, Perrot, Buenos Aires.