

BENEDETTA ALBANI
OTTO DANWERTH
THOMAS DUVE (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

Víctor Zorrilla

Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de
José de Acosta | 37–50



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

ISBN 978-3-944773-04-9
eISBN 978-3-944773-14-8
ISSN 2196-9752

First published in 2018

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin
<http://www.epubli.de>

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
<http://global.rg.mpg.de>

Published under Creative Commons CC BY-NC-ND 3.0 DE
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Cover illustration:

Otto Danwerth, Frankfurt am Main (Catedral Metropolitana, Ciudad de México, 2011)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:

Albani, Benedetta, Danwerth, Otto, Duve, Thomas (eds.) (2018), *Normatividades e instituições eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Global Perspectives on Legal History, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, Frankfurt am Main, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh5>

Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de José de Acosta

I Consideraciones preliminares

El jesuita español José de Acosta (1540–1600) inicia su obra *De procuranda indorum salute*¹ expresando su convencimiento de que todos los hombres pueden salvarse. Sería incompatible con la liberalidad divina – explica –, por la cual el Señor quiere que todos vengan al conocimiento de la verdad,² que hubiese hombres congénitamente incapacitados para ello. La declaración no es ociosa: la real o aparente degradación moral de las comunidades indígenas peruanas hacia la segunda mitad del siglo XVI había hecho desesperar de la salvación de los indios a más de un misionero.³ A diferencia de los evangelizadores de la primera época – Pedro de Córdoba, Antonio Montesino o Bartolomé de las Casas, por citar tres ejemplos preclaros –, Acosta no se enfrenta ya a una mies «virgen». Los indios no se encuentran en su «estado natural» – por llamar así al estado previo a la llegada de los españoles – ni su sometimiento a los españoles es tan reciente que puedan añorar un estilo de vida propio de un pasado inmediato y ajeno a la explotación por parte de estos. Los «vicios inveterados» de las sociedades paganas – tan extensamente tratados, explicados y en algún sentido justificados por Las Casas en virtud de la ausencia de la gracia⁴ – habían dado lugar a vicios en cierta manera nuevos – por lo menos, en la profundidad de su arraigo y extensión⁵ –, provocados y

1 ACOSTA (1984). Citaré siempre por esta edición de la obra; todas las citas se refieren al volumen 1. Acosta redactó el tratado en 1576; su primera edición se publicó en 1588.

2 1 Timoteo, 2, 4.

3 ACOSTA (1984) 74–76.

4 He estudiado este aspecto del pensamiento lascasiano: ZORRILLA (2010) 58–60, 73–81, 91–100.

5 ACOSTA (1984) 552–564.

favorecidos por el nuevo orden social.⁶ El replanteamiento radical de las instituciones indianas que había propugnado Las Casas, si bien obligó a revisiones y reformas jurídicas sucesivas,⁷ no arrancó de raíz, como Las Casas hubiera querido, la malicia y corrupción de la administración indiana.

En este nuevo contexto moral e histórico, alejado del primer impacto producido por el descubrimiento y en el que se encuentran ya asentadas las instituciones políticas y jurídicas con las que se regirá el orbe indiano en los siglos siguientes,⁸ José de Acosta desarrolla su seria y ponderada labor intelectual a favor de la aculturación y evangelización de los indígenas. Pasadas las vehementes polémicas de la primera mitad del siglo – que culminaron en la célebre controversia de Valladolid (1550–1551) entre Juan Ginés de Sepúlveda y Las Casas⁹ –, Acosta escribe desde y para un nuevo entorno doctrinal y político, lo cual condicionará no sólo las tesis que defenderá sino también las preocupaciones que animarán y darán sentido a su labor.

Trataré aquí un aspecto del pensamiento de Acosta en el que puede apreciarse tanto su incardinación en la tradición iusnaturalista española de la primera mitad del siglo XVI como la evolución que va operándose en esta misma tradición ante las nuevas circunstancias: su doctrina del derecho de guerra. Para ello, estudiaré primeramente algunos principios doctrinales que Acosta sienta y aplica en su *Parecer sobre la guerra de la China*,¹⁰ posteriormente, consideraré los principios y su aplicación al caso indiano en *De procuranda indorum salute*.¹¹

6 ACOSTA (1984) 576–578.

7 Véase, por ejemplo, PÉREZ FERNÁNDEZ (2001) 250–268.

8 Cfr. PERUJO (2007) xvii.

9 Véase ZORRILLA (2010) 85–100.

10 ACOSTA (1954) 331–334. Parece que hay una laguna al final de la p. 332, aunque el hilo de la argumentación puede reconstruirse con relativa facilidad.

11 No son éstas las únicas obras en que Acosta trata el derecho de guerra. Hay una *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China* [ACOSTA (1954) 334–345], que es una réplica detallada al memorial del jesuita Alonso Sánchez (mencionado en el siguiente apartado), la cual contiene principalmente determinaciones concretas de la doctrina expuesta en el *Parecer sobre la guerra de la China*. Tiene un interés marginal para este trabajo, que se orientará sobre todo al caso indiano.

II El Parecer sobre la guerra de la China

Firmado en México el 15 de marzo de 1587, el *Parecer sobre la guerra de la China* es un enjundioso opúsculo de clara doctrina, que ataja certeramente los principales argumentos a favor de esta guerra sistematizados por el jesuita Alonso Sánchez. Ahí, Acosta establece las condiciones fundamentales que han de concurrir en el sujeto que juzga para determinar acertadamente la justicia de una guerra, a saber: el conocimiento del derecho y del hecho y, sobre todo, el juicio de la prudencia. Ello es especialmente importante en este caso, dada la mezcla de intereses mundanos, pues los seglares – advierte Acosta –, que apetece la guerra por sus fines particulares, suelen falsear sus informes de los hechos e interpretar perversamente los dictámenes de los teólogos y juristas sobre el derecho.¹²

A cuatro se reducen las causas – resume Acosta – que se pretenden de justa guerra contra China: (1) su prohibición de la entrada de extranjeros, incluso pacíficos, al interior del reino; (2) los agravios que supuestamente se han hecho a los portugueses y españoles que comercian en China; (3) los inconvenientes que han surgido para la predicación del evangelio; y (4) los agravios que al parecer se han inferido a algunos chinos recién bautizados. Acosta considera que ninguna de ellas constituye causa suficiente de guerra.

En primer lugar, asegura, aunque Vitoria y otros autores defienden con razón que los viajeros pacíficos tienen derecho natural de peregrinar por todos los países sin que nadie les impida el paso, ello no significa que los chinos, al cerrar la entrada a los españoles, les hagan particular injuria.¹³ Pues ellos practican esto con todas las naciones, no sólo con los españoles, y se abstienen de entrometerse en tierras extrañas. Y no hay duda de que procuran legítimamente su seguridad y conservación, pues permiten cierto género de comercio en sus puertos – y lo practican en los ajenos – sin tolerar la entrada de forasteros al interior, lo cual evidentemente ha resultado a su favor, como lo prueba la gran antigüedad de su reino. Además, a los chinos no les consta que los españoles sean extranjeros pacíficos sino todo lo contrario, pues conocen el dominio que han adquirido en los últimos noventa años sobre naciones inmensas a donde llegaron inicialmente con el propósito de

12 ACOSTA (1954) 331.

13 FRANCISCO DE VITORIA, Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos, en: VITORIA (2007) 129–132.

comerciar. El mismo Vitoria, por lo demás – recuerda Acosta –, reconoce que, habiendo justo temor de los extranjeros, su exclusión no constituye injuria ni, por tanto, causa justa de guerra.¹⁴

En cuanto a la segunda causa que se pretende, a saber, los agravios hechos a españoles y portugueses, es cierto que, como afirma San Agustín y es doctrina común de los teólogos, guerra justa es aquella en la cual se vengan y satisfacen las injurias recibidas de otra república. Pero tampoco ésta constituye para Acosta una causa de guerra justa contra China. En primer lugar, porque las injurias de las que se tiene noticia son de muy poca monta como para que el rey de España haya de tenerse por agraviado a causa de ellas, y mucho menos haya de hacer guerra contra un reino tan inmenso. Además, muchos de estos agravios parece que se deben más bien al recelo y temor razonable que tienen los chinos de los españoles, y suelen ser ofensas de particulares a particulares, en las cuales pueden haber incurrido también españoles y portugueses. Y aun cuando se tratara de agravios notables y graves, primero debe requerirse al príncipe que castigue a los suyos y repare los daños, antes que hacer guerra contra él o contra parte alguna de su reino.¹⁵

La dificultad de la tercera causa estriba en el contrasentido que implica «allanar» la predicación de la fe por medio de las armas, sobre todo considerando la naturaleza violenta y cruel que suelen tener los hombres de guerra, que sembrará el resentimiento permanente hacia los cristianos y el odio a la fe antes que las semillas de una auténtica conversión en los infieles.¹⁶

La cuarta causa aludida, a saber, los agravios a los neófitos, es lícita considerada en sí misma, pero para que lo sea en una coyuntura determinada deben cumplirse tres condiciones: (1) que la guerra que se emprende por esta causa no redunde en un daño mayor a la fe que el que se pretende remediar; (2) que se hayan agotado primero todos los medios pacíficos; y (3) que la

14 ACOSTA (1954) 331–332.

15 ACOSTA (1954) 332.

16 ACOSTA (1954) 333: «Pues si el rey ha de enviar capitanes y soldados y no ermitaños ni teatinos a hacer la guerra a la China, no ternán más templanza ni orden que los pasados, y aun no será poco que se halle algún Hernando Cortés por capitán». En el tratamiento de esta tercera causa hay una laguna en el texto de esta edición, que puede reconstruirse sustancialmente por el contexto.

guerra se haga con la intención precisa de defender a los fieles y sin exceder los límites marcados por este fin. Pues bien: es claro que tampoco en este caso se cumplen tales condiciones, pues los españoles que defienden la guerra pretenden principalmente – como ellos mismos reconocerían – dominar China y apoderarse de sus riquezas. Además, este tipo de intervención requiere que el infiel ofenda al fiel cristiano justamente por ser fiel, y no por otras causas particulares que puedan ocurrir y pudieran incluso ser justas por parte del infiel. No hay indicios, de hecho, de que los agravios que se han inferido a los neófitos sean por odio profeso a la fe, y los mismos misioneros europeos que viven entre los chinos infieles son venerados y tenidos por hombres de bien.¹⁷

Algunos dirán – comenta Acosta – que de todos estos principios se seguiría que los españoles no pueden hacer nunca la guerra a los infieles, pues siempre concurriría alguno de los inconvenientes que se han mencionado. Y responde: si se trata de infieles nuevamente descubiertos – y no de moros o turcos, por ejemplo –, no es absurda dicha conclusión, sobre todo en cuanto a no ser lícito hacer la guerra para predicar el evangelio. Pues lo que la Iglesia no ha usado en mil quinientos años, y después de que se ha usado se han visto tantas ofensas a Dios y daños al prójimo, puede tenerse por indeseable e ilícito. Además, aun concediendo que haya infieles tan bárbaros e inhumanos que deban ser sometidos por la fuerza antes de establecer cualquier contacto fructífero con ellos, ciertamente los chinos no entran en esta categoría, como consta por su imperio grande y poderoso, por sus sofisticadas y ricas ciudades, por sus leyes y su gobierno.¹⁸

También se argüirá – previene Acosta – que si la Nueva España y el Perú no se conquistaran, nunca habría arraigado la fe ahí, y lo mismo será en China hasta que no la someta y gobierne un rey cristiano. Si bien Acosta reconoce que ello puede ser cierto, advierte, no obstante, que una cosa es lo que Dios permite sacando bienes de males, y otra lo que ordena y quiere que hagamos. Dios puede, en efecto, cosechar donde no sembró, y la Iglesia ha de extenderse, como dice la profecía, a diestra y siniestra, es decir – según interpreta San Agustín –, tanto por medios santos y buenos como a través de cristianos fingidos y perversos. Pero hay que recordar la sentencia de

17 ACOSTA (1954) 333.

18 ACOSTA (1954) 333.

Cristo: «No puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquél por quien viniere el escándalo!»¹⁹

III *De procuranda indorum salute*

Aunque *De procuranda indorum salute* es una obra más de carácter práctico – constituye un precioso manual de misionología²⁰ – que de fundamentación teórica, Acosta avanza en ella – a veces, da por sentadas – algunas tesis que me parecen reveladoras de los alcances y límites del cambio de época y preocupaciones respecto de la etapa anterior (1492–1551) de las controversias indianas que mencionaba arriba. Comentaré brevemente tres de ellas: (1) la tesis de la predicación pacífica (a la que ya se ha aludido brevemente); (2) la tesis de la prescripción de los crímenes de la primera época de la conquista; y (3) la defensa de la intrínseca bondad o, por lo menos, la conveniencia circunstancial del régimen de encomiendas.

Desde luego, hubo sostenedores de estas tesis desde el inicio. Lo revelador aquí es la actitud y las nuevas circunstancias en que Acosta las asume y defiende.

1 La tesis de la predicación pacífica

Propugnada en un primer momento por los dominicos de la Española y asumida como estandarte por la mayor parte de la orden dominicana – con Las Casas al frente²¹ –, la persistencia de la tesis de la predicación pacífica a lo largo de las controversias en el siglo XVI muestra cómo, más allá del «espíritu de la época», marcado por la pervivencia de una mentalidad caballeresca y de cruzada característica de la Edad Media,²² un sector importante del

19 ACOSTA (1954) 334. Cfr. Mateo, 18, 7. La cita de San Agustín pudiera referirse a *De concordia evangelistarum* 1, 31.

20 En este «extraordinario manual misionológico – comenta Josep-Ignasi SARANYANA (1999) 155 – [...] hallamos sintetizada [...] la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, y el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio; y todo, con gran erudición tanto patristica como escolástica.»

21 HUERGA (1998) 402–404.

22 CRESPO (2010) 53–71, 112–120.

pensamiento español aurisecular supo enfrentar honradamente la cuestión de la relación con los infieles. El asunto fue planteado por el Cardenal Cayetano (1469–1534), quien, en sus *Comentarios* a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, propuso una división tripartita de los infieles con una serie de implicaciones en su relación política con los cristianos. En esta división, Cayetano consideró los siguientes tipos de infieles: (1) aquellos que son súbditos de derecho y de hecho de príncipes cristianos, como los moros que viven en España; (2) aquellos que son súbditos de derecho, pero no de hecho, de príncipes cristianos, como los que habitan la costa de África y otras tierras que antes pertenecieron a cristianos; (3) aquellos que no son súbditos, ni de derecho ni de hecho, de príncipes cristianos, «como es el caso – explica Cayetano – si se descubren paganos que nunca fueron súbditos del imperio Romano y que moran en tierras donde no hubo cristianos». Cayetano reconocía, por un lado, que los infieles del primer tipo, es decir, los súbditos de derecho y de hecho, debían someterse a las leyes en vigor al igual que los súbditos cristianos. Por otro lado, aceptaba que a los infieles del segundo tipo – los súbditos de derecho pero no de hecho – podía hacerseles la guerra – siempre que se contase con los medios adecuados –, tanto para recuperar las tierras cristianas ancestrales como para impedir, en su caso, que dichos infieles se armen o preparen para guerrear contra los cristianos. Pero, en cuanto a los infieles del tercer tipo – los que nunca tuvieron relación con cristianos –, Cayetano rechaza que pueda hacerseles la guerra para despojarlos de sus bienes o usurpar sus señoríos, pues ellos los poseen legítimamente por derecho natural.²³

Los belicistas, sin embargo – con Ginés de Sepúlveda a la cabeza²⁴ –, objetaban que la predicación de la fe a los bárbaros era peligrosa y difícil a causa de sus vicios inveterados y su modo de vida infrahumano. Se imponía someterlos antes por la fuerza para habituarlos a la vida civil, enseñándoles así a ser hombres antes de ser cristianos. El despojo de los bienes y señoríos – que en todo caso debía hacerse sin codicia ni desenfreno, como es propio de un príncipe cristiano – se justificaría en virtud del gasto material en que se incurre al hacer una intervención de este tipo. Pero en cualquier caso el príncipe cristiano – y aun el razonable sin más – tiene la obligación de acudir

23 TOMÁS DE VÍO (CAYETANO), In *Summa Theologiae*, II–II, q. 66, a. 8, en: AQUINO (1897) 94.

24 SEPÚLVEDA (1984). Sepúlveda tenía redactada esta obra hacia 1545.

en ayuda de los pueblos inferiores o degenerados para apartarlos de su propia perdición, aun contra su voluntad.²⁵

Acosta, por su parte, cree incompatible con la caridad cristiana reducir a los bárbaros infieles por la fuerza so pretexto de que, una vez sometidos, admitirán la predicación con mayor facilidad. En primer lugar, arguye, no hay que hacer el mal para que resulte un bien. Si constase que no queda otro camino para predicar la fe a los indios que la guerra injusta, hay que pensar que, por inescrutable juicio divino, les está vedada la conversión antes que predicarles el evangelio violando la ley de Dios.

Podría plantearse, no obstante, la posibilidad de que esta guerra sea justa por razón de la infidelidad. Pero no es así, pues sólo Dios es juez y vengador de la infidelidad.²⁶ Eso, en cuanto a los infieles mismos. En cuanto a los cristianos, Cristo les mandó salir y sacudir el polvo de sus pies si los infieles rechazaban la predicación, y no que los forzaran con la espada, pues les prohibió llevar hasta báculo, alforja y dinero – cuánto más armas –, enviándolos como ovejas entre lobos. Las únicas armas dignas del soldado del Señor de los Ejércitos son las que describe San Pablo: el cinturón de la verdad, la coraza de la honradez, etc.²⁷

Ahora bien, ¿qué pasa – se pregunta Acosta – si no aprovechan en ellos las palabras sino el látigo? Y ¿si desprecian la paz que se les brinda y, en cambio, temen la guerra con que se les amenaza? ¿No será mejor asegurar su conversión, aunque sea por medios violentos, que permitir que se condenen por nuestra excesiva indulgencia? Desde luego, esto puede aplicar – responde – en el caso de los súbditos, es decir, aquellos que ya han aceptado la fe y, por tanto, se han sometido voluntariamente a la jurisdicción de la Iglesia. Pero la cuestión es: con qué derecho podemos someter a los infieles con ese fin, cuando el mismo San Pablo niega tener jurisdicción sobre ellos y reconoce que sólo Dios los juzgará.²⁸ Lo mismo se prueba por la tradición de la Iglesia, que jamás ha castigado a los paganos que rechazaban la fe ni creyó nunca que la diversidad de religión fuera causa justa de guerra, como tampoco ha ejercido ningún acto de jurisdicción sobre los infieles.²⁹

25 SEPÚLVEDA (1984) 20–22, 29–31, 38–39, 77–80.

26 Lucas, 12, 14.

27 ACOSTA (1984) 252–256. Cfr. Efesios, 6, 10–17.

28 1 Corintios, 5, 12–13.

29 ACOSTA (1984) 256–260.

Puede alegarse, por otro lado, que la guerra contra los infieles es justa en razón de sus crímenes contra la naturaleza, como pretendía Sepúlveda. Pero a ello Acosta contesta lo mismo que a la objeción anterior, a saber: que, en cuanto cristianos, no nos compete juzgar a los que no son súbditos de la Iglesia. Se responderá que, no ya a la Iglesia sino, por precepto de la ley natural – como se comentó arriba –, a cualquier príncipe justo corresponde el derecho de castigar los crímenes contra la naturaleza. Ello, sin embargo, es insostenible, pues, en lo tocante a dar leyes y acabar con el crimen, el mismo derecho tiene una república sobre otra que el que tiene un simple ciudadano sobre otro. La única diferencia es que a un ciudadano le es lícito repeler la fuerza con la fuerza, al igual que a una república, mas no vengar las injurias, lo cual sí le es permitido a una república. Esto se debe a que el ciudadano tiene una autoridad superior a la cual recurrir para reclamar justicia y exigir la reparación de la injuria, mientras que una república no tiene un tribunal superior a quien recurrir. Pues bien, ésta constituye la única causa legítima de guerra, a saber: la necesidad de resarcirse de los daños y de vengar las injurias. Que una república se rija por leyes inicuas y sus gobernantes se entreguen a costumbres licenciosas no da derecho a otras repúblicas de imponer nuevas leyes a sus ciudadanos y obligarlos a cumplirlas, conquistando por las armas a los que no quieran someterse y privando de los bienes y de la vida a los que se resistan.³⁰

Para Acosta, pues, ni la predicación del evangelio en sí misma, ni la pretendida medida preparativa consistente en el castigo de los pecados de los infieles, constituyen causas justas de guerra contra ellos. Así, su doctrina del derecho de guerra se alinea en una tradición ya consagrada del pensamiento ético-jurídico del Siglo de Oro,³¹ según la cual la predicación del evangelio debe cumplir ciertos requisitos para ser verdaderamente evangélica y para ser eficaz. No trataré ahora la doctrina misionológica de Acosta, que ya ha sido estudiada.³²

30 ACOSTA (1984) 260–278.

31 El representante más importante de esta tradición es Bartolomé de las Casas, quien expuso su teoría misionológica en su obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, escrita probablemente entre 1524 y 1526. Parece que constaba de dos libros; se conserva sólo una parte del primero. La edición más reciente es: CASAS (1990). Para un resumen de su contenido, véase: ZORRILLA (2010) 103–112.

32 Véase v. gr. LOPETEGUI (1942); más recientemente – y con posterioridad al Concilio Vaticano II, aspecto relevante en este caso –: BURGALETA (1999).

2 La prescripción de los crímenes de la primera época de la conquista

Si en la defensa de la tesis de la predicación pacífica Acosta coincide con Las Casas y la mayoría de autores de la escuela dominicana de la primera etapa (1492–1551) de las controversias, su doctrina de la prescripción de los crímenes de la conquista lo separa de ellos.³³

En efecto, Acosta considera que la discusión sobre los títulos de la conquista y posesión de las Indias carece ya de vigencia. No sólo eso: reavivarla a estas alturas resultaría extemporáneo e improcedente, pues podría generar escrúpulos innecesarios en los hombres de buena fe que son indispensables para mantener un orden cristiano en los nuevos dominios. Aunque no pretende justificar los despojos, usurpaciones y demás crímenes de la conquista, Acosta considera que tales delitos ya han prescrito. Además, si el rey de España renunciara ahora a la posesión de las Indias, se dejaría a su suerte – y a merced de señores infieles – a un gran número de indios conversos, muchos de ellos incipientes en la fe, con lo cual peligraría el fruto tan arduamente conseguido de la predicación. Y, aun concediendo que se hubiese errado en la usurpación del dominio de las Indias, ya no hay a quién restituirlo ni cómo. En conclusión, dice Acosta, el operario del evangelio – sea funcionario, encomendero o doctrinero – ha de meter la hoz en la mies con seguridad de conciencia y mostrando pleno respeto y sumisión a su príncipe, como enseñaron los apóstoles aun sabiendo que el imperio de Roma se había obtenido, al menos en parte, violenta e injustamente.³⁴

En este aspecto, Acosta manifiesta una nueva actitud en la teorización moral sobre cuestiones indianas, que atiende a nuevas circunstancias y, sobre todo, considera la situación establecida *de facto* como definitiva.

3 La defensa del régimen de encomiendas

Si para Las Casas la raíz de todos los males de las Indias eran las conquistas y las encomiendas,³⁵ Acosta mantiene una postura ponderada respecto de estas

33 En este aspecto de su pensamiento Acosta demuestra, según SARANYANA (1999) 155, «un talante liberal y conciliador, acomodadizo a las circunstancias.»

34 ACOSTA (1984) 330–336. Cfr. Romanos, 13, 1–7; Tito, 3, 1; 1 Pedro, 2, 18.

35 Véase v. gr. CASAS (1995) 117 (Memorial de remedios); 124, 126–128 (Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias); 144 (Memorial al emperador); 247 (Carta a fray Domingo de Soto); CASAS (1994) 1812.

últimas o, por lo menos, más condescendiente con la situación establecida de hecho. Entiende que el mal no está en la institución misma sino en la avaricia y crueldad de los encomenderos. La encomienda, en efecto, fue establecida con un triple fin: (1) recompensar a quienes habían ganado nuevas tierras para el rey; (2) asegurar la defensa y protección de esas nuevas tierras; y (3) facilitar la educación cristiana de los neófitos. Estos fines son legítimos en sí mismos, y es necesario proseguirlos para establecer y conservar un orden hispánico-cristiano en las Indias. Pero la elección y el empleo de medios han sido perversos. En relación al primer fin – recompensar el esfuerzo en la lucha –, se ha atendido principalmente a los méritos militares pasados y no a la aptitud o disposición para ejercer las funciones inherentes a la encomienda. En cuanto cargo público, ésta debe otorgarse no sólo en virtud de la dignidad o rango del candidato sino, sobre todo, en función de los deberes que lleva consigo. Pero los encomenderos, que tanto arriesgaron en la conquista de las Indias, creen que cuanto puedan obtener de los indios es poco, y, jactándose de sus méritos, olvidan sus obligaciones. Ahora bien, la tasación de tributos por parte del encomendero es legítima – aclara Acosta – sólo en cuanto contraprestación por los servicios de defensa, impartición de justicia y educación en la fe que él debe prestar a los indios. Si el encomendero incumple estas obligaciones, cobra los tributos inicualemente.³⁶

En relación al segundo fin de la encomienda, a saber, la defensa y protección de las nuevas tierras, es legítimo que el rey traspase a los encomenderos los tributos que cobraría por este concepto, puesto que ellos tienen la obligación de acudir armados en defensa de la patria cuando así lo requiera el bien público.³⁷

En cuanto al tercer fin, es en sí mismo conveniente y deseable que se encomiende la educación y protección de los neófitos a cristianos antiguos y experimentados. Pero, si se atiende a la ejecución de esta política en las Indias, ¿a quiénes han sido encomendados los neófitos, pregunta Acosta, sino a desvergonzados de la peor índole, jugadores empedernidos y sanguinarios rapaces que los oprimen y matan?³⁸

Pero estas cosas – asegura – ocurren por vicio de los hombres, no por fallo de la causa. Los indios deben encomendarse a hombres probos, aptos para el

36 ACOSTA (1984) 458–466.

37 ACOSTA (1984) 466–468.

38 ACOSTA (1984) 468–470.

cargo y capaces de asumir seriamente las responsabilidades anejas a los beneficios de la encomienda.³⁹

IV Conclusión

José de Acosta representa la que podríamos considerar una «segunda etapa» en las controversias indianas, marcada por un nuevo contexto histórico y doctrinal, como puede verse en su aplicación de la teoría del derecho de guerra. Si bien los principios fundamentales de su argumentación, como pueden observarse en el *Parecer de la guerra de la China*, se alinean en la tradición tomista,⁴⁰ las consecuencias que extrae de ellos para la coyuntura indiana del momento lo distancian en algunos aspectos del iusnaturalismo hispánico inmediatamente anterior. La novedad del pensamiento misionológico y jurídico de Acosta estriba en que da por sentada una realidad histórico-política – el dominio de España sobre las Indias – a la que no busca cuestionar ni poner en entredicho.⁴¹ Su interés se centra en hacer funcionar correcta y eficazmente las instituciones existentes, no en sustituirlas ni eliminarlas. El celo apostólico de Acosta, por otro lado, no admite sospecha – al igual que el de Las Casas y los misioneros de la primera evangelización americana –, lo cual se manifiesta en su convicción de que todos los pueblos, por incultos que parezcan, son aptos para recibir el evangelio. Por ello, deben ser persuadidos de escuchar la predicación, no coaccionados a ello, y han de aceptar la fe libremente.

39 ACOSTA (1984) 470. Sobre las responsabilidades de los encomenderos, ACOSTA (1984) 472–492.

40 La doctrina tomista de la guerra justa se encuentra en: Summa Theologiae, II–II, q. 40, a. 1; AQUINO (1959) 1074–1077.

41 Como lo hiciera en algún momento, por ejemplo, Domingo de Soto, *De dominio*, en: Soto (1995) 176. La elección *De dominio* es de 1527. Con ello no quiero insinuar que todos los autores anteriores hayan cuestionado o negado la legitimidad del dominio español en América, sino sólo indicar que, para Acosta, el asunto está ya zanjado y no hay por qué discutirlo más.

Fuentes y bibliografía

Fuentes impresas

- ACOSTA, JOSÉ DE (1984), *De Procuranda Indorum Salute*, vol. I (Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXII), PEREÑA, LUCIANO et al. (eds.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- ACOSTA, JOSÉ DE (1954), *Obras del P. José de Acosta* (Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXXIII), MATEOS, FRANCISCO (ed.), Madrid: Atlas
- AQUINO, TOMÁS DE (1897), *Opera Omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. 9, Roma: Typographia Polyglotta
- AQUINO, TOMÁS DE (1959), *Suma Teológica*, vol. VII: *Tratados de la fe y de la esperanza. Tratado de la caridad*, URDANOZ, TEÓFILO (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1995), *Cartas y memoriales* (Obras completas, vol. 13), CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO et al. (eds.), Madrid: Alianza
- CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1990), *De unico vocationis modo* (Obras completas, vol. 2), CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO et al. (eds.), Madrid: Alianza
- CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS (1994), *Historia de las Indias III* (Obras completas, vol. 5), PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO et al. (eds.), Madrid: Alianza
- SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE (1984), *Demócrates Segundo, o De las justas causas de guerra contra los indios*, LOSADA, ÁNGEL (ed.), 2ª ed., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Francisco de Vitoria
- SOTO, DOMINGO DE (1995), *Relecciones y opúsculos, I. Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento An liceat* (Biblioteca de Teólogos Españoles, n. 42), BRUFAU PRATS, JAIME (ed.), Salamanca: Editorial San Esteban
- VITORIA, FRANCISCO DE (2007), *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, FRAYLE DELGADO, LUIS (ed.), 2ª ed., Madrid: Tecnos

Bibliografía

- BURGALETA, CLAUDIO M. (1999), *José de Acosta, S.J. (1540–1600). His Life and Thought*, Chicago: Loyola
- CRESPO, EDUARDO DANIEL (2010), *Continuidades medievales en la conquista de América*, Pamplona: EUNSA
- HUERGA, ÁLVARO (1998), *Vida y obras* (Bartolomé de las Casas, Obras completas, vol. 1), Madrid: Alianza
- LOPETEGUI, LEÓN (1942), *El Padre José de Acosta, S.I. y las misiones*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo
- PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO (2001), *El Derecho Hispano-Indiano. Dinámica social de su proceso histórico constituyente* (Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, vol. XIX), Salamanca: San Esteban

- PERUJO, FRANCISCA (2007), Estudio preliminar, en: MORGA, ANTONIO DE, Sucesos de las Islas Filipinas, México: Fondo de Cultura Económica, xv–xlviii
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI (1999), El III Concilio Limense (1582–1583), en: Teología en América Latina, vol. I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715), SARANYANA, JOSEP-IGNASI (dir.), Madrid, Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 149–180
- ZORRILLA, VÍCTOR (2010), El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas (Cuadernos de Pensamiento Español, n. 38), Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Índice

- 1 | **Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve**
Presentación

Derecho canónico y teología moral

- 15 | **Lara Semboloni**
Una aproximación jurídico-teológica, siglo XVI.
Principios, leyes y política para la cuestión de la tierra en
Nueva España
- 37 | **Víctor Zorrilla**
Consideraciones sobre la doctrina del derecho de guerra de
José de Acosta
- 51 | **Jesús Joel Peña Espinosa**
Fuentes, autoridades y normas para la enseñanza del
derecho canónico en el seminario de Puebla durante
la época novohispana

Gobierno diocesano y poder eclesiástico

- 71 | **Jesús Vidal Gil**
Los estatutos del cabildo de la catedral de México elaborados
en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)
- 89 | **Rodolfo Aguirre**
Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia
arzobispal de México (1682–1747)

- 121 | **Sergio Francisco Rosas Salas**
Costumbre, necesidad sacramental y facultades s3litas en Puebla.
Un dictamen de fray Mateo Estrada, O. P. (1783)

Normatividad y administraci3n de los sacramentos

- 139 | **Juan Carlos Casas Garc3a**
El derecho sacramental en el *Tractado* de fray Pedro de Agurto
(M3xico 1573) en defensa de la administraci3n de la eucarist3a y
extremaunci3n a los ind3genas de la Nueva Espa3a
- 155 | **Berenise Bravo Rubio**
«La materia, la forma y el ministro».
El bautizo de p3rvulos y adultos en la parroquia del Sagrario
metropolitano de M3xico (1690–1728)
- 169 | **Claudia Ferreira Ascencio**
Los padrones de confesi3n y comuni3n del Sagrario de M3xico.
Una aproximaci3n a la praxis sacramental en el orden can3nico
indiano (1676–1825)

Foros de justicia y grupos 3tnicos

- 197 | **Olivia Luz3n Cervantes**
Indios acusados de hechicer3a ante el foro de justicia civil de la
ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)
- 217 | **Mar3a Leticia V3zquez Oropeza**
La poblaci3n de origen africano en Nueva Espa3a y su relaci3n
con la jurisdicci3n eclesi3stica. El uso de la justicia en la
audiencia del arzobispado de M3xico (siglos XVII y XVIII)

Devoción y vida cultural

- 233 | **Doris Bieñko de Peralta**
El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597–1637), monja concepcionista poblana
- 257 | **Lourdes Turrent**
Música, rito y arquitectura en la Iglesia novohispana: clero regular y secular
- 281 | **Gabriela Díaz Patiño**
Inclusión de una nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México (1855–1896)
- 299 | **Contributors**