

La categoría de servicio personal y la minería en el *De Procuranda Indorum Salute* (1588) de José de Acosta

FRANCISCO BASSO SCHROEDER

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

franciscoschroeder1997@gmail.com

GERSON TADEU ASTOLFI VIVAN FILHO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

gersontadeu@hotmail.com

Resumen: Este artículo aborda el pensamiento político-teológico de José de Acosta (1540-1600) sobre el trabajo indígena en su obra *De Procuranda Indorum Salute*, analizando su relación con la explotación minera y la misión evangelizadora en la América colonial. Acosta, aunque crítico de los abusos, justificó el trabajo forzado remunerado en la minería, la agricultura y los servicios domésticos como una herramienta de disciplina necesaria para la conversión al cristianismo y la formación de una sociedad colonial. Su visión providencialista consideraba la minería crucial para la permanencia de la obra apostólica y para disciplinar a los pueblos indígenas, preparando sus cuerpos y mentes para recibir el Evangelio. Acosta reflexionó en tiempo real sobre las radicales transformaciones que presencié, revelando conexiones entre la modernidad colonial, los orígenes del capitalismo y la misión evangelizadora, donde la explotación económica y la salvación de almas se consideraban entrelazadas.

Palabras clave: José de Acosta, servicio personal, minería, evangelismo, colonialismo

Recibido: 10 de enero de 2025. **Aprobado:** 29 de abril de 2025.

Introducción

José de Acosta (1540-1600) es una figura clave para comprender los fundamentos prácticos y filosóficos de la modernidad colonial. Aunque no era un teólogo reconocido ni un gran misionero práctico, redactó una obra influyente, en especial fuera del mundo católico.¹ En ella articuló, quizás por primera vez de manera sistemática, la misión evangelizadora, una teoría providencialista de la historia, la disciplina de los cuerpos y las almas por medio del trabajo y de la violencia como requisito previo para la formación de sociedades políticas capaces de conducir a la salvación en el Nuevo Mundo.

Este trabajo explora el problema del trabajo indígena en su publicación *De Procuranda Indorum Salute* (1588),² para analizar cómo el proyecto de explotación económica de las minas en América se relaciona con la construcción de la sociedad colonial y los fines evangelizadores de la empresa colonial desde la perspectiva jesuita. En resumen, creemos que los dos capítulos que analizaremos (PIS, III.17-18), cuya traducción al portugués estamos preparando, incorporan conceptos de filosofía política, derecho y teología, y exponen conexiones importantes que cada vez se notan más entre la génesis de la modernidad colonial, los orígenes del capitalismo y la misión evangelizadora. El tipo de mercado, de trabajo y de sociedad fundados alrededor de la gran minería en el siglo XVI aparecen como imagen sintética de este proceso.³

Nuestra propuesta se inscribe en la historia de la filosofía y se centra en el pensamiento político-teológico original del autor acerca de dos problemas prácticos centrales para la modernidad colonial temprana: el trabajo forzado y la gran minería. Ofrecemos un estudio detallado de sus argumentos, destacando el encadenamiento de su justificación del trabajo indígena monetizado como herramienta de disciplina clave para la misión evangelizadora y su justificación providencialista de la minería. Aunque critica abusos y violencias contra los indígenas, Acosta justifica el trabajo forzado en servicios domésticos, agrícolas y

¹ Jorge Cañizares-Esguerra, “José de Acosta, a Spanish Jesuit-Protestant Author”, en *Encounters between Jesuits and Protestants in Asia and the Americas* (Leiden: Brill, 2018), 185-227.

² José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, edición de Luciano Pereña (Madrid: CSIC, 1984). Las citas de esa obra se harán en referencia al libro, al capítulo y al párrafo, de la siguiente manera: PIS, III.17.7. Las traducciones del latín son nuestras.

³ Para una mirada de conjunto en ese sentido, véase Horacio Machado Araoz, *Potosí, el origen: genealogía de la minería contemporánea* (Quito: Aby-Yala, 2018).

mineros, considerándolo útil para el fin de la evangelización. La minería, en particular, garantiza para él la permanencia de la obra apostólica en América y disciplina los cuerpos y las mentes de los indígenas mediante el trabajo, preparándolos así para recibir el Evangelio.

Para desarrollar este estudio, organizamos las secciones del siguiente modo. En primer lugar, presentamos brevemente a Acosta y su texto en contexto, enfocándonos en su periodo como visitador y después como provincial jesuita en el Virreinato del Perú, años clave tras la organización de la mita minera y la imposición de la amalgama de mercurio. En la segunda sección, examinamos la conceptualización de los “servicios personales” de los indígenas, definidos por él abstractamente como “toda utilidad obtenida del propio labor y trabajo de hombres” (PIS, III.17.1). Intenta allí rechazar la idea de una “esclavitud natural” (PIS, III.17.1), pero justifica la sujeción al trabajo forzado mediante una remuneración justa (*merces*) (PIS, III.17.2). Dicha remuneración, paga en moneda, moraliza el trabajo forzado (PIS, III.17.6), una vez que el trabajo es necesario y se le da el “precio justo” (PIS, III.17.3), y acelera a la vez el proceso de monetización de la vida social, particularmente en las grandes ciudades mineras, como Potosí (HNMI,⁴ IV.3).

En la tercera sección, analizamos la integración del trabajo forzado en el proyecto jesuita de salvación. A pesar de reconocer la libertad indígena, Acosta justifica un trato diferenciado en función de su educación (PIS, 58-61), lo que, según él, da lugar a una nación “indolente y ociosa” (PIS, III.9.1). Por ello, considera el trabajo forzado como un medio disciplinario (PIS, III.19.3), necesario para “frenar” a ese “pueblo obstinado” mediante el “trabajo y el miedo” (PIS, I.7.4). La imposición de “cargas razonables” alejaba de la ociosidad (PIS, I.7.4) y garantizaba la estabilidad colonial. Esta obligación se justifica en la unión de indígenas y españoles dentro de una supuesta república (PIS, III.17.5), y el mero hábito de obediencia, sea a su patrón, sea al magistrado civil, inculcado por estas labores, facilitaría en gran medida el aprendizaje de la obediencia a Dios (PIS, III.19.1).

En la cuarta sección, abordamos la visión providencialista de Acosta sobre la minería. Aunque reconoce los horrores de la explotación (“túmulos de los indios”, PIS, III.18.1), sostiene que la riqueza minera

⁴ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* [1591], ed. Fermín del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008). Las citas de este texto se harán en referencia al capítulo y/o la página, de la siguiente manera: HNMI, IV.3.

fomentaba la presencia española y la evangelización (PIS, III.18.4), y que así lo quiso Dios. Acosta admira la providencia divina por haber usado la “codicia [*cupiditas*]” española con ese propósito (PIS, III.18.4). La minería era crucial para el orden colonial (PIS, III.18.3), sustentando la actividad mercantil, judicial y evangelizadora (PIS, III.18.3). Así, la explotación se justificaba como un medio para la conversión cristiana: “la avaricia de los cristianos se convirtió en la salvación de los indígenas” (PIS, III.18.4).

José de Acosta en el Virreinato del Perú (1572-1586)

Desde su llegada a Lima, en el Virreinato del Perú, en 1572, José de Acosta se dedicó principalmente a funciones intelectuales y administrativas. En el ámbito magisterial, impartió cursos de teología en el Colegio de Lima.⁵ En el campo administrativo, se destaca su ejercicio en el cargo de provincial de la Compañía de Jesús en Perú, durante cerca de un quinquenio (1576-1586), siendo notable su actuación en la defensa de un experimento paradigmático para la política de reducciones en América, la doctrina de Juli.⁶ Tomó parte en el Tercer Concilio de Lima y fue uno de los responsables por la subsecuente elaboración de un catecismo trilingüe (castellano, quechua y aymara).⁷ En su empresa intelectual, en la cual Acosta buscó, en sus palabras, “conjugar historia y filosofía”, hay un efectivo deseo de conocimiento de las “costumbres y cosas propias de los indios” (HNMI, 6), pero no especulativo, sino como condición práctica para su conversión. A pesar del prestigio que gozó en la corte de Felipe II, lo

⁵ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 203: “Acosta no fue nunca un misionero muy activo. Su salud era mala y parece que sufría largas depresiones. Sus dotes eran claramente intelectuales y administrativas más que pastorales, y pasó mucho tiempo en el colegio de Lima enseñando teología”. Véase también Victor Santos Vignerón de la Jousselandière, “A Dupla Marginalidade de José de Acosta: Religião e Soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI)”, *Revista de História*, 164 (2011): 105.

⁶ Alexandre Coello de la Rosa, “La doctrina de Juli a debate (1575-1585)”, *Revista de estudios extremeños*, 63/2 (2007): 951-989.

⁷ *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta f.ª: Con un confessorario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583; Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este reyno, quichua, y aymara.* Disponible en <https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>

que facilitó la impresión de sus dos principales obras, no llegó a ocupar el panteón de los teólogos jesuitas. Paradójicamente, su recepción en el mundo protestante fue mucho más amplia y entusiasta a lo largo del siglo XVII, ejerciendo notable influencia en figuras clave de la modernidad temprana.⁸

El año de la llegada de Acosta a Lima coincidió con dos acontecimientos centrales para la conformación de la sociedad colonial peruana: la imposición por el virrey Francisco de Toledo (1515-1584) del método de amalgama con mercurio y la institucionalización de la mita minera.⁹ La primera medida supuso un crecimiento exponencial de la productividad de las minas de plata y la degradación de la situación de los indígenas, ya que les arrebató el control mucho mayor que tenían de los medios de producción y la organización del proceso de beneficio de la plata, además de generar graves daños a su salud derivados de la nueva técnica, por la toxicidad del mercurio.¹⁰ La mita toledana, por su parte, inspirada en prácticas anteriores del gobierno

⁸ Francisco Castilla Urbano, “Natural History: from José de Acosta’s Model to Francis Bacon’s Proposals”, en *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights* (Leiden: Brill, 2022), 140-169; Fermín del Pino-Díaz, “Traces of the Jesuit José de Acosta in the Scottish Enlightenment Thinker William Robertson”, en *Projections of Spanish*, 117-139; Luis Alberto Martín Dávila Murguía, “‘Acima de tudo, José de Acosta merece ser lido e recomendado’: a apropriação da ideia de missão pelo teólogo reformado holandês Johannes Hoornbeeck”, *Revista de História*, 182 (2023): 1-28.

⁹ La mita no fue una forma de organización exclusiva del trabajo minero, sino de muchos otros tipo de trabajo; tampoco el trabajo minero se realizaba exclusivamente de esa manera (había trabajadores libres o mingas, “indios de encomienda”, esclavos, yanaconas y otros), pero la mita minera de Potosí ha tenido una importancia y un impacto incomparables. Véase Paula C. Zagalsky, “La Mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones”, *Chungará*, 46/3: 375-395.

¹⁰ Peter Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja: El trabajo de los indios en Potosí 1545-1650* (Madrid: Alianza, 1989), 89-91; Rossana Barragán, “Potosí’s Silver and the Global World of Trade (Sixteenth to Eighteenth Centuries)”, en *On the Road to Global Labour History: A Festschrift for Marcel van der Linden* (Leiden: Brill, 2017), 88; Carmen Salazar-Soler, “Minería y Moneda en la Época Colonial Temprana”, en *Compendio de Historia económica del Perú*, t. 2: *Economía del período colonial temprano* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2020), 126-149.

incaico¹¹ y de las primeras generaciones de encomenderos,¹² convirtió la producción minera en una “cuestión de Estado”,¹³ articulando la

¹¹ Ocurre que, si “desde el punto de vista de su organización, esta rotación de la mano de obra se inscribe en continuidad con la mita incaica”, en verdad “difiere totalmente en su naturaleza económica y en su significación social” (Salazar-Soler, “Minería y Moneda”, 149; Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja*, 144). “Si la mita incaica operaba bajo el principio de la reciprocidad, la colonial consistía en una prestación a favor de la Corona y de poderosos empresarios, con compensación individual, no en beneficio de la comunidad que proporcionaba los trabajadores” (Nicolás Sánchez-Albornoz, *Trabajo y migración indígenas en los Andes coloniales*, Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2020, 32). “Varias de las situaciones que implican el servicio de mita o mitanis, en contexto de servicio a la Corona, representada por corregidores o curas, implicaron un trabajo que fue percibido como excesivo, y que, además, no mantenía las pautas tradicionales de reciprocidad que la mita originalmente implicaba. Esto provocó la reacción de los comuneros, quienes buscaron superar estas situaciones con diversas estrategias”. Formas de “mita comunal” no dejan de existir: esta “se encuentra en beneficio del común, regulando las prestaciones de servicio, la organización territorial [...], dones y contradones”. Al revés, “la mita estatal fue utilizada como un mecanismo impuesto por el sistema colonial, en ‘beneficio público’, es decir, de la Corona, que se entendió como una obligación, en reciprocidad con el rey por el uso agrícola y ganadero del territorio, entendido como el continuador del derecho eminente del Inca sobre tierras y aguas [...], pero que implicaría también un pago al mitayo, aun cuando menor que el que recibía un trabajador libre” (Xochitl Inostroza y Jorge Hidalgo, “Mitas en Arica, Tarapacá y Atacama: formas de trabajo indígena en el sur andino colonial”, en *Colonialismo en América: Prácticas, imaginarios, resignificaciones siglos XVI-XXI*, Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2023, 126). Véase también Manfredi Merluzzi, *Gobernando los Andes: Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014), 65-73.

¹² Salazar-Soler, “Minería y Moneda”, 112: “[F]ueron los encomenderos, dueños de una mano de obra tributaria, los que impulsaron la minería [...] para que la explotación fuese productiva y rentable, a tono con las aspiraciones de los españoles, era necesaria una gran cantidad de mano de obra, una dedicación eficiente y organizada, así como amplias jornadas de trabajo y una supervigilancia directa, obtenida a través de mineros españoles especializados en la ejecución de tales tareas, que no tomaban sobre sí los encomenderos, pues reservaban esos empleos a gente más modesta”.

¹³ Sánchez-Albornoz, *Trabajo y migración*, 38-42; Rossana Barragán, “El ‘bien público’ del trabajo compulsivo en entredicho: contrapuntos de voces y acciones en Potosí (siglos XVII-XVIII)”, en *Trabajos y trabajadores en América Latina (siglos XVI-XXI)* (La Paz: Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2019).

monetización del trabajo y la formación de un mercado global.¹⁴ Organizada de manera centralizada y con dimensiones y tecnologías industriales,¹⁵ la minería provocó transformaciones radicales en el territorio, como las olas de despoblamiento de numerosas provincias del Virreinato¹⁶ por el desplazamiento a los sitios mineros, las huidas del trabajo, la detallada normación y la disciplina del cotidiano laboral.¹⁷

Fue en ese contexto de profundas transformaciones que Acosta observó de cerca, en sus viajes como visitador, que germinaron sus reflexiones plasmadas en *De Procuranda Indorum Salute*, libro escrito en Perú entre 1575 y 1576, y en los dos primeros volúmenes de *Historia Natural y Moral de las Indias*, publicados juntos, más de una década después, en latín, bajo el título *De la naturaleza del nuevo orbe en dos libros y de la propagación del Evangelio entre los bárbaros o De la administración de la salvación de los Indios*,¹⁸ en Salamanca. Ese tratado

¹⁴ De forma esquemática, véase Rossana Barragán, “Extractive Economy and Institutions? Technology, Labour, and Land in Potosí, the Sixteenth to the Eighteenth Century”, en *Colonialism, Institutional Change, and Shifts in Global Labour Relations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 212: “La *mita* era un sistema de trabajo tributario durante el período incaico, transformado bajo el dominio español en una combinación de características de trabajo tributario y trabajo mercantilizado. Tributario en el sentido de que los trabajadores estaban obligados a trabajar por mandato del Estado, pero para propietarios privados de minas y molinos españoles. Mercantilizado porque los trabajadores de la *mita* recibían un salario, pero también porque el producto de su trabajo, la plata, se convirtió en un elemento fundamental en el nacimiento del comercio global”.

¹⁵ Barragán, “Extractive Economy and Institutions?”, 213-222.

¹⁶ Barragán, “El ‘bien público’”, 375: “La *mita* minera potosina, que supuso el reclutamiento de trabajadores de 16 provincias, implicó la movilización anual hacia Potosí de alrededor de 12.000 hombres de entre 18 y 50 años de edad, que debían trabajar por turnos semanales de 4.000 individuos. Debían permanecer en Potosí durante un año entero porque trabajaban una semana y estaban ‘de huelga’ o descanso otras dos. Como iban con sus familias, cada año se movilizaban hacia Potosí alrededor de por lo menos 40.000 personas”.

¹⁷ Salazar-Soler, “Minería y Moneda”, 150: “Toledo convirtió a la *mita* en un sistema totalmente oficial que funcionaba bajo la supervisión de los administradores centrales, distribuyó equitativamente la carga de la *mita* entre las provincias que debían contribuir y normalizó lo que hasta ese entonces era variable: la duración de la estadía en Potosí, las pagas y las condiciones de trabajo”.

¹⁸ José de Acosta, *De natura Novi Orbis libri duo et De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute libri sex* (Salamanca: Guillaume Foquel, 1589).

es, por un lado, un balance de los principales fracasos de la misión evangelizadora en América y, por otro, un programa de reforma para dicha misión. Sostiene que hay esperanza de salvación de los indígenas, por su aptitud intelectual, a pesar de muchas dificultades (Libro I) y que la guerra no era un medio justo ni eficaz para la promoción del Evangelio, aunque hubiera sido utilizada de facto (Libro II). Son también discutidas allí todas las principales posiciones en los debates contemporáneos sobre la colonización y la evangelización. Pasa entonces a tratar sobre lo que los magistrados cristianos pueden exigir de los indígenas ya sometidos, bajo limitaciones frecuentemente ignoradas (Libro III). Además, hace recomendaciones para los confesores de los españoles y trata acerca de los deberes de los ministros espirituales (Libro IV). Los últimos dos libros están referidos a los detalles del método evangélico, del catecismo y de las estrategias catequéticas adecuadas a los indígenas (Libro V), y a la administración de los sacramentos entre ellos (Libro VI). A pesar de su notable optimismo evangélico, en todo el texto se atraviesa una perspectiva demonológica claramente agustiniana. El escenario de la conversión de los indígenas es un campo de batalla entre Dios y el Diablo. Si bien se recomienda preservar las costumbres que no atenten directamente contra la sensibilidad cristiana, se muestra implacable ante cualquier rastro de idolatría, que, según su autor, debe ser erradicada, incluso por la fuerza, si fuese necesario.¹⁹

Aunque la obra más difundida de Acosta sea seguramente *Historia Natural y Moral de las Indias*, aún está pendiente una historia de la recepción del libro *De Procuranda Indorum Salute*, tanto entre los propios jesuitas como en el mundo protestante. A modo de ejemplo: casi 200 años después, un Memorial de 1701, de un visitador, sobre la cuestión del servicio personal de los indígenas en el Colégio de São Paulo, Brasil, cita como principal autoridad los capítulos de Acosta que aquí comentamos, transcribiendo extensos pasajes.²⁰ En la misma época, encontramos en el catálogo final de la biblioteca personal de John Locke una copia del libro.²¹ Lo que impidió una mayor difusión fue la ausencia de traducciones²² hasta 1954, cuando se publicó una

¹⁹ Alexandre Coello de la Rosa. “Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta”, *Colonial Latin American Review*, 14/1 (2005): 57-58.

²⁰ Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron y Gustavo Velloso, “Economia cristã e religiosa política: o ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi Vincenzo Mamiani”, *Revista História Unisinos*, 19/2 (2015): 132-134.

²¹ Peter Laslet y John Harrison, *The Library of John Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 117.

²² Cañizares-Esguerra, “José de Acosta”, 191 y 194.

traducción al castellano, en edición de Francisco Mateos, para la *Biblioteca de Autores Españoles*.²³ No obstante, esa traducción es muy inventiva y poco precisa con relación al texto latino; fue reproducida con adaptaciones en la edición crítica de Luciano Pereña (1984). Hay, por fin, una traducción más reciente en inglés.²⁴

A pesar de la existencia de numerosos estudios sobre la obra,²⁵ pocos han abordado en profundidad los importantes capítulos dedicados al tema de los *servitia personalia* debidos de los indígenas y al trabajo en las minas. Una excepción es un capítulo en el que Orlando Bentancor analiza la peculiar aplicación por Acosta del hilomorfismo tomista al Nuevo Mundo, a la minería, a la encomienda y a la mita, en la cual la metafísica naturalizaría jerarquías sociales y administrativas

²³ José de Acosta, *Obras del P. José de Acosta, de la Compañía de Jesús* (Madrid: Atlas, 1954).

²⁴ G. Stewart McIntosh, *De Procuranda Indorum Salute - José de Acosta S.J. 1540-1600: An english introduction and translation* (North Yorkshire: Pew Foundation, 2020).

²⁵ Florencio F. Hubeñák, “El ‘De procuranda indorum salute’ como guía para la evangelización”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, vol. 2 (Pamplona: Universidad de Navarra, 1990), 1419-1433; Josep Ygnaci Saranyana (dir.), “José de Acosta y la consolidación de la evangelización peruana”, en *Teología en América Latina*, vol. I (Vervuert: Iberoamericana, 1999), 154-164; Manuel García Castellón, “De Procuranda Indorum Salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta”, *Revista de literatura hispánica*, 39 (1994): 3-18; José Vicente do Carmo, *A proposta de evangelização de José de Acosta: repercussões para a missão hoje* (Santa María: Biblos, 2003); Roberto Hofmeister Pich, “Missão cristã e aquisição da fé. Notas sobre o método evangélico-realista de José de Acosta”, *Teocomunicação*, 48/1 (2018); Pagden, *La caída del hombre natural*, 201-260; Flavio Schmitt, “Elementos de interculturalidade de José de Acosta”, *Estudos Teológicos São Leopoldo*, 55/1 (2015): 47-58; Renate Dürr, “Early Modern Translation Theories As Mission Theories: A Case Study Of José De Acosta, De Procuranda Indorum Salute (1588)”, en *Cultures of Communication: Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond* (Toronto: University of Toronto Press, 2016); Monique Mustapha, “Évangélisation et société coloniale : le cas du De Procuranda indorum salute du père José d’Acosta”, *e-Spania*, 13 (2012); Girolamo Imbruglia, “The Invention of Savage Society: Amerindian Religion and Society in Acosta’s Anthropological Theology”, *History of European Ideas*, 40/3 (2014): 291-311; Ivonne del Valle, “José de Acosta, Violence and Rhetoric: the Emergence of Colonial Baroque”, *Calíope*, 18/2 (2013): 46-72; Ivonne del Valle, “José de Acosta: Colonial Regimes for a Globalized Christian World”, en *Coloniality, Religion and the Law in the Early Iberian World* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2014), 3-26.

coloniales.²⁶ Asimismo, Carlos Zeron ha realizado un estudio comparativo entre las posiciones sobre el trabajo indígena de Acosta y de Manuel da Nóbrega, provincial de la Orden en Brasil.²⁷ Basándonos en estos aportes, en las próximas secciones profundizamos tres elementos clave: (1) la justicia de la remuneración de servicios (monetización), (2) el papel educativo y disciplinador del trabajo, y (3) la paradójica necesidad del emprendimiento minero para la obra evangelizadora.

Servicio personal, remuneración y monetización

Acosta define de forma especialmente general y abstracta lo que entiende por la expresión *servitium personale*: “toda utilidad obtenida del propio labor y trabajo de hombres” (PIS, III.17.1).²⁸ Es notable cómo inicialmente él pasa por alto todos los puntos más discutidos en los primeros pareceres, cédulas reales, cartas y consultas, que lidian con la categoría “servicios personales”: quiénes son los agentes y los beneficiarios de la prestación, a qué título, qué tipos de servicios están permitidos, si y cómo deben ser remunerados, y si pueden ser forzados.

Heredada del contexto feudal,²⁹ la expresión *servitium personale* pasó por transformaciones en la burocracia colonial. En un primer

²⁶ Orlando Bentancor, “Mastering Nature: José de Acosta’s Pragmatic Instrumentalism”, en *The Matter of Empire: Metaphysics and Mining in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2017), 151-216.

²⁷ Carlos Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)* (São Paulo: Edusp, 2011), 370-414.

²⁸ “[...] quidquid utilitatis in ipso hominum labore operaque percipitur”.

²⁹ Este sentido del vocablo *servitium* no se encuentra en el contexto de las fuentes latinas clásicas. En Tito Livio (2.23.6), Virgilio (G, 3.168; E, 1.41), Horacio (S, 2.5.99), Salustio (J, 62.9; J, 94.4) y Ovidio (Tr., 4.6.8), la palabra aparece siempre refiriéndose a la condición de servidumbre o esclavitud. En *Corpus Iuris Civilis* tampoco encontramos ningún uso similar; el sustantivo *servitium* aparece solamente con sentido religioso (p. ej., CJ, 1.27.1, 1.3.54, 1.5.4), significando servidumbre, en oposición a libertad (CJ, 7.6.1, 10.71.3), o designando la totalidad de los subordinados al *pater familias* (D, 21.1.25.2). En vocabularios latino-españoles del siglo XVI, como el *Dictionarium latino hispanicum* de Nebrijas (1492) y el *Lexicon ecclesiasticum latino hispanicum* de Diego Jiménez Arias (1544), *servitium* aparece como sinónimo de *servitudo*. La expresión *servitium personale* está virtualmente ausente de esos textos. El equivalente más aproximado parece ser *opera*, omnipresente en las fuentes latinas para designar trabajos o servicios en un sentido amplio, no restringido al ámbito de la esclavitud, pudiendo ser contratados, como en el

momento, designaba trabajos domésticos y agrícolas gratuitos realizados por indígenas libres para encomenderos, en lugar del tributo a ellos debido, en los moldes de una relación de vasallaje. Pero pronto pasó a incluir servicios fuera de las tierras encomendadas, en la minería y en el transporte de carga en lugares distantes. Ante los diversos abusos relatados, la mortandad de indígenas y la dificultad de cuantificación de las prestaciones, la Corona prohibió la práctica, limitando el pago de tributo en especie o en dinero.³⁰ Un sistema de prestación de servicios al modo de la *locatio conductio operis* romana no pudo generalizarse para las tareas pretendidas por los colonos, de modo que una solución intermedia consistió en el repartimiento de los servicios, o alquiler forzoso. Los indígenas podrían ser forzados al trabajo siempre que fueran debidamente remunerados.³¹

Aunque la formulación final de Acosta sea muy cercana a esta, su primera definición vaga de la categoría de “servicios” parece buscar, justamente, distanciarse del contexto normativo y de los debates que rodeaban las encomiendas. Se dirige en todo momento a los colonos (y a sus confesores)³² con el fin de instruirles sobre qué y bajo qué

caso de la *locatio conductio operarum* (Gayo, *Institutas*, III.142; D, XIX, 2; IJ, 3.24). Algunas fuentes medievales, por su parte, ya utilizan con mayor frecuencia *servitium* como algo que el vasallo hace o presta a un señor, y encontramos al menos un uso de la expresión *servitium personale* en los *Libri feudorum* (LF, 2.26.13). El *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1681) de Du Cange cubre una extensa gama de este tipo de uso de *servitium*, pero todos remiten a fuentes medievales únicamente, donde se encuentra en el sentido de servicio eclesiástico, servicio militar, tributo debido a un señor (“regularmente entendido como cualquier tipo de obsequio debido por los vasallos y tenentes en virtud del feudo o tenencia”), pasando por una larga lista alfabética de tipos de *servitium*, que van del *servitium annuum* al *servitium usuale*. Para nuestros propósitos, es de especial interés la entrada *servitium corporis* o *personale*, que se da “cuando el vasallo él mismo y no por medio de un representante es obligado a ir al ejército del señor”. La dimensión personal de este servicio es que solo puede ser prestado por el vasallo, no pudiendo ser delegado a un tercero.

³⁰ Cédula Real de 22 de febrero de 1549, “Prohibiendo los servicios personales de indios por vía de tasación o permutación”. Véase Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810* (Madrid: CSIC, 1953), 1549.

³¹ Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*, t. 1 (Ciudad de México: El Colegio de México, 1978).

³² En la Carta Annu de 1578, Acosta cuenta sobre los padres confesores de Potosí, que “atienden principalmente a los españoles, que tienen gran necesidad de doctrina y consejo, para los casos de conciencia que en sus contrataciones les ocurren”. Véase José de Acosta, *Cartas*, 198 (compilación

criterios pueden exigir de los indígenas, sin “escrúpulos de conciencia”, de acuerdo con la “palabra divina” (PIS, III.17.2-3), más allá de lo que fue “introducido por la autoridad pública” (PIS, III.17.9).

Si bien Acosta hace uso de una expresión oriunda de la práctica administrativa y jurídica, su reelaboración es eminentemente teológica. No por casualidad su punto de partida será afirmar, conforme a la tradición ya madura de la Segunda Escolástica y refrendada por la Corona en las Leyes Nuevas (1542-1543), que los indígenas no serían “esclavos por naturaleza”, lo que implica reconocerlos como “enteramente libres y *sui iuris*” (PIS, III.17.1).³³ Por lo tanto, reducirlos a la esclavitud “civil, propia y legítima” solo sería posible si todos hubieran cometido crímenes que justificaran una guerra justa contra ellos, lo cual está fuera de cuestión (PIS, II.4-7).³⁴ Así, todos los trabajos que estos realicen en provecho ajeno deben recibir una remuneración justa (*merces*) (PIS, III.17.2).³⁵ Acosta movilizará un vasto repertorio bíblico para insistir en ese punto (Eccl. 34; Lev. 19, 13; Mal. 3, 5; Santiago 5, 4): la ausencia o incluso cualquier retraso o reducción del pago debido al trabajador es equivalente a un crimen de sangre (PIS, III.17.2). Sin embargo, el principal problema tratado en el capítulo relativo a los “servicios personales de los indios” no es la necesidad, en abstracto, de remunerar eventuales servicios prestados, sino la legitimidad de forzarlos a trabajar, sea en servicios particulares y domésticos, sea en el gran complejo minero. ¿Cómo Acosta plantea la cuestión?: “es evidente que es necesario pagar una remuneración al hombre libre por trabajo, pero con razón muchos preguntan si también de hecho conviene que el propio trabajo sea libre y no forzado de ningún modo” (PIS, III.17.5).³⁶

Después de tratar en los dos primeros libros de *De Procuranda Indorum Salute* sobre la “profesión e ingreso del Evangelio” entre “los bárbaros”,

de cartas disponible en

<https://www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=3695>).

³³ “Atque in primis Indos non esse servitute mulctatos, sed liberos prorsus, & sui iuris ex iis, quæ in libro secundo disputata sunt, sumimus”.

³⁴ “[...] quod qui nulla iniuria lacesunt, non possint reddi belli iure captivi”.

³⁵ “De este modo, los indios son libres, y por lo tanto, es sumamente inicuo que sean defraudados de la remuneración de sus trabajos y esfuerzos”
[Liberi ergo isto modo Indi cum sint, operas illorum ac labores sua mercede frustrari iniquissimum est.]

³⁶ “Liberi homini mercedem reddi oportere pro opera ostensum est: utrum vero liberam quoque esse oporteat illius operam, ac nullo modo cogi, à multis merito quæritur”.

Acosta se ocupa del cuidado de los que ya “quieren entrar en el redil [ovile] de Cristo”. Son aquellos que, como niños, deben recibir cuidados políticos (el magistrado civil debe hacerlos encuadrarse “en el deber y la disciplina”) y eclesiásticos (los sacerdotes deben enseñarles cuidadosamente las doctrinas). En cuanto a los magistrados, el Libro III trata sobre: (1) las razones por las cuales todos los “bárbaros que profesan el nombre de Cristo” deben estar sometidos a príncipes cristianos, (2) los deberes de los príncipes y sus delegados a favor de los indios, y (3) lo que los príncipes y sus delegados pueden recibir de los indios en retribución (PIS, III.1.2). Esa retribución toma la forma de tributos pagados por los indígenas, por el “cuidado especial con la salvación de ellos” y por su protección y administración civil para la “utilidad pública” (*publica utilitas*) (PIS, III.11.5). El príncipe, por su parte, al delegar el cuidado de las almas y los cuerpos a encomenderos, también les delega el derecho de recibir esos tributos como recompensa (PIS, III.11.1-3).

Aquí se plantea una cuestión eminentemente prudencial: si los “bárbaros no se disponen mínimamente por voluntad propia”³⁷ a realizar cosas necesarias para el mantenimiento de la sociedad colonial, pero que los españoles se niegan o no son aptos para llevar a cabo, como “cavar el suelo, remover escombros, cargar ladrillos, llevar cargas en la espalda, conducir animales de carga, y demás cosas serviles” (curiosamente, Acosta ya menciona, precisamente, el tipo de servicio que se hace en las minas), ¿sería “lícito y justo compelerles por la fuerza o por el miedo?” (PIS, III.17.5).³⁸ La respuesta de Acosta es afirmativa: pueden ser compelidos “siempre y cuando [...] se les pague una remuneración adecuada” y se mantenga “una justa rotación de la carga entre ellos” (PIS, III.17.6).³⁹

³⁷ La rehúsa indígena al trabajo en los términos y en la cantidad exigida por los españoles aparece consistentemente desde los primeros cronistas hasta los administradores, como Matienzo y Toledo. Véase Barragán, “El ‘bien público’”, 373.

³⁸ “At respublica haec indicana cum partim europaeis partim indicis hominibus constet coagmentataque sit cumque sint multa quae nullo modo hispani in his locis per se faciant praeterea quod vel laboriosa vel sordida ducunt et ut quam maxime velint, non possunt tamen tanta perficere, quale est humum effodere, rudera egerere, lateres cogere, onera baiulare, iumenta agere caeteraque servilia quae si desint, brevi omnis civitas deleatur, necesse est; ad talia igitur si sponte sua barbari minime ducantur, an liceat fasque sit per vim metumve compellere, id prorsus in quaestionem vertitur”.

³⁹ “Quamobrem non est improbandum, quod civitates omnes institutum tenent, & servant, ut Indorum ad ista necessaria multitudo deputetur, parêreque, si nolit, cogatur, dum modo & conveniens, ut dixi supra, merces

Los indígenas, dice Acosta, son absolutamente necesarios para el mantenimiento y la rentabilidad de los emprendimientos coloniales⁴⁰, mientras que, como hombres libres, sistemáticamente se niegan a los trabajos que se les solicitan: “a menos que sean sacudidos por la fuerza o por el miedo, nada hacen” (PIS, III.17.5).⁴¹ Es aquí donde el pago desempeñará un papel crucial, más allá de la premisa inicial de que los servicios deben ser pagados. Según Acosta, “no debe ser condenado” designar una cantidad de indígenas a los trabajos necesarios y coaccionarlos, “siempre que los trabajos sean retribuidos con una remuneración conveniente [...] y con el mínimo inconveniente para su salud y fortuna” (PIS, III.17.6),⁴² un argumento elaborado previamente en términos muy prácticos por Juan de Matienzo (1520-1579) y por el sobredicho virrey Francisco de Toledo.⁴³ El “precio justo” dado por los servicios aparece aquí como un aval moral de la justicia de los trabajos forzados, los que, a su vez, son necesarios. La justicia del pago es la prescrita por ley⁴⁴ o, en ausencia de esta, por la “estimación común de los buenos y prudentes” (*communis aestimatio bonorum atque prudentium*), e incluso por “pacto entre tomador y prestador” (PIS, III.17.3). Esa función del pago queda aún más clara en un ejemplo anecdótico que Acosta usa para justificar la posibilidad de forzar a los indígenas no solo al trabajo debido, a título de tributo, sino también a “trabajos ...oportunos” de “privados”:

labori retribuatur, & cum minimo salutis fortunarumque suarum incommodo ab Indis ista exigantur, tum etiam inter ipsos iusta oneris vicisitudo servetur, ne aliorum remissio, aliorum sit tribulatio, sed ex æqualitate, ut dixit Apostolus”

⁴⁰ Veremos en la tercera sección cómo Acosta asocia la rentabilidad del emprendimiento colonial al mandato divino de evangelización, al considerarlo una condición providencial para la permanencia de los misioneros en América.

⁴¹ “[...] alios vero nisi vi aut metu perculsi, nihili faciant”.

⁴² “Quamobrem non est improbandum quod civitates omnes institutum tenent et servant, ut indorum ad ista necessaria multitudo deputetur parereque si nolit, cogatur, dummodo et conveniens, ut dixi supra, merces labori retribuatur et cum minimo salutis fortunarumque suarum incommodo ab indis ista exigantur, tum etiam inter ipsos iusta oneris vicissitudo servetur, ne aliorum remissio, aliorum sit tribulatio, sed ex æqualitate, ut dixit Apostolus”.

⁴³ Zavala, *El servicio personal*, 56 y 99.

⁴⁴ Este es el caso de la regulación toledana del trabajo en las minas. El virrey Toledo fijó los jornales debidos a los diferentes servicios de los mitayos en 1575 (Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja*, 90), pero también fijó las pagas de los trabajadores libres, o mingas, que eran sensiblemente más altos que el de los primeros (Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja*, 130).

[...] un español, encontrándose en medio del camino, necesita comida para sí mismo y pasto para su mula [...]. Le pide al indígena que lo ayude, le explica la causa, le ofrece un pago [*pretium*], pero nada mueve al indígena, ni la súplica, ni el pago, tampoco le importa si acaso [el español] concluye su viaje o no, o incluso si perece. En estas ocasiones no se suele hacer ninguna pregunta [*quaestio*]. Pues, rápidamente, el indígena es tirado por el cabello, golpeado con patadas: inmediata y celosamente, hace todo lo que se le ordena (PIS, III.17.9).⁴⁵

Esta “fábula sobre la licencia del saqueo de los soldados”, dice Acosta, no parece “alejarse demasiado de la verdad” (PIS, III.17.9).⁴⁶ Es decir, cuando no es posible utilizar los favores y los trabajos de los indígenas para cosas oportunas o necesarias, ni por la oferta de un precio justo pactado, “alguna fuerza honesta y coerción [*compulsio*] pueden ser aplicadas, así como alguna amenaza [*terroris significatio*], tal cual a un niño que desprecia lo que es justo y conveniente” (PIS, III.17.9).⁴⁷ También “si las gentes de indios entre nosotros están bien acostumbradas a cargar cargas” o “si no son presionadas más allá de lo razonable, no sufren ninguna injusticia o inconveniente, *siempre que*, como dije, el peso, el trabajo y *el pago* sean moderados” (PIS, III.17.11).⁴⁸ En otras palabras, podríamos leer el énfasis en la “remuneración” (*merces*) y en el “precio justo” como una forma de compatibilización entre la afirmación de la libertad básica de los indígenas y su uso como mano de obra forzada en la formación de la sociedad colonial. Es más, podríamos hacerlo desde su conversión compulsoria en sujetos monetarios, cuyas relaciones sociales pasarían a ser cada vez más mediadas por el dinero, la forma mercancía y el trabajo abstracto.⁴⁹

⁴⁵ “[...] in media via hispanus cibi indiget sibi, pabuli iumento aut etiam sarcinulis vectandis iumentis quoque. Orat indum ut sibi subveniat, explicat causam, pretium offert; nihil ille movetur, neque prece neque pretio neque vero. flocci facit, utrum viam ille conficiat necne, imo ne si intereat quidem. Hic facti nulla esse solet quaestio. Nam dicto citius indus capillis trahitur, calcibus tunditur; sedulo statim atque copiose cuncta administrat”.

⁴⁶ “Quae quamquam militum licentiae et rapinae fabula opportune inducta est, tamen res ipsa non admodum abhorrere videtur a vero”.

⁴⁷ “Honestae certe aliqua vis et compulsio afferri potest et terroris quaedam significatio tanquam puero alicui iusta et commoda contemneri”.

⁴⁸ “Itaque gentes indorum apud nos baiulandis oneribus perassuetas si aequo plus non urgeantur, neque iniuriarum neque incommodi quidquam subeunt; caetera, ut dixi, moderata sint pondere, labore, pretio”.

⁴⁹ Aunque el aymara, por ejemplo, posea muchos verbos para hablar de actividades “laborales”, no parece que “antes de la invasión colonial existiera la noción abstracta de trabajo”; esta tuvo que ser inventada por los jesuitas, definiendo al trabajo en general como *irnaqaña*, una variante de “manejar

El escenario principal de esta conversión son, precisamente, las grandes ciudades que crecieron alrededor de los sitios de minería, en especial, obviamente, la Villa Imperial de Potosí y Huancavelica, principales fuentes de plata y de mercurio en el periodo, respectivamente.⁵⁰ Ambos centros urbanos anexos a las minas constituyeron “el eje alrededor del cual se organizó el espacio económico colonial peruano”,⁵¹ impulsando la mercantilización de la producción agrícola y ganadera, la especialización del trabajo y la intensificación acelerada de la circulación interna de mercancías. La concentración demográfica sin precedentes y la ubicación geográfica inhóspita inauguraron el primer gran centro consumidor de la modernidad colonial. Como dice Acosta respecto a Potosí, o la “Babilonia del Pirú”, el “gusto del dinero” y la “fuerza de la plata” hicieron de lugares de hecho “ásperos, trabajosos, desabridos, estériles”, espacios altamente poblados (HNMI, IV.3)

de la mayor población que hay en todos aquellos reinos, y la ha hecho tan abundante de todas comidas y regalos que ninguna cosa se puede desear que no se halle allí en abundancia; y, siendo todo de acarreto, están las plazas llenas de frutas, conservas, regalos, vinos excesivos, sedas y galas: tanto como donde más (HNMI, IV.6).

La necesidad de una masiva mano de obra para el emprendimiento minero movilizó un desplazamiento y desarraigo constante de levas de poblaciones enteras hacia sus centros, y “significó, sobre todo, la incorporación de esta masa indígena a un sistema mercantil a través del pago de la jornada en dinero e implicó un proceso de aculturación de esta población”.⁵² El propio Acosta da su testimonio de esa realidad, al constatar que, antes de su inclusión forzada en el mundo español, “no se halla que los indios usasen oro ni plata ni metal para moneda, ni para precio de las cosas”, sino como “ornato [...] en templos y palacios y sepulturas”. Había, efectivamente, toda una economía sagrada de ofrendas en las *wak’as*, que envolvía incluso el uso de textiles hechos de oro y de plata. Los metales nunca figuraban como equivalentes universales, pero sí como equivalentes sagrados, puentes entre la

una cosa redonda con la palma de una mano” (Silva Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2018, 44-45).

⁵⁰ Rossana Barragán y Paula Zagalsky, “The Age of Silver”, en *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)* (Leiden: Brill, 2023).

⁵¹ Salazar-Soler, “Minería y Moneda”, 175. A ello habría que sumarle, conforme ha llamado nuestra atención la evaluación anónima de este texto, el arco productivo agrícola que también abastecía los centros mineros y urbanos, utilizado por Toledo para justificar el yanaconazgo.

⁵² Salazar-Soler, “Minería y Moneda”, 179.

sociedad y el cosmos.⁵³ El mismo Cerro Rico hacía parte del “macro-sistema circulatorio” andino inca y preinca, como una *wak’a* cuya explotación era prohibida, lo que Acosta sabía pero dudaba (HNMI, IV.6).⁵⁴ Solo después de que “entraron españoles”, empezaron “también los indios” a usar “el oro y plata para comprar”, inicialmente por peso de metal, y posteriormente por monedas acuñadas (HNMI, IV.3).⁵⁵

Potosí es no apenas el gran productor de la plata que hizo posible un primer mercado global⁵⁶; quizás es el primer gran centro consumidor de la modernidad colonial (superior en población a las metrópolis europeas de su tiempo), una radical experiencia urbana moderna en la que todo es “de acarreto” y, por determinación de Toledo en 1578, donde todas las pagas a los mitayos deberían ser hechas exclusivamente con monedas.⁵⁷ En ese contexto, la dimensión “personal” de los servicios se va perdiendo también por la mediación del dinero: no solo la relación de dominación personal de origen medieval entre un señor específico y su vasallo dejaba de existir en tal contexto, sino que un mitayo podía ser sustituido en el servicio por un minga pago con dinero, y así trabajar él mismo en tiempos de huelga

⁵³ Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi*, 48-65.

⁵⁴ “En un recorrido que va del poniente al naciente, el macro-espacio del Tawantinsuyu articuló a tres importantes *wak'as* en torno al ombligo de Qurikancha en el Cusco: Pachaquamaq en la costa Pacífica, Qupaquawana en la Isla del Sol, y P'utixsi, que luego se conocería como el Cerro Rico de Potosí” (Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi*, 62). “Desde mucho antes de la invasión, se extraía plata en Porco [...] y se fundía el mineral con la ingeniosa técnica de los *wayras*, hornos que usaban al viento como principal fuerza activadora. Pero los gobernantes Inkas habían decidido reservar a P'utuxsi de la extracción metálica, para convertirla en santuario dedicado al culto al Sol, al Rayo y a la minería”. Del cerro “dependía no sólo la fertilidad y la abundancia del vasto señorío de los Qaraqara-Charka, sino también las relaciones con la frontera crítica del Antisuyu [...] el oro y la plata como conducto de comunicación y reciprocidad entre gobernantes y gobernados, entre humanos y deidades, y entre diversos pueblos y dominios territoriales. En cambio, los europeos transformaron al oro y a la plata en objetos de culto fetichista y competencia expoliadora” (Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi*, 63-64).

⁵⁵ No obstante, hay muchos registros antiguos y recientes de articulaciones “de modo yuxtapuesto de los cultos a las *wak'as* ancestrales con formas empresariales/comunitarias de enfrentar las exigencias y riesgos que trajeron consigo las nuevas lógicas de intercambio instituidas por el estado colonial” (Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi*, 50-51).

⁵⁶ Barragán, “Potosí's Silver”.

⁵⁷ Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja*, 90.

en otras tareas como contratado.⁵⁸ Entonces, la dimensión personal, está claro, se pierde por entero en la mita, ya que ni el tributario ni el beneficiario son una persona específica.⁵⁹ En el marco contextual en el que escribe Acosta, parecen borrarse las fronteras entre trabajo forzado y trabajo libre, todas parecen formas de coerción y el dinero es un instrumento central de disciplina y de imposición de nacientes imperativos de mercado.

Servicios forzados como instrumento evangelizador

La afirmación de la libertad básica (o la no esclavitud por naturaleza) de los indígenas, en Acosta, no los iguala entre sí, y mucho menos entre ellos y los españoles. Las disposiciones y las costumbres desarrolladas por la educación tienen un papel central en la determinación del tipo de tratamiento debido a cada pueblo en el camino de su catequización: diferentes pueblos deben recibir distintos procedimientos pastorales. Para ello, la categoría recibida de “bárbaros” como “aquellos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres” es insuficiente, pues los pueblos indígenas eran “innumerables” y cada uno poseía “determinados ritos y costumbres”, de modo que se haría “necesaria una administración distinta según los casos”⁶⁰ (PIS, 58-61).

Tales casos se diferencian en tres clases.⁶¹ La primera es de aquellos que “no se alejan mucho de la razón correcta y de las costumbres de la

⁵⁸ Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja*, 131-137; Barragán, “Extractive Economy and Institutions?”.

⁵⁹ Este punto ha sido clarificado por la evaluación anónima, por lo que la agradecemos.

⁶⁰ “Quamvis autem indorum nationes innumerabiles sint, quarum singulis sui certi ritus et mores sunt, quas alio atque alio modo instituere oporteat [...]” (PIS, Proemio, p. 58). Es “un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar a un mismo nombre, son de la misma índole y condición”. Los indígenas de Perú tienen prominencia en el texto de Acosta, debido a su “mejor conocimiento de estas provincias”, lo que le permitiría dar a sus “afirmaciones una mayor certeza”. En segundo lugar, para el autor, se trataba de un caso paradigmático: representaban “una especie de punto medio entre los demás”, de modo que la investigación de la condición de esas culturas le posibilitaría “llegar fácilmente a un juicio de los extremos”.

⁶¹ Anthony Pagden señala que el método de elaboración de listas, cuyos elementos representan condiciones necesarias para una efectiva sociedad civil, ya era un modelo establecido en la tradición filosófica al menos desde la *Política* de Aristóteles. La capacidad para la construcción de ciudades, la existencia de leyes, de magistrados y de una religión, y la práctica del

humanidad” (PIS, Proemio, 60),⁶² poseen “república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados distintos, comercio seguro y próspero y, sobre todo, el uso difundido de las letras” (PIS, Proemio, 60-62),⁶³ como los pueblos de China y de Japón. Estos deberían ser convencidos de la verdad de los Evangelios a partir de la predicación y no de la fuerza, a la manera de los apóstoles cuando difundieron el cristianismo en los territorios de Grecia y de Roma.

La segunda clase incluye a los pueblos del Tawantinsuyu y del Imperio mexicana, de los cuales el jesuita poseía mayores informaciones de primera mano. Se encuentran en una posición inferior que los de la primera clase solo por no parecer poseer un sistema de letras,⁶⁴ de modo que sus leyes no serían escritas y tampoco tendrían celo por los asuntos filosóficos y civiles (PIS, Proemio, 62).⁶⁵ Los desvíos y las permisividades de estos pueblos, reputados como monstruosidades, inspiraban temor en el jesuita que creía que “difícilmente recibirían [...] la luz del Evangelio” o que, una vez iniciados en la fe, no fácilmente serían capaces de perseverar en ella.⁶⁶ Por eso, admite que

comercio eran elementos comúnmente presentes en esas listas, que, en última instancia, eran indicios del grado de capacidad especulativa de los seres humanos de una determinada cultura (Pagden, *La caída del hombre natural*, 103-108).

⁶² “Prima classis eorum est, qui a recta ratione et consuetudine generis humani non ita multum recedunt”.

⁶³ “Hi sunt potissimum quibus et respublica constans et leges publicae et civitates munitae et magistratus insignis et certa atque opulenta commercia sunt, et quod omnium caput est, litterarum celebris usus”.

⁶⁴ El tema del sistema de escritura presenta complejidades y provoca algunas contradicciones internas en la obra de Acosta. Los quipus no son considerados propiamente un sistema de escritura, ya que no representan letras que pueden usarse para escribir cualquier palabra. En cambio, los quipus constituyen un sistema lógico de señales. Por otro lado, el sistema de escritura chino posee miles de caracteres. En *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta expresa una opinión más favorable hacia los quipus, debido a su aspecto económico en comparación con los miles de caracteres del sistema chino. La economía de señales de los quipus y la mayor facilidad para aprender su lógica estructurante son vistas positivamente por Acosta, quien valora esa economía como una de las mayores virtudes del sistema alfabético (Ana Carolina Hosne, “Assessing Indigenous Forms of Writing”, *Journal of Jesuit Studies*, 1, 2014: 177-191).

⁶⁵ “In secunda ego classe eos barbaros numero, qui quamvis neque litterarum usum norint neque leges scriptas neque philosophica aut civilia studia [...]”.

⁶⁶ “Sed quia morum et rituum et legum monstra tot tantaque apud hosce sunt et tant in subditos saeviendi licentia, ut nisi potentia superiore et auctoritate regantur, vix aut Evangelii lucem aut homonie ingenuo vitam

cierta fuerza sería necesaria para mediar las relaciones con esas poblaciones, siendo necesaria la imposición de magistrados cristianos (PIS, Proemio, 64),⁶⁷ aunque puedan continuar disfrutando de “sus posesiones y bienes y sus leyes, siempre que no sean contrarias a la naturaleza o al evangelio” (PIS, Proemio, 64).⁶⁸ La sujeción previa de esos pueblos por los “reyes mexicanos y del Perú” fue de “no pequeña ayuda para que los indios recibieran bien la ley de Cristo”. Un pueblo ya acostumbrado a la obediencia estaría mejor preparado para la evangelización y enfrentaría “menor dificultad [...] en gobierno político y eclesiástico” (HNMI, VII, 28).

La tercera clase, finalmente, es un gran saco en el que entran todos los “hombres salvajes semejantes a fieras”, de “poquísimo sentido humano, sin ley, sin rey, sin magistrado o república fija, cambiando constantemente de residencia”.⁶⁹ Sería el caso de los “caribes”, además de los “chunchos, chiriguano, moxos, iscaicingas, nuestros vecinos, y muchos brasiles, y dicen que prácticamente todos los pueblos de la Florida”.⁷⁰ En cuanto a estos, Acosta afirma que “podrían ser

dignam accepturi videantur, aut si semel acceperint, non facile in ea perseveraturi intelligantur”.

⁶⁷ “[...] merito his praefici, qui inter tales ad vitam christianam transierint, christianos principes et magistratus, cum res ipsa deposcit tum Ecclesiae auctoritas praecipit”.

⁶⁸ “Sed ita tamen, ut facultatibus fortunisque suis et legibus non naturae aut evangelio contrariis uti libere permittendi sint”.

⁶⁹ “Tam vero tertia atque extrema classis barbarorum quot hominum nationes, quot huius Novi Orbis regiones teneat, dici non potest. In hac sunt homines sylvestres feris similes, vix quicquam humani sensus habentes, sine lege, sine rege, sine certo magistratu et republica, sedes identidem commutantes aut ita fixas habentes” (PIS, Proemio, p. 66).

⁷⁰ Se trata aquí de nombres asignados por los incas o los españoles a múltiples pueblos no sometidos, en su mayoría amazónicos o del alrededor andino. Chiriguano, por ejemplo, es un término despectivo en lengua quechua para designar pueblos Avá-Guaraní del Chaco occidental, cuyos descendientes se encuentran actualmente en el sur de Bolivia, el noroeste de Paraguay y el noroeste de Argentina. Según Protasio Paulo Langer (“Piores que bestas feras: Garcilaso de la Vega e o imaginário hispânico-inca sobre os Guaraní Chiriguano”, *Revista Topoi* [en línea], 2010, 5), tanto para los españoles como para los incas, los chiriguano eran un obstáculo para la expansión política, considerados un avieso de humanidad y, por lo tanto, un objetivo de conquista. Esos pueblos tenían arreglos políticos diversos que no se sometían fácilmente a la dominación; eran considerados, en consecuencia, como “obstinados”, palabra que precisamente utiliza Acosta para referirse a aquellos pueblos que deben ser frenados por “el trabajo y el miedo” (PIS, I.7.4). Los “brasiles” incluyen también una cantidad innumerable de pueblos, aunque los más famosos en el siglo XVI eran los tupinambá de la costa.

capturados y domados a la fuerza, como animales salvajes” (PIS, Proemio, 66).⁷¹

Según lo dicho, todos los pueblos bárbaros, en mayor o menor grado, se desvían del patrón de conducta establecido por la ley natural, el modo por el cual los seres humanos conocen los preceptos de la ley eterna.⁷² Las costumbres observadas por Acosta de los indígenas son reputadas como propias de bestias (PIS, II.3.1).⁷³ A pesar de estar tomados por vicios e idolatría, Acosta afirma que, si instruidos pueden ser salvados, pues “no hay nación tan bárbara, ni tan estúpida que, si es educada con cuidado y generosidad, no deponga su barbarie” (PIS, I.8.1).⁷⁴ La clave de comprensión de la posición de Acosta acerca del tema reside en la tesis de que los problemas relativos a la agencia de los indígenas son explicable a partir de deficiencias en la educación de los individuos:

⁷¹ “Hoc barbarorum genus Aristoteles attigit, cum ferarum more capi et per vim domari posse scripsit. Quorum im Novo Orbe sunt infiniti greges. Tales chunchos, chiriguanas, moxos, iscaycingas nobis vicinos novimus, tales plerosque brasilienses, tales Floridae propemodum universae populos narrant”. Esta tercera clase es vaciada en *Historia Natural y Moral de las Indias*, dando lugar a una intermedia, que se organiza en forma de “behetrías, o comunidades donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos [...] en tiempos de guerra, eligen un capitán a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principales a quienes respeta el vulgo; y, cuando mucho, se juntan algunos de éstos en negocios que les parecen de importancia para ver lo que les conviene” (HNMI, VI.19, p. 218). En esta clase, Acosta incluye a los “floridos y los chiriguanaes y los brasiles; y otras naciones muchas que no tienen ciertos reyes, sino conforme a la ocasión” (HNMI, I.15, p. 45).

⁷² Tomás de Aquino, gran autoridad del escolasticismo filosófico, trata como pertenecientes a la ley natural “aquellas cosas a las que el hombre se inclina naturalmente”, siendo “propio del hombre inclinarse a actuar según la razón” (ST, I-II q. 94, a. 4). El criterio por el cual se evalúa la agencia moral y el comportamiento de los indígenas fue analizado por Acosta a partir de su grado de conformidad o desviación de este estatuto moral y medidor de la racionalidad de los actos humanos.

⁷³ “Verum quod ad rem pertinet, certum est mores indorum plurimorum esse ferinos, ut quod fabulae canunt de quibusdam facie quidem homines esse, corpore vero aut pisces aut sues aut lupos, id verum esse nostri barbari suis moribus probent”.

⁷⁴ “Ac revera nulla est tam barbara natio, nulla tam stupida, quae si ab ineunte aetate accurate et generose educetur, non deponat barbariem, induat humanitatem et morum elegantiam”.

[la] insensatez de la mente [*inaptitudo animi*] y la brutalidad de las costumbres de los indígenas no son tanto causadas por su origen o por la naturaleza del clima, sino más por la educación y costumbre diaria de una vida no muy diferente a la de los animales (PIS, I.8.1).⁷⁵

Lo que Acosta apuntaba era igualmente el caso de campesinos españoles, de los cuales no se dudaba de su condición de humanos (PIS, I.8.1).⁷⁶

Siendo efectivo miembro del género humano y, por tanto, disponiendo de todas las potencias racionales, el indígena es apto para la recepción del Evangelio, pero solo en potencia: “puede ser salvado, *si es regido*” (PIS, I.7.3)⁷⁷. La principal herramienta para tal regencia es *el trabajo forzado*.⁷⁸ Esto porque para Acosta lo que une a casi todos los pueblos indígenas es el ser “una nación [...] indolente y ociosa” (PIS, III.9.1).⁷⁹ La historia de tal indolencia, o inconstancia del “alma salvaje”, ha sido estudiada y más bien comprendida por autores como Pierre Clastres y

⁷⁵ “Addam vero id quod plurimum interesse arbitror, omnino ad istam ineptitudinem animi morumque indicorum feritatem non ita facere natalium stirpisve aut aeris nativi causas, quemadmodum diuturnam educationem et consuetudinem bestiarum vitae non valde dissimilem”.

⁷⁶ “Videmus vel in ipsa nostra Hispania homines in media Cantabria natos aut inter austures, si apud suos perserverent, ineptos haberi ac ridiculos; eosdem traductos in scholas aut curiam aut emporia, mirae sollertiae ingenio praetare, nemini cedere”.

⁷⁷ “At moribus, inquis, indus est inverecundis, ventri et veneri sine reluctatione obsequens, superstitionis mire observator et tenax, Et isti etiam salus est, si regatur”

⁷⁸ Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, “A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto”, *Revista História*, 170 (2014): 90: “A justificativa jurídica do trabalho compulsório de índios livres sobrevém após os fracassos notórios das missões franciscanas e dominicanas na América de colonização espanhola e dos primeiros experimentos missionários empreendidos pelos jesuítas na América portuguesa, igualmente infrutíferos. Em dois escritos fundamentais de autoria do jesuíta Manoel da Nóbrega, o *Diálogo sobre a conversão do gentio* e uma carta redigida em maio de 1558, encontramos o mesmo argumento que será retomado, em seguida, pelo seu correligionário José de Acosta, no Peru e, a partir dali, difundido no México e demais regiões do Império espanhol: para aqueles povos bárbaros seria preciso primeiramente discipliná-los por meio do trabalho; o trabalho seria o meio para incutir neles a disciplina e, por meio dela, as noções básicas de civilidade que constituíam, por sua vez, a condição necessária para tornar peregrino o trabalho catequético que até então não tinha rendido frutos”.

⁷⁹ “At dicunt qui res indorum atque ingenia maxime callent, hoc mangopere barbaris expedire ut tributis graventur, propterea quod natio hominum ignava et otiosa”.

Viveiros de Castro como rehúsa a la sujeción económica y civil⁸⁰. Para disciplinarlos, Acosta admite el uso de la fuerza, siempre que sea necesario (PIS, I.7.3),⁸¹ pues, “a menos que sea impuesto algún miedo, desprecian obedecer” (PIS, I.7.3)⁸².

En ese sentido, y con la intención de que “la pereza y el ocio sean cuidadosamente eliminados entre los pueblos indígenas” (PIS, III.19.3), el problema del alcohol en las sociedades indígenas recibe una atención especial por parte del jesuita. Las borracheras, en particular las colectivas, representan un obstáculo para la disciplina pública, para el trabajo y, en última instancia, para la fe: “nada, ni la religión ni la disciplina, puede influir en los espíritus de los indios, a menos que la fuente de todos los males, la embriaguez, sea eliminada” (PIS, III.22.7).

⁸⁰ La ausencia del Estado y de una economía centrada en la producción de excedentes serían consecuencias de una filosofía política de negación consciente de la jerarquización social, del principio de autoridad que la formación del Estado y la propiedad privada presuponen. La forma de esta negación se identificaría en que la figura del “jefe” indígena no dispone de autoridad o poder de coerción ni ningún medio para dar órdenes. Sus funciones son, en general, las de ofrecer generosamente sus bienes, pronunciar discursos y ayudar en la resolución de conflictos. Si intenta “actuar como jefe”, es invariablemente abandonado. La única figura cercana a la autoridad es el liderazgo en la guerra, cuando se requieren decisiones rápidas y unívocas, aunque esto nunca se traduce en una autoridad interna duradera ni prefigura el principio estatal de subordinación. Acosta ya reconoce este punto, aunque en clave negativa, al hablar de pueblos no sometidos al inca que viven en comunidades sin jerarquía o jefatura estable (véase la nota 71, para detalles). Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (Paris: Les Éditions de minuit, 1974); Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, *A Inconstância da Alma Selvagem* (São Paulo: Ubu Editora, 2017).

⁸¹ “Camo et fraeno constringe maxillas, onera congruenter, adhibe, si opus sit, stimulum”.

⁸² “Servilem plane naturam esse barbarorum experientia magna ex parte docuit. Ac fere nisi metus et vis aliqua afferatur, more puerorum, obedire contemnunt” (PIS, I.7.3). “Contén y aprieta las mandíbulas con una bozal, ajusta las cargas adecuadamente y, si es necesario, usa un aguijón [stimulum]” hasta que se acostumbren a “mostrar obediencia”. “La experiencia ha enseñado abundantemente que la naturaleza de los bárbaros es completamente servil. En la práctica, si no se les mete miedo y se les obliga como a niños, no se vuelven obedientes” (PIS, I.7.3). Es interesante notar que, para Acosta, la naturaleza o disposición servil no significa un pueblo inclinado a la servidumbre, con tendencias a la sumisión o debilidad de ingenio; por el contrario, se refiere a un pueblo obstinado contra la obediencia a la ley divina y a los magistrados.

Aunque “los vinos” no sean malos *per se*,⁸³ lo que Acosta percibe es que sirven como manera de huida de la rutina laboral impuesta por la organización colonial y de manutención de prácticas ancestrales: pasan “sus días y noches bebiendo, creyendo que esa era la mayor felicidad y la más elevada expresión de religiosidad”, una subversión que se trata de una más de las “astucias del diablo” (PIS, III.20.3). Así, su preocupación no está en las borracheras domésticas, sino en la repercusión social de las “borracheras públicas”, especialmente aquellas “en fecha fija y con gran solemnidad”, las cuales terminan dando “el mal ejemplo” y arruinando “a toda la colectividad” (PIS, III.22.4).

Para erradicar el problema de la borrachera, Acosta afirma que es “necesaria la intervención del poder civil”, siendo “necesario castigar severamente a los borrachos” (PIS, III.22.3). Escribe él que la embriaguez rebaja a los individuos a una condición *inferior a la de los animales*. Los animales, en el pensamiento tomista, son regidos por instintos naturales al revés de los humanos, que poseen dominio sobre sus actos. Pero, los hombres que se entregan a la embriaguez no solo actúan irracionalmente, sino que también se anestesian, al punto de no poder siquiera guiarse por sus instintos (PIS, III.21.3). Acosta, que ya consideraba a los indígenas como seres de “ingenio [...] por naturaleza servil”, en el caso de las borracheras no ve otra solución que la violencia aplicada por el poder público:

Nosotros, incluso a través del esfuerzo y la habilidad, o de otras artes que otros piadosa y provechosamente imaginaron, debemos relegar completamente al cuidado de los ministros de la autoridad pública y

⁸³ Acosta considera que “el vino tomado con sobriedad y decencia favorece la salud” y que prohibir las bebidas indígenas por completo “sería oprimir a los indios con una carga intolerable” (PIS, III.22.2). Pero de su uso en exceso resultan problemas no solo físicos, sino también morales, ya que el individuo ebrio tiene su alma envenenada, las virtudes de la prudencia extinguidas y su sentido de justicia oscurecido. La justicia, en la filosofía aristotélico-tomista, es una virtud (ST II-II, q. 58, a. 3); en otros términos, una disposición del fuero interno que, sin embargo, se ejerce en las relaciones con los demás. Lo que se busca destacar aquí es que los problemas del alcoholismo, en un primer momento, parecen tratarse únicamente de cuestiones del individuo. No obstante, los prejuicios derivados del alcoholismo no se limitan a daños corporales, es decir al individuo que afecta su propia salud, o a los vicios, y, por ende, a problemas relativos a las disposiciones y a los hábitos de los individuos, sino que también se presentan como algo que “arruina toda colectividad” (PIS, III.24.4). En palabras de Acosta: “el vicio de la embriaguez debemos considerarlo no como un simple vicio de un hombre en particular, sino como una peste de toda la sociedad” (PIS, III.22.3).

prestar toda atención para que, al menos, la bárbara y sacrílega embriaguez de los indígenas sea rechazada por medio del terror, amenazas, severidad de los castigos y de todos los métodos posibles (PIS III.22.6).⁸⁴

Las dos formas capaces de “frenar a un pueblo obstinado” son el “trabajo y el miedo”, “látigo y carga”: el trabajo continuo no deja casi tiempo para pensar en idolatría y el miedo, por el terror de los suplicios, constriñe a la obediencia y aleja la resistencia. Por “vara y carga” (*virga et onus*),⁸⁵ “incluso contra la voluntad, son compelidos a entrar en la salvación” (PIS, I.7.4). La corrección de las costumbres desvergonzadas, sin pudor, del ejercicio de los vicios de gula y lujuria, y del fervor con que practican la superstición no debe servir solo de temor al castigo (PIS, I.7.3),⁸⁶ sino también de la imposición de “cargas razonables [*onera congruenter*]”. En tal sentido, Acosta afirma que debe educarse a los bárbaros de modo “que sean desviados de la ociosidad y de la lujuria por el peso saludable de las ocupaciones constantes y mantenidos en los deberes por el freno del miedo impuesto” (PIS, I.7.4).⁸⁷ Inclusive, es “absolutamente necesario” que los bárbaros “trabajen, negocien y estén ocupados y preocupados” para “de alguna forma constituir su república” (PIS, III.9.1).⁸⁸

⁸⁴ “[...] diximus modo et industria sive aliis artibus quae ab aliis pie et fructuose excogitae sunt, omnino releganda est per publicae potestatis ministros et diligentissime danda est opera, ut publicae saltem atque ssacrilegae barbarorum temulentiae terrore, minis, poenae acerbitate ac modis omnibus propulsentur”.

⁸⁵ Eclesiástico, 33, 25.

⁸⁶ “At moribus, inquis, indus est inverecundis, ventri et veneri sine reluctance obsequens, superstitionis mire observator et tenax”.

⁸⁷ “[...] uti et per occupationum assiduarum salutare onus ab otio et libidine revocentur et per timoris incussi frenum in officio contineantur”.

⁸⁸ “Ad hanc quidem ratiocinationem quae peritissimo cuique maxime familiaris esse solet, nos sane ita respondemus, ut barbaros laborare, negotiari, occupatione et cura distineri per quam ipsis salutare esse fateamur, imo vero illorum reipublicae utcumque constituendae necessarium omnino”. La noción de *respublica*, para los teólogos de Salamanca, no se identifica con el poder civil, como ocurrirá más tarde en la filosofía política del inicio de la modernidad. Francisco de Vitoria, en su *relectio De potestate civili*, define el poder que gobierna la república como “la autoridad o derecho de gobierno sobre la república civil”. La *societas*, además de ser exigida por la naturaleza humana, no puede existir en asambleas y en asociaciones sin una *potestas publica*, un “poder supervisor de gobernar la fuerza [...] y de proteger la prosperidad pública y perseguir el bien común” (*curaret consuleretque communi bono*), porque la *multitudo* está compuesta por miembros con opiniones y caprichos divergentes, que, sin una cabeza que las

Por lo tanto, los regímenes de trabajo cumplen la función de proveer estabilidad a la sociedad colonial. Mediante la imposición de cargas, se busca ocupar a los indígenas y así indisponerles de tiempo para la práctica de idolatrías y costumbres desviadas, bajo la máxima evangélica de que “la ociosidad enseña mucha malicia”.⁸⁹ En ese contexto, el trabajo es un verdadero método de control de los cuerpos indígenas y de mantenimiento del orden colonial. Tal estrategia tendría incluso respaldo histórico, ya que era “costumbre antiquísima de los propios bárbaros, conservada desde los propios orígenes de los reyes Incas siglos antes de que el nombre cristiano fuera escuchado” (PIS, III.17.7),⁹⁰ pues sabían que “la administración correcta y duradera de esos pueblos consistía principalmente en mantenerlos lo más ocupados posible y lo menos ociosos posible” (PIS, III.9.1),⁹¹ asignándoles, en la falta de “tareas necesarias y útiles”, incluso “cosas superfluas”, como recolectar gusanos y “rodar piedras de un lado a otro” (PIS, III.9.1).⁹²

Aquí entra un argumento de índole política especialmente importante: la obligación de trabajar se funda para Acosta en que, al margen de la violencia que la instauró (y él la reconoce), la sociedad colonial está de hecho compuesta de indígenas y de españoles,⁹³ unidos en un único

dirija, dividirán los lazos asociativos de la república. Esta *potestas*, sin embargo, es aún abstracta y no está en manos de nadie, permaneciendo en la propia *respublica*, que asume el “poder y derecho de defenderse” (*potestatem et ius defendendi se*). En todo caso, es incapaz de hacerlo por sí sola y, entonces, formula una tesis en los términos jurídicos de una tutela conferida debido a la incapacidad de defensa y de preservación (D.26.1.1). Así, hay una separación entre los predecesores; Vitoria lleva un poco más allá la idea de tutela, especificando que la república es siempre incapaz de gobernarse *per se* y debe confiar a una o varias personas la administración de la *potestas*.

⁸⁹ Eclesiástico, 33, 28-29.

⁹⁰ “Deinde ipsorum barbarorum consuetudo perantiqua ab ipsis Ingarum Regum exordiis ante Christianum nomen auditum multis sæculis conservata. Postremo ius naturæ hoc habet, ut ad totius corporis, familiæ, civitatisve conservatione necessariæ partes laborare iubeantur”.

⁹¹ “Qua de re ingarum procures, ingenio sine dubio peracri iudicioque præstantes, in eo vel maxime rectam istorum ac diuturnam administrationem esse censuerunt, ut quam maxime exercerentur minimeque vacare sinerentur”.

⁹² “Itaque ubi necessaria aut utilia deerant, etiam rebus supervacaneis destinabantur ut qui eorum disciplinam cognoverit, merito miretur quod veteres narrant, etiam vermiculorum colligendorum certam mensuram quibusdam imperatam, alios saxis ultro citroque volvendis serio occupatos”.

⁹³ “Pero la República aquí en las Indias está compuesta por y reúne una parte de Europeos y otra de Indios, y son muchas [las cosas] que de ningún modo

cuerpo social,⁹⁴ de modo que el provecho de los trabajos promueve la utilidad de todos los miembros de la sociedad: “el dominio tiránico se diferencia del dominio real en que, al moderar a los súbditos, los reyes buscan más la utilidad de los súbditos que la suya propia”.⁹⁵ Pero Acosta entiende este “provecho de los propios indios” con una amplia laxitud: parece ser “en su propio provecho” toda utilidad de la “República Indiana” y el mero hecho de habituarles al hábito del trabajo.

Hay, de hecho, una división del trabajo que encarga a los indígenas los trabajos innegablemente más pesados. Para justificar este punto, Acosta se respalda en el argumento adoptado por los defensores de la tesis de la “esclavitud natural”, con base en la Política de Aristóteles de que hay quienes son más aptos para el trabajo, mientras que otros disponen de las capacidades de gobernar.⁹⁶ Los indígenas formarían parte del primer grupo, mientras que los españoles se ocuparían de los cargos directivos. La tensión conceptual se resolverá, sin embargo, en los mismos términos en que Acosta se opone a la tesis de la esclavitud natural: los indígenas no estarían aptos para los cargos administrativos por razones culturales, es decir, debido a faltas en su educación. De esa manera, les restaría la atribución de tareas marcadas por el menor prestigio social,⁹⁷ “como cavar el suelo, remover escombros [*rudera*

los españoles hacen por sí mismos en esos lugares y, además, aquello que es laborioso o sórdido lo llevan a cabo, y por más que quieran, no pueden, sin embargo, realizar [...]; si, pues, a tales cosas los bárbaros no se disponen mínimamente por voluntad propia, ¿es lícito y justo obligarlos por la fuerza o el miedo?” (PIS, III.17.5). Más adelante (PIS, III.17.7): “Por lo tanto, las obras realizadas por los indios para nuestros hombres no deben ser consideradas como destinadas a extranjeros o ajenos. Lo que a algunos puede escaparse, pero por el contrario, a sus conciudadanos [*sed suis potius civibus*]”.

⁹⁴ Esta metáfora se repite en muchos documentos. Es también retomada y desarrollada por Solórzano Pereira (véase Barragán, “El ‘bien público’”, 374-375).

⁹⁵ “Cum enim illud a tyrannico dominatu regalis absit, quod hic in subditis moderandis non suam, sed ipsorum magis utilitatem spectet, profecto non est obscurum sincere cernentibus operas negotia indorum in ipsorum et emolumenta debere converti” (PIS, III.9.2).

⁹⁶ “Finalmente, Aristóteles, gran instructor de ciudades [*magnus civitatis instructor*], en todo su primer libro de la Política no hace más que mostrar que, según la naturaleza, en la República sirven aquellos que están destinados al trabajo y mandan aquellos que, por el contrario, se destacan por la razón, siempre que unos ayuden a otros, que uno ofrezca sus ojos para ver, y el otro sus pies para caminar”. (PIS, III.17.7).

⁹⁷ Bentancor, *The Matter of Empire*, 170.

egerere], cargar ladrillos, llevar cargas a cuestras [*bajulare*], conducir animales de carga y demás cosas serviles, que si se dejan de hacer, toda ciudad es pronto destruida” (PIS, III, 5).⁹⁸

Dichas tareas son vistas por Acosta como instrumento evangelizador en un doble sentido: (1) garantizan la permanencia de los españoles en América y, por tanto, también de los misioneros; (2) inculcan a largo plazo el hábito de obediencia en los indígenas, que, para él, es el primer paso “para que aprendan a ser hombres” y, entonces, puedan voluntariamente convertirse en cristianos. Según Acosta, “el primer deber del administrador debe ser convertir a esos hombres salvajes y feroces en humanidad y adaptarlos a las costumbres urbanas”, pues no tiene sentido enseñar “lo que es divino y celestial a quien ni siquiera puede comprender o cuidar lo que es humano” (PIS, III.19.1).⁹⁹

Minería y salvación

Tras defender la legitimidad de los servicios personales forzados mediante pago como instrumento catequético, el siguiente capítulo (PIS, III.18) aborda el problema mucho más concreto del trabajo en las minas de metales. Como hemos visto, se trató de una de las formas más radicales de reconfiguración del espacio y de la vida cotidiana de los pueblos indígenas: mercancía, violencia y organización industrial de la producción en estado bruto. El propio Acosta se refiere a las minas como “túmulos de los indios” (PIS. III.18.1).¹⁰⁰ Los metales están escondidos “en las profundidades más ocultas de la tierra” (PIS III.18.1),¹⁰¹ de modo que el acceso a tales profundidades “parece revelar

⁹⁸ “At Respublica hæc Indicana cum partim Europæis, partim Indicis hominibus constet coagmentataque sit, cumque sint multa, qua nullo modo Hispani in his locis per se faciant, propterea quòd vel laboriosa, vel sordida ducunt, & ut quam maximè velint, non possunt tamen tanta perficere, quale est, humum essodere, rudera egerere, lateres cogere, onera bajulare, iumenta agere, cæteraque servilia, quæ si desint, brevi omnis civitas deleatur [...]”.

⁹⁹ “Quorum caput est omnium quod quidam rerum indicarum egregius aestimator dixit in barbaris prius esse curandum, ut homines esse discant, deinde ut christiani [...] Hos igitur silvestres ferinosque homines ad humanitatem traducere urbanisque institutis accommodare prima debet esse cura moderatoris. Frustra divina et coelestia docebis quem ne humana quidem capere aut curare perspicias”.

¹⁰⁰ “Deinde compertum est eosdem fuisse argenti puteos et tumulos indorum”.

¹⁰¹ “Horror est dicere quæ mineralium intra ipsa abditissimæ telluris viscera delitescunt facies sit, quæ vorage, ut vere tartarus ipse patere videatur”.

el propio infierno (tártaro)". Al estar las minas en lugares que los españoles consideraban inhóspitos y hasta inhabitables, los indígenas son sacados de sus tierras y de sus familias, y llevados ahí, con lo que resulta que "fácilmente enferman y pierden la vida" (PIS III.18.1).¹⁰²

Aún más precaria parece la condición de los indígenas involucrados en la explotación de mercurio¹⁰³ y en la extracción de perlas del fondo del mar. En cuanto a la empresa de perlas, Acosta narra haber estado en la región de Río de la Hacha y, sobre la situación observada allí, dice que "no hay servidumbre más pesada [...] que la que los indígenas allí sufren de los cristianos" (PIS III.18.2):¹⁰⁴

Durante toda la noche eran mantenidos bajo custodia, con los pies atados. Al amanecer, eran colocados en una balsa y descendían al mar, frecuentemente en grandes profundidades, donde, durante casi media hora, como buzos, con la respiración contenida, recogían conchas y ostras con inmenso esfuerzo y gran peligro (PIS III.18.2).¹⁰⁵

Es impresionante que Acosta utilice este ejemplo para contrastarlo con el trabajo en las minas, que sería, supone él, menos grave. Su movimiento en el capítulo es defender la permanencia de la empresa minera, al mismo tiempo que enuncia la necesidad de proporcionar condiciones mínimas de trabajo. La primera es que debe haber algún ministro para promover la misa, instruir a los indígenas en la fe, realizar la confesión cuando mueran y administrar los sacramentos. En segundo lugar, no se puede obligar a los indígenas a migrar a regiones

¹⁰² "[...] liberis saepe coniugeque relictis, solum aeremque mutantes facillime valetudine afficiuntur vitaque destituuntur".

¹⁰³ "Pero ¿qué decir del trabajo de extracción de mercurio, cuyo vapor, por tenue que sea, cuando se exhala rodeado de fuego, causa muerte instantánea?" (PIS, III.18.1).

¹⁰⁴ "In oppido Rio de la Hacha vocato cum essem, comperi nullam esse ab immanissimo ture graviorem servitutem sibi inimicissimo captivo impositam quam a Christianis illic quam Indi paterentur".

¹⁰⁵ "Nocte tota in custodia pedibus nervo constrictis tenebantur; summo mane in ratem imponebantur; in pelagus descendebant magnae saepe profunditatis, ubi magnum pene horae dimidium urinatorum more halitu cinere compresso conchilia ostreaque conquiri conquirerent immenso labore, summo periculo". Además del trabajo de alta peligrosidad realizado, las condiciones de supervivencia de los indígenas observadas por Acosta son aterradoras. Narra el jesuita que la comida "siempre era de la peor calidad y más que escasa". Además, no se les ofrecía educación religiosa, dado que los indígenas ni siquiera podían tener contacto con los españoles y, por ende, con los sacerdotes. Tal prohibición se debía, según Acosta, "para que no tragarán furtivamente algunas gemas y luego las vendieran para aliviar su penuria".

donde los “climas y aires” son muy contrarios a los que están acostumbrados (PIS, III.18.5),¹⁰⁶ ni deben los indígenas abandonar totalmente sus propias haciendas e intereses privados. También se debe proporcionar “alimentos [...] a los sanos y que los enfermos no queden sin los confortos necesarios”. Por último, Acosta aboga por la implementación de un sistema de repartimiento de turnos, “para que no sean forzados a estar lejos de su patria por mucho tiempo contra su voluntad, y para que una provincia no sea siempre sobrecargada mientras otra permanezca siempre en ocio” (PIS III.18.5).¹⁰⁷ Hace referencia, precisamente, al sistema de la mita toledana, establecido a partir de 1572, que para él está respaldado por “la costumbre antiquísima de los propios bárbaros” cometidos al inca (PIS, III.17.7).

Las condiciones normativas esbozadas se convierten aquí en apología de la situación presente: la producción minera ocupa un lugar destacado en la estructura de la sociedad colonial y responde a fines superiores en la teología de Acosta. Contra aquellos que piensan que tal servicio “constituye una injuria contra la libertad de los indígenas, ya que son obligados a servir para el lucro de otros con gran perjuicio personal”, Acosta apela a la providencia divina: Dios aprovecharía la avaricia de los españoles por metales para llevar la palabra de Cristo al nuevo continente. Para él, el día en que se agoten los metales, se desvanecerá el interés de los colonizadores (PIS, III.18.3).¹⁰⁸

[...] si dejan de explotar los metales, si la plata no se extrae de las venas de las montañas arrancadas desde sus raíces, como se ve en el santo Job [28,9], si el oro no se recoge de los lechos de los ríos y si otros minerales son descuidados, está acabado, el negocio de los indios y la república perece (PIS, III.18.3).¹⁰⁹

¹⁰⁶ “Deinde ut valetudini consulatur, ne aut contrario valde coelo utentes traducantur, aut e longo valde tractu evocentur aut laboribus immodicis opprimantur”.

¹⁰⁷ “Ad haec ut et valentibus opportuna alimenta suppeditentur et aegrotantibus solatia necessaria non desint. Ad ultimum ut labor ipse distribuatur commode per vices suas, ne diutius contra voluntatem suam a patria abesse cogantur neve una provincia semper oneretur, alia semper in otio degat”.

¹⁰⁸ “Habent enim cum iniuriam contra libertatem indorum, quod servire cogantur alieno lucro cum tanto suo incommodo, patria liberisque desertis; tum vero exitiale periculum, cum coeli mutatione, laboris molestia, rei discrimine multi intereant”.

¹⁰⁹ “At si metalla curari desierint, si argentum e venis non eruatur subversis a radicibus montibus, ut est apud sanctum Iob, si aurum ex fluviorum obicibus non cogatur mineraliaque caetera negligantur, actum est, indorum negotium et respublica interiit”.

Por lo tanto, ni los inconvenientes que provienen del abandono de “su tierra y sus hijos” ni la exposición a “peligro mortal” que resulta del “cambio de clima, del trabajo” (PIS, III.18.3),¹¹⁰ entre otros riesgos graves de la actividad, justifican el abandono de la actividad minera. Ella es central para el mantenimiento del orden colonial, pues “los españoles no busca[rían] otros frutos con tanto esfuerzo alrededor del Océano” (PIS III.18.3)¹¹¹ si no fueran los metales. La atención española se centra en América, sobre todo por la atracción que los metales inspiran en los más diversos sectores de la sociedad colonial: la extracción de riquezas mineras, para Acosta, es la razón por la cual “los mercaderes negocian, los jueces presiden o incluso muchos sacerdotes evangelizan” (PIS III.18.3). La posición de sustento ocupada por la actividad minera en la ordenación de la sociedad colonial es tal que el jesuita admite que, “si la plata y el oro faltaran y desaparecieran de vista, toda la actividad, todo el comercio, toda la reunión civil y sacerdotal pronto desaparecería” (PIS, III.18.3).¹¹²

Acosta tiene muy claro, además, que las provincias más prósperas en América son las dotadas de riquezas (PIS, III.18.3).¹¹³ La actividad minera atrae a los españoles, quienes, a su vez, promueven el desarrollo cultural local. Acosta da el ejemplo de las islas Española, Cuba y Puerto Rico, “anteriormente muy frecuentadas mientras el oro circulaba”, y que “ahora están casi desiertas y salvajes” (PIS III.18.3)¹¹⁴. En ese sentido, toda la codicia y la atracción por las ganancias provenientes de la industria minera parecen justificarse a partir de un fin más noble: la instrucción de los indígenas en la fe cristiana.

La existencia de riquezas en América es, por consiguiente, el motivo de la permanencia de los españoles. En tal sentido, Acosta comprende

¹¹⁰ “[...] tum vero exitiale periculum, cum coeli mutatione, laboris molestia, rei discrimine multi intereant”.

¹¹¹ “Neque alios fructus Hispani tanto Oceani circuitu quaerunt, neque alia ex causa vel mercatores negotiantur vel iudices praesident vel ipsi quoque sacerdotes plerumque evangelizant”.

¹¹² “Argentum aurumque si desit et se subducat ex oculis, omnis frequentia, omnis commertio, omnis civilis et sacerdotalis concursus brevi evanescet”.

¹¹³ “In omni hoc novo orbe eas doctrina maxime florere provincias cernimus quas opibus quoque praestare constat, ut ad hoc commune emporium omnes undique confluere videntur”.

¹¹⁴ “Insulae Hispani et Cub et Sancti Joannis olim quidem frequentissimae dum auri materia circumfluerent, nunc pene desertae et horridae, postquam extintis indigenis pretiosissima metalla quae illic abundant elaborari non possunt. In omni hoc novo orbe eas doctrina”.

la existencia de esas riquezas como la realización de un plan providencial. El siguiente pasaje hace explícita tal idea:

Debo, en verdad, admirar la bondad y la providencia suprema de Dios, que, para el ingenio de nuestros hombres, para que evangelizaran naciones tan remotas y bárbaras, concedió tan copiosamente oro y plata en estas tierras, y con ello atrajo nuestra codicia [*cupiditas*], de modo que, si el amor no atrae las almas, al menos la codicia por el oro los atraería (PIS III.18.4).¹¹⁵

La codicia española es también parte del plan providencial, que los atrajo a América para que los pueblos considerados bárbaros y salvajes fueran educados en los preceptos de la fe cristiana, y, así, fueran capaces de ser salvados¹¹⁶. Dice Acosta que “la avaricia de los cristianos se convirtió en la salvación para los indígenas” (PIS, III.18.4)¹¹⁷. Pues, si para los españoles “los miles de almas que se convierten a Cristo no se consideran como un pago suficiente para despertar nuestros ánimos”, entonces se ha de afianzar en “la codicia por el oro y la plata”, que “tiene mucho más valor entre nosotros”, sin los cuales “la salvación de las almas pasaría a no tener importancia alguna” (PIS III.18.4).¹¹⁸

La salvación de las almas es el fin más noble de todos, de modo que un mal temporal, por grande que sea, no podría impedir el ejercicio de las actividades-medio que llevan a la salvación. Acosta cree, efectivamente, que Dios dotó a América de abundantes riquezas para estimular a los españoles a instalarse en estas tierras y permanecer en ellas, de modo que se promuevan las condiciones necesarias para la predicación del

¹¹⁵ “An vero Dei bonitatem summamque providentiam admirer qui pro nostrorum hominum ingenio, ut gentes adeo remotas et barbaras Evangelio adiungeret, aurum argentumque in his terris tam copiose donavit hisque veluti illexit nostrorum cupiditatem, ut si caritas non invitaret animarum, auri saltem cupiditas inescaret?”.

¹¹⁶ “Mas es cosa de alta consideración que la sabiduría del eterno Señor quisiese enriquecer las tierras del mundo más apartadas y habitadas de gente menos política, y allí pusiese la mayor abundancia de minas que jamás hubo: para con esto convidar a los hombres a buscar aquellas tierras y tenellas, y de camino comunicar su religión y culto del verdadero Dios a los que no le conocían, cumpliéndose la profecía de Isaías [de] que la Iglesia había de extender sus términos no sólo a la diestra sino también a la siniestra” (HNMI, IV.2).

¹¹⁷ “At quemadmodum olim incredulitas Israelis salus fuit gentium, ita nunc christianorum avaritia indorum vocatio facta est”.

¹¹⁸ “[...] tot animarum milliaut Christo lucrifiant non satis merces videri dignas quae nostrorum animos excitent, auri argentique cupiditatem longe plus valere apud nos, ut ista si desint, animarum salus pro nihilo fiat?”

Evangelio. Es de esa manera que la codicia resultó en caridad, pues “Dios también busca ocasiones para hacer el bien” (PIS, III.18.4).¹¹⁹

El punto, desde luego, es que no hay vuelta atrás. Ya Francisco de Vitoria, ocupante de la cátedra primera de Salamanca, defendió, en su *relectio De indis*, la imposibilidad de abandonar la colonia americana. En primer lugar, porque “sería intolerable” que “los príncipes recibirían un gran daño en sus ingresos”. Argumenta Vitoria que “el comercio no conviene que cese, porque, como ya dijimos, hay muchas cosas entre los indios, en las que ellos abundan, y que los españoles pueden adquirir mediante cambios”. En segundo lugar, y aquí se destacan nuevamente los entrelazamientos entre razones comerciales y fines evangelizadores, aduce Vitoria: “[e]s claro que, después de que se han convertido muchos indios, no sería conveniente ni sería lícito que el rey de España dejara por completo la administración de aquellas provincias”¹²⁰. El fin catequético aparece en todo esto como gran redentor y justificador de otros provechos mundanos e inmorales, y de razones lucrativas. En palabras de Acosta, mandar cesar los abusos en nombre de la “esperanza de lucro”, al igual que “mandar a nuestros” que no quieren trabajar e imponen fardos pesados a los indígenas “de vuelta a su [patria]”, es “extinguir la luz de la fe y de la religión” (PIS, III.17.6).

Conclusiones

Creemos que los tres puntos que subrayamos de los textos de Acosta aquí estudiados permitieron demostrar los impactos que los problemas prácticos de la colonización provocaron en el pensamiento teológico-político de la modernidad temprana.

Partiendo de la noción de “servicios personales” (PIS, III.17.1), asistimos a la elaboración de otras nociones de derecho natural, propia de la tradición católica, para hacer compatible el hecho de que todos los indígenas son “enteramente libres y *sui iuris*” (PIS, III.17.1) con la necesidad práctica de forzarlos al trabajo. Para esto han sido claves la noción escolástica de “precio justo” (PIS, III.17.2) y la idea de una “justa rotatividad de la carga” (PIS, III.17.6), según la institución en desarrollo de la mita. El curioso resultado es que la justicia de la remuneración de servicios como requerimiento de la ley divina (todo servicio de personas libres deben ser pagos) reverte en una obligación

¹¹⁹ “Occasiones namque benefaciendi etiam Deus captat”.

¹²⁰ Francisco de Vitoria, *Relecciones Jurídicas y Teológicas* (Salamanca: SEE, 2017), 701.

al trabajo, pues “al menos que sean sacudidos por la fuerza o por el miedo, nada hacen” (PIS, III.17.5). Trata de la transformación de los indígenas en sujetos monetarios, que pasan a tener su existencia forzosamente mediada por el dinero, así incluidos en este primer laboratorio de sociabilidad capitalista que constituyeron las grandes ciudades alrededor de los sitios mineros.

Examinamos también la integración en el texto del trabajo forzado con el proyecto de evangelización jesuita. Para combatir el obstáculo de la así llamada indolencia indígena (PIS, III.9.1), más bien comprendida como rehúsa a la sujeción económica y civil, y de otras costumbres perniciosas (como la embriaguez, obstáculo a la disciplina y a la fe), Acosta defiende la necesidad de “frenar a un pueblo obstinado” (por su libertad, podemos decir) a través del “trabajo y del miedo”: “vara y carga”, para enseñarles el hábito de obediencia (PIS, I.7.4). La imposición de “cargas razonables” es un medio para desviarlos de la ociosidad y de la lujuria, manteniéndolos ocupados y, consecuentemente, alejados de prácticas idolátricas. Para Acosta, el trabajo forzado sirve como un método de control de los cuerpos indígenas y de mantenimiento del orden colonial, paso necesario para prepararlos para la conversión al cristianismo, pues “primero es preciso cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, después a ser cristianos” (PIS, III.19.1).

Finalmente, respecto a la minería, buscamos demostrar que Acosta, a pesar de reconocer el terror del trabajo indígena, refiriéndose a las minas como “túmulos de los indios” (PIS. III.18.1), presenta una visión providencialista: la atracción de los españoles por los metales preciosos es parte del plan divino para llevar la palabra de Cristo a América. Él admira la “bondad y la providencia suprema de Dios, que [...] concedió tan copiosamente oro y plata en estas tierras” (PIS III.18.4), utilizando la codicia española como un medio para un fin mayor, el de la evangelización (PIS, III.18.4). Con esa simbiosis entre el trabajo en tareas pesadas (como el de las minas), en tanto herramienta disciplinadora, y la preparación para la obediencia al Dios cristiano, Acosta abraza la paradoja: la destrucción minera es condición y *precio* de la salvación de las almas.

Nos parece que, más que expansión de una forma de vida y filosofía ya lista y reconocible en Europa, el acoplamiento entre misión evangelizadora y explotación comercial de pueblos, de animales y de la propia tierra se origina en la radicalidad de la experiencia colonial en América, como también en el pensamiento producido en sus fronteras. José de Acosta nos resulta un ejemplo importante de ese tipo de elaboración. El fin de la expansión de la fe cristiana, indudablemente

su honesto punto de partida, parece poco a poco ceder espacio a los fines intermediarios.

Title: The category of personal service and mining in José de Acosta's *De Procuranda Indorum Salute* (1588).

Abstract: This article explores the political-theological thought of José de Acosta (1540-1600) regarding indigenous labor in his work *De Procuranda Indorum Salute* (1588), analyzing its relationship with mining exploitation and the evangelizing mission in colonial America. It highlights how Acosta, although critical of abuses, justified paid forced labor in mining, agriculture, and domestic services as a tool of discipline necessary for conversion to Christianity and the formation of a colonial society. His providentialist vision considered mining crucial for the continuity of the apostolic mission and for disciplining indigenous peoples, preparing their bodies and minds to receive the Gospel. The article argues that Acosta thinks in real-time about the radical transformations he witnesses, revealing connections between colonial modernity, the origins of capitalism, and the evangelizing mission, where economic exploitation and the salvation of souls were intertwined.

Keywords: José de Acosta, servicio personal, mining, evangelism, colonialism

Título: A categoria de serviço pessoal e mineração na *De Procuranda Indorum Salute* de José de Acosta (1588).

Resumo: Este artigo aborda o pensamento político-teológico de José de Acosta (1540-1600) sobre o trabalho indígena em sua obra *De Procuranda Indorum Salute* (1588), analisando sua relação com a exploração mineira e a missão evangelizadora na América colonial. Destaca-se como Acosta, embora crítico de abusos, justificou o trabalho forçado remunerado na mineração, agricultura e serviços domésticos como ferramenta de disciplina necessária à conversão ao cristianismo e à formação de uma sociedade colonial. Sua visão providencialista considerava a mineração crucial para a permanência da obra apostólica e para disciplinar os povos indígenas, preparando seus corpos e mentes para receber o Evangelho. O artigo argumenta que Acosta pensa em tempo real as radicais transformações que presencia, revelando conexões entre a modernidade colonial, as origens do capitalismo e a missão evangelizadora, onde exploração econômica e salvação de almas se consideravam entrelaçadas.

Palabras-chave: José de Acosta, serviço pessoal, mineração, evangelização, colonialismo