

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**La conceptualización hispana del “indio”  
americano en el siglo XVI, con especial referencia  
a las fronteras chichimeca y reche-mapuche**

*The Hispanic conceptualization of the American “Indian” in the 16th century, with special  
reference to the Chichimeca and Reche-Mapuche borderlands*

**FRANCIS GOICOVICH**

*Centro de Estudios Históricos y Humanidades  
Universidad Bernardo O’Higgins, Chile*

**RESUMEN** A partir del análisis de textos coloniales escritos por conquistadores, exploradores, naturalistas, teólogos, juristas y misioneros del siglo XVI, complementados con trabajos de reciente edición, se aborda el proceso intelectual de construcción del concepto de “indio” americano. Se parte del supuesto de que los discursos en torno al indio emanan de actores que están regidos por agendas propias (personales o institucionales) en las que a lo largo del tiempo se pasó de un discurso etnográfico que asentaba sus raíces epistemológicas principalmente en los fundamentos teológico-filosóficos del pensamiento antiguo y medieval, a otro sustentado prioritariamente en la empiria. Se realiza una aproximación particular a los casos chichimeca y reche-mapuche, las dos fronteras hispano-indígenas más conflictivas al final de dicha centuria.

**PALABRAS CLAVE** Categoría indio; etnografía colonial; fronteras americanas; chichimecas; reche-mapuches; siglo XVI.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

**ABSTRACT** Through the analysis of colonial texts written by conquistadors, explorers, naturalists, theologians, jurists, and missionaries of the 16th century, complemented by recently published works, this article addresses the intellectual process of constructing the concept of the american "Indian". It is assumed that discourses surrounding the Indian emanate from actors governed by their own agendas (personal or institutional), which over time shifted from an ethnographic discourse that based its epistemological roots primarily on the theological and philosophical foundations of ancient and medieval thought to one based primarily on empirical evidence. A particular approach is made to the Chichimeca and Reche-Mapuche cases, the two most conflictive Spanish-Indian borderlands at the end of that century.

**KEY WORDS** Indian category; colonial ethnography; American borderlands; Chichimeca; Reche-Mapuche; 16th century.

## Introducción

Desde la segunda mitad de la pasada centuria se ha experimentado un progresivo consenso en la amplia mayoría de los historiadores, quienes han coincidido en que los europeos del siglo XVI operaron con esquemas interpretativos preconcebidos, arraigados en la literatura de la antigüedad clásica y la tradición medieval, proyectando y adaptando esos marcos conceptuales a las particularidades de los pueblos amerindios que se cruzaban en su avance de descubrimiento y conquista (Chicangana-Bayona, 2008, p. 155)<sup>1</sup>. Esta conceptualización no era estática, pues *lo bárbaro* fue entendido bajo diversos parámetros a través del tiempo y el espacio, ya que según las circunstancias y épocas, los pilares sobre los que se definió la barbarie pudieron ser la forma de organización política, el tipo de subsistencia, los rituales que definían su religiosidad, el desarrollo tecnológico que sustentaba la cultura material, o todos ellos a la vez (Bestard y Contreras, 1987, p. 54). El énfasis puesto en uno u otro aspecto fue consecuencia de los intereses y necesidades de quienes articulaban el discurso de la alteridad, por lo que la construcción de la identidad fue siempre cambiante. Así, por ejemplo, las primeras descripciones portuguesas del Brasil retrataron a los indígenas botocudos como seres dóciles y laboriosos, que se beneficiaban en sus tareas cotidianas del uso de las herramientas proporcionadas por los lusitanos. Sin embargo, esta imagen idílica experimentó una transformación a mediados del siglo XVI, cuando la necesidad de mano de obra para las labores mineras y agrícolas determinó que en

---

1. Sobre este tema véase el documentado libro de Ramírez (2001).

los relatos de viajeros o en la documentación cartográfica comenzaran a aparecer escenas de canibalismo, reflejando un comportamiento más belicoso de los nativos. El perfil amenazante de los naturales se hizo aún más recurrente en los textos de los siglos siguientes, llegándose a describir o ilustrar situaciones extremas, como padres devorando a sus propios hijos (Langfur, 2006, pp. 38, 40-41).

El siglo XVI ha sido caracterizado como la era del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo<sup>2</sup>, centuria en que la espada y la cruz se trenzaron en una relación de complementariedad y rivalidad como fuerzas e instrumentos de expansión, consolidación y legitimación de la presencia española en estas tierras, o como dice la terminología de aquella época: descubrir, conquistar, poblar, sustentar y perpetuar<sup>3</sup>. A lo largo del proceso de colonización la imagen del nativo americano fue dinámica y carente de un consenso absoluto, ya que los adjetivos que tiñen cada uno de los testimonios solían depender del tipo de relación mantenida por el informante con las sociedades que encontraba a su paso, todo ello fundamentado en los intereses e intenciones que sustentaban o se escondían detrás de dicha interacción. De esta manera, los conquistadores beneficiados con el sistema de *encomienda* usualmente trazaban un perfil de la personalidad, costumbres y capacidad de razonamiento de los nativos que solía distanciarse del retrato esbozado en crónicas y cartas por miembros de las órdenes religiosas, y es que los fundamentos económicos que definían a esta institución colonial solían entrar en contradicción con el proyecto evangelizador de los encargados de difundir la fe. Mientras los primeros los describían asiduamente como deshonestos, flojos y de costumbres perversas, los segundos los presentaban como seres racionales capaces de guiar sus vidas bajo los preceptos de la Iglesia, aunque con la necesaria compañía y tutela de quienes los orienten política y moralmente<sup>4</sup>. Muchos religiosos, como el dominico Bartolomé de Las Casas o el franciscano Pedro de Gante, denunciaron que la encomienda limitaba el acceso a la doctrina y deterioraba los cimientos de la producción indígena, ya que el esfuerzo laboral era canalizado principalmente para el beneficio de los encomenderos en detrimento de las familias y comunidades aborígenes, sin ninguna consideración por su bienestar ni preocupación por su adoctrinamiento (Vargas del Carpio, 2020, pp. 405-406).

---

2. El arribo de Cristóbal Colón a las tierras que consideró como las Indias ocurrió en 1492, pero fue a comienzos del siglo XVI y gracias a los estudios realizados por Américo Vesputio que se tomó conciencia de que se trataba de una porción del mundo hasta entonces ignota para los europeos.

3. “Carta de Pedro de Valdivia a sus Apoderados en la Corte; Concepción, 15 de octubre de 1550”, en Medina (1953, p. 143).

4. Teniendo presente esta tendencia general, no puede desconocerse que un detallado escrutinio de las fuentes de la época ha de revelar excepciones a la norma, como es característico de todo proceso histórico.

El modo de abordar a las sociedades americanas y el criterio que se configuró en torno a su naturaleza y forma de relacionarse con ellas varió de tiempo en tiempo y de persona en persona, asunto en el que la experiencia desempeñó, indudablemente, un rol determinante. Por ejemplo, en el ámbito misional el dominico Las Casas (2017 [1537], pp. 335-336) sostuvo en la primera mitad del siglo XVI que:

“[...] la Providencia divina instituyó, para todo el mundo y para todos los tiempos, un mismo, solo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión; a saber, un modo que persuade con razones al entendimiento, y atrae y excita suavemente la voluntad... [esto porque] es una sola la fe de Cristo que ha existido y se ha creído desde el principio del mundo y se creerá hasta que llegue su fin; como la ley evangélica y la única religión cristiana son inmutables; como una sola es la doctrina de la fe manifestada por Cristo, promulgada por los apóstoles y recibida, predicada y observada siempre por la Iglesia universal; y como es una misma la especie de la naturaleza racional dispersa en todo el mundo mediante sus individuos; se infiere con claridad que la Sabiduría divina debió de una manera la más congruente, establecer un modo único para promulgar la misma ley evangélica y la fe de Cristo; y que nunca ni en ninguna parte debe cambiarse o modificarse”.

Sin embargo, y como bien ha destacado Marzal (1994, p. 601), tuvieron que transcurrir poco más de cinco décadas para que la visión inflexible de Las Casas tuviese su contraparte en la aproximación matizada del jesuita José de Acosta, cuya experiencia con agrupaciones indígenas tanto de los Andes como de Mesoamérica lo condujeron a proponer métodos diferenciados en concordancia con la complejidad –o grado de barbarismo– de cada sociedad, lo que lo distancia de las más tempranas visiones etnográficas que los europeos plasmaron en el espacio americano (Gareis, 2019, p. 253). Lo verdaderamente interesante de destacar es que en la misma época el militar y cronista Vargas Machuca (1892 [1599]) daba a la imprenta el primer tratado sobre el arte de hacer la guerra en las Indias, un manual sobre la manera en que debían conducirse los líderes de las expediciones en los distintos escenarios americanos, enfatizando la idea de que cada contexto geográfico y sociedad que en él se desarrollase requería de un método particular de conquista o, en otras palabras, de hacer la guerra<sup>5</sup>. Factores como la desproporción de tropas hispanas e indígenas, las dimensiones casi inabarcables de cada región, el desafío de las enfermedades y el modo particular que

---

5. En palabras de Solodkow (2014, p. 250), “el tratado de Vargas Machuca demuestra que el conocimiento de las costumbres indígenas fue fundamental para lograr el éxito en la guerra, la captura del botín colonial y la mal llamada ‘pacificación’ y ordenamiento de las zonas rebeldes”.

tenía cada cultura de encarar los conflictos (sus armas, formas de liderazgo y estrategias de combate), hacían de las diversas áreas unos “nuevos mundos”, diferentes en exigencias marciales (Cabello, 2022, p. 6).

Esta disparidad en los atributos espacial y humano no solo se condecía con desafíos colonizadores heterogéneos en su naturaleza, constitución y requerimientos. Las vicisitudes de cada contexto expansivo, plasmadas en los testimonios dejados en crónicas, cartas y documentos oficiales, develaban la existencia de territorios cuyos pobladores aún representaban un serio reto a las pretensiones hegemónicas de las huestes hispanas. Las más grandes civilizaciones, a pesar de sus complejas formas de organización y depurada tecnología, habían sucumbido en un lapso relativamente breve al acero castellano y la complicidad silenciosa de las pestes, pero otras zonas en las que se desenvolvían sociedades movedizas o que habitaban territorios abruptos y marginales, de difícil acceso aún para la caballería española, mantenían su independencia tras décadas de enfrentamiento. Son las regiones que habrían de constituirse en espacios fronterizos, áreas en las que confluyeron diversos actores que se complementaron y enfrentaron simultáneamente —sacerdotes, líderes religiosos nativos, soldados, guerreros indígenas, comerciantes formales e informales de ambos bandos, etc.—, cada uno con intereses y agendas propias (Goicovich & Vega, 2023, p. 47), convirtiendo la consolidación de la institucionalidad española en un proyecto inconcluso, o lo que es lo mismo, haciendo de la conquista una pretensión muchas veces inalcanzable. Ya en el ocaso del siglo de los descubrimientos el capitán Vargas Machuca (1892 [1599], p. 98) calificó a los *reche-mapuches* de Chile como “los indios más famosos de todas las Indias”, posicionando a los chichimecas del norte de la Nueva España como los segundos más célebres, dejando así en evidencia que a esas alturas del proceso de conquista y colonización del continente las regiones y culturas fronterizas habían alcanzado gran importancia en el tablero geopolítico del Imperio hispánico<sup>6</sup>.

El objetivo del presente artículo es realizar una caracterización del complejo proceso de conceptualización del indio americano en el siglo XVI, y matizar las propuestas con los testimonios referidos a las que, para fines de dicha centuria, se habían constituido en las sociedades indígenas más conflictivas y de difícil dominación dentro del marco territorial del Imperio español: los *chichimecas* del septentrión novohispano y los *reche-mapuches* de los bosques del sur chileno. Para ello nos apoyamos en una

---

6. En palabras de Elliott (1990 [1984], p. 155), “al igual que la resistencia de los araucanos detenía el movimiento de la conquista española hacia el sur y se producía la colonización del Perú, la resistencia chichimeca detenía el avance hacia el norte desde México central. La presencia de tribus sometidas o semisometidas en los límites de los imperios azteca e inca, crearon a los españoles problemas que carecían de una solución sencilla, pero que no podían ignorar”.

nutrida bibliografía, conformada por libros y artículos, muchos de reciente edición y que recogen posturas innovadoras respecto a la temática que concita nuestra atención. Junto a ello, la materia prima está conformada por documentación de juristas, teólogos y hombres de armas, complementando textos de antigua publicación con otros que han visto la luz en décadas recientes, como la *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas* (2007 [1537]), de Francisco de Vitoria, o el de Las Casas (2017 [1537]) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, que a pesar de haberse editado por primera vez en los años cuarenta del siglo XX, ha gozado de una limitada atención de los especialistas. Nuestro deseo es contribuir a la discusión historiográfica, enriqueciendo el debate y esperando que el presente trabajo dé pie a nuevas discusiones y planteamientos que hagan avanzar nuestro conocimiento sobre la materia. Aunque no cuestionamos el tradicional planteamiento que posiciona a fray Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda como las figuras más destacadas del pensamiento español del siglo XVI (Abellán, 1986, p. 491), sostenemos que en el asunto de la conceptualización del indio americano la discusión fue más compleja, involucrando a más polemistas y que nunca se alcanzó el pleno consenso, a pesar del anhelado punto final que pretendían establecer las disposiciones reales. De esta manera, a pesar de que en las fases iniciales la idea del "indio" tuvo alcances globales, aplicable a todos los habitantes de esta porción del mundo, la experiencia en el medio americano fue develando los matices esperables en un continente de dimensiones casi inabarcables. Por ello sustentamos que el estudio de la evidencia del siglo XVI es un paso necesario pero insuficiente, ya que los siglos venideros también supieron de la confrontación de marcos epistemológicos –de naturaleza principalmente filosófica, teológica y jurídica– que fueron dando forma a una siempre cambiante concepción del nativo. Es por ello que adscribimos parcialmente al planteamiento de Bonfil Batalla (1972, p. 110) respecto a que la categoría de indio, en última instancia, hace referencia y cobra sentido dentro de la relación colonial, aunque discrepamos de la idea de que el término denote la condición de colonizado, ya que los espacios fronterizos –y muy en especial los que pudieron detentar dicha condición por décadas y siglos– fueron ámbitos territoriales y humanos en que la consolidación colonial fue un proyecto inconcluso. Además, con el fin de resaltar precisamente esa riqueza y complejidad cultural que ponía a prueba las definiciones, clasificaciones y argumentos esgrimidos por los eruditos, nuestra intención es, cuando las fuentes lo permitan, hacer especial hincapié en los casos *chichimeca* y *reche-mapuche*, las dos sociedades nativas que para fines de dicha centuria se habían convertido en el principal desafío para las intenciones de control espacial y humano.

## 1. Trazando un esquema jurídico y teológico del amerindio en la primera mitad del siglo XVI

Cada medio geográfico y cultural del Nuevo Mundo fue un laboratorio donde operaron las categorías europeas de clasificación. Uno de los pilares más tempraneros sobre el que se asentó la definición de lo bárbaro fue el espacio, vale decir, el medio físico en el que se desenvuelven los seres vivos. El hombre, la naturaleza y el espacio que los cobijaba se integraban en un marco epistemológico que valoraba diferencialmente los componentes del medio físico y, por extensión, a quienes habitaban en cada uno de ellos. El espacio podía ser definido con valores positivos o negativos sobre la base de una serie de parámetros vinculados a la posibilidad de asentamiento hispano. Si la ciudad era el centro de la vida civilizada en la *República de Españoles*, en la *República de Indios* ese lugar le correspondía a la *encomienda*, donde los indígenas se desenvolvían en un estado de servidumbre. Pero ello solo era válido dentro del marco organizativo de la ciudad y sus contornos inmediatos, donde la institucionalidad se manifestaba a través de la figura simbólica y litúrgica del soberano, el imperio de la ley y la moral de la Iglesia. La idea del “buen gobierno”, columna vertebral del ideario y funcionamiento político del Antiguo Régimen, conjugaba los principios de justicia y policía en aras de la estabilidad del pacto social que mantenía unidos a regentes y subordinados al interior de una república cristiana (Semboloni, 2017, p. 49), todo ello fundado en los principios filosóficos de Aristóteles y Santo Tomás, sistema que en el contexto americano buscó mantener y aprovechar a los naturales dentro del sistema tributario imperial<sup>7</sup>. Más allá del territorio dominado, en las siempre inestables regiones fronterizas, el concepto español de lo bárbaro encontró en cada espacio de difícil asentamiento y control un nicho ideal para adjetivar a sus habitantes. El eje conceptual que regía la clasificación de cada entorno era la dicotomía valle/sierra, con sus equivalentes semánticos de tierra llana/tierra montuosa, escarpada o agreste. Este esquema permitía organizar el espacio sobre la base de una valoración diferenciada que, anclada en parámetros occidentales de poblamiento, distinguía entre lo “apropiado” y lo “inapropiado” para la ocupación humana. El valle o llanura es el espacio de la geografía continua, ininterrumpida, donde es posible trabajar la tierra y hacerla productiva, donde la caballería española puede desplegar su poderío y, finalmente, donde es posible hallar o erigir una ciudad, máxima expresión de la *vida en policía* (vivir en orden). Pero las montañas, los cerros, las áreas abruptas, las tierras accidentadas y escabrosas, son los espacios de la discontinuidad, de difícil acceso, donde la

---

7. Tal como han destacado diversos autores (Barragán, 2000; Sanhueza, 2015), el término “indio” operó como una categoría fiscal durante el periodo colonial, proyectando dicha condición a etapas republicanas en algunos de los nacientes estados independientes sudamericanos.

agricultura tiene un limitado potencial de desarrollo, y en los que la caballería suele ser ineficiente. Mientras los hombres se asientan en valles y llanuras, la montaña es el lugar de las bestias, donde la política se desarrolla con excesiva dificultad (Cisterna, 1997). De esta manera la categoría “montaña”, tan recurrente en la documentación colonial, es portadora de un imaginario que da cuenta tanto de la geografía como de sus moradores, siendo vista usualmente como nido de insurrecciones e idolatrías, y por extensión, como fuente prácticamente inagotable de mano de obra esclava (Rocher, 2014, p. 47)<sup>8</sup>.

En palabras de Davies (2016, p. 43), “los eruditos del siglo XVI heredaron de la Edad Media un marco para comprender la diferencia humana que era a la vez ambiental, social y maleable, en lugar de biológico y fijo [...] Los cuerpos y comportamientos cristianos podían cambiar bajo la influencia de nuevos espacios geográficos”. El espacio, en la mente de los españoles, estaba vinculado a un comportamiento “esperado” de sus habitantes, el cual dependía tanto del *temple de la tierra*<sup>9</sup>, como de si los asentamientos permitían una vida de comunicación permanente y fluida (vallellano versus montaña-tierras altas). La cosmografía de la época sostenía que una buena proporción de los rasgos físicos y morales de las poblaciones humanas guardaban directa relación tanto con su ubicación en el entramado del mundo, así como con las características del territorio en que se desenvolvían (Salles-Reese, 1998, pp. 408-409). La obra de fray Bartolomé de Las Casas, tal y como ha demostrado Teglia (2016, p. 48), es ilustrativa en este punto, pues el dominico presenta visiones de la naturaleza estrechamente ligadas a las prácticas y modos de vida de los sujetos, postura que se sustentaba en la convicción filosófica del determinismo ambiental y climático, en el que la representación del espacio está estrechamente vinculada a la de sus habitantes: el comportamiento de las poblaciones condiciona la representación del paisaje indiano, del mismo modo en que éste influye sobre la disposición del cuerpo y la mente de los amerindios, lo cual determina que los modos de representación del paisaje de la época no se ajusten a un criterio de fidelidad u objetividad. Colón, por ejemplo, en sus

---

8. Rocher (2014, p. 47) precisa, sin embargo, que tanto para españoles como indígenas el concepto careció de un significado unívoco, ya que “[...] para los encomenderos [fue] una fuente inagotable de tributarios; para los aspirantes a conquistador, un sitio donde conseguir los blasones que llevarían la nobleza a su sangre y la riqueza a sus bolsillos; y para los frailes franciscanos, el lugar donde arrebatar almas a Satanás abonaría su propio camino a la vida eterna y alimentaría el prestigio de una institución siempre cuestionada por sus más que terrenales apetencias y flaquezas...[en tanto que para los mayas yucatecos] fue la válvula de escape a la cual acudieron, de palabra y de obra, cada vez que la cuerda del régimen colonial amenazó con estrangular su dignidad, vida y hacienda”.

9. El *temple* es algo mucho más complejo que el clima: la tierra se comunica con bóvedas celestiales que se impactan e influyen mutuamente, otorgando a cada zona del planeta una característica particular. El cielo influye en la tierra a partir de las “constelaciones”, el conjunto de estrellas que, mediante el “movimiento de aires”, ejerce influencia en cada región del mundo, dando origen al *temple*.

primeros reportes configuró una imagen idílica de los naturales que iba de la mano con la exuberante y pródiga naturaleza en que vivían: parecían moverse, en palabras de Fuertes (2012, p. 81), en un prístino paraíso en el que la geografía y sus habitantes compartían los mismos rasgos.

Esta conceptualización del entorno y de las formas de vida que lo ocupan se asentaba en *la teoría humoral o de los cuatro humores cardinales* –sistemas químicos que regulan el comportamiento y constitución física humana–, la cual sostenía que la salud y la personalidad dependían del equilibrio de cuatro líquidos corporales: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Estos fluidos se correspondían, a su vez, con los cuatro elementos esenciales del cosmos: fuego, aire, tierra y agua. La sangre se consideraba caliente, la flema fría y húmeda, la bilis amarilla caliente y húmeda, y la bilis negra fría y seca (Vera, 2024, p. 159). Diversas fuerzas externas características de las *naturalezas locales* como el clima, las constelaciones, la geología, la fauna y la flora y, por extensión, los alimentos, podían generar alteraciones o desequilibrios en el sistema humoral de los sujetos, definiendo nuevas “complexiones”, término que envolvía tanto el carácter de las personas, así como sus cualidades corporales (Earle, 2010, pp. 693-694; Earle, 2012, pp. 26-30; Earle, 2017, pp. 24-27). De esta manera, los individuos y las sociedades en que estaban insertos podían ser de temperamento sanguíneo, colérico, melancólico o flemático. Así, por ejemplo, los cronistas solían describir a los nativos del Perú como melancólicos, vale decir, con un carácter dócil, tímido y pusilánime (Morong & Brangier, 2017, p. 922).

Junto a esto, observamos que las actividades productivas de los indígenas demarcaban una jerarquía en la clasificación sociopolítica, porque los agricultores eran valorados como superiores respecto a los que no lo eran: la dicotomía de las sociedades productoras de alimentos y las sociedades de cazadores-recolectores se traducían en la posibilidad de una vida sedentaria (*reducciones*). Y vivir en sedentarismo, vinculado a un territorio con potencialidades productivas, era la condición deseada para servir. El mundo europeo estaba estructurado en una clara organización jerárquica, donde unos mandaban y otros obedecían bajo el principio aristotélico del beneficio mutuo: si en la *República de Españoles* el lugar de la vida civilizada era la ciudad, en la *República de Indios* ese lugar era la *encomienda*, es decir, la servidumbre (Hale, 1995, p. 364).

Ahora bien, en la mente de los conquistadores las dificultades impuestas por el ambiente iban de la mano con la resistencia indígena: la identidad de las poblaciones era casi inseparable del espacio en que habitaban, pues ambos compartían la misma naturaleza. La historiadora Colin (1999 [1987], p. 7) argumenta que para el europeo de esos días “el salvaje se vuelve así no porque haya sido creado de esa forma, sino más bien debido a su entorno hostil, su crianza en la naturaleza, la dureza de su vida y su falta de razón”. De esta manera, era habitual señalar en la documentación colonial que

los nativos que habitaban valles y llanuras, paisajes ideales para el trabajo agrícola, fuesen más dóciles que aquellos que vivían en las discontinuidades espaciales creadas por montañas y quebradas, donde solo se desenvolvían las sociedades salvajes, aquellas más cercanas a la vida animal antes que al género humano. Así, por ejemplo, tanto el sur de Chile como la Nueva Galicia en el septentrión mexicano fueron para el español territorios con geografías complejas, donde extensas llanuras fértiles o semi-desérticas son interrumpidas por caprichosas serranías en las que merodeaban sociedades con rangos de movilidad difíciles de controlar. No fue así una casualidad que los rótulos de la barbarie y el salvajismo, junto con toda la carga de vicios y carencias que conllevan, se hayan focalizado en ellas. De esta manera, los *cazcanes* y *totonacas* de Ameca fueron descritos como seres rudos “por ser gente serrana”<sup>10</sup>, mientras que en las inmediaciones de Guadalajara se denunció que “los más de los naturales deste reino no estaban recogidos en pueblos, sino que andaban por las sierras como gente bárbara”<sup>11</sup>. En las minas de Zacatecas los indios rebeldes merodeaban por los montes como “salvajes comiendo las frutas silvestres, desnudos en carnes, vagando de unas partes en otras sin tener lugar cierto ni habitación ni ninguna manera ni policía de vivir”<sup>12</sup>. Esta valoración de la montaña como lugar del salvajismo se constata igualmente en las descripciones del territorio mapuche. La sierra aparece semánticamente asociada a lo agrio, fragoso, áspero e intrincado, y por extensión, a una forma de espacio en el que solo habitan las gentes belicosas (Cisterna, 1997, p. 144). El cronista Miguel de Olaverria afirmaba que:

“La Guerra de Chile está repartida en dos partes, que son dos cordilleras que corren norte sur; la una a la que llaman la nevada que dista de la mar veinte leguas y en partes más o menos; la otra está sobre la mar, es pequeña y montuosa así que tiene tres leguas de ancho, en la cual se incluyen los estados de Arauco y Tucapel y otras provincias. Están poblados estos indios en latitud de 35 ó 40 leguas al abrigo y amparo de dichas cordilleras y su maleza de montañas y ríos y será en número todos los que están de guerra 25 mil indios y no tienen rey ni cabeza conocida, aunque son ciertos en congregarse para hacer daño a los españoles siempre que les ofrecen oca-

---

10. “Relación del pueblo de Ameca hecha por Antonio de Leiva, alcalde mayor de Su Majestad. Ameca, 2 de octubre de 1579”, en Acuña (1988, p. 32).

11. “Informe al rey por el Cabildo Eclesiástico de Guadalajara, acerca de las cosas de aquel reino. Guadalajara, 20 de enero de 1570”, en García Icazbalceta (1866, p. 501).

12. “Fragmentos de la información hecha por el doctor Maldonado, fiscal de la Audiencia de México, sobre los daños cometidos por los chichimecas en el camino a Zacatecas; solicita un castigo ejemplar: declaración de Sancho Núñez, residente en las minas de Zacatecas, de 30 años. México, 14 de julio de 1561”, en Assadourian (2008, p. 336).

sión con descuidos y cuando hacen jornada por tierras apretadas y fragosas donde se ayudan de su industria y valor, que para gente desnuda tienen mucho”<sup>13</sup>.

De esta manera, un espacio flanqueado por montañas escabrosas (la cordillera de Nahuelbuta y la cordillera de los Andes) albergaba a indios salvajes e indómitos, completamente ajenos a las formas hispanas de organización, ya que además de vivir casi desnudos carecían de líderes a quienes obedecer. En la concepción española del espacio, el polo opuesto de las montañas lo constituían los valles y las tierras llanas, donde las poblaciones nativas suelen ser descritas como gente bien dispuesta y bien vestida (Cisterna, 1997, p. 142), vale decir, de hábitos virtuosos que los hacía susceptibles de servir a los españoles y ser incorporados al sistema de producción europeo bajo la modalidad de la *encomienda*. Tanto la Nueva Galicia como el sur del reino de Chile fueron clasificados como territorios mayoritariamente montañosos en los que habitaban sociedades salvajes.

Así y todo, las concepciones europeas de la alteridad fueron una realidad siempre compleja. Aunque es incuestionable que en los círculos intelectuales —letrados, eruditos, teólogos y juristas— de la Europa del siglo XVI transitaban y coexistían marcos interpretativos cimentados sobre principios filosóficos, teológicos y etnográficos que permitieron “domesticar” (incorporar) las alteridades más remotas dentro de la cosmovisión europea, investigaciones recientes han demostrado la carencia de un discurso etnológico unificado y coherente<sup>14</sup>. Los principios aristotélicos<sup>15</sup> que colmaban

---

13. “Instrucciones y memoriales presentados al virrey del Perú por el capitán Miguel de Olaverría por orden del gobernador Martín García de Oñez y Loyola con el objeto de obtener socorro para la guerra de Chile, abril de 1593: memorial del capitán Miguel de Olaverría que se ha de presentar en el Consejo”, en Medina (1960, p. 273).

14. Según Rowe (1964, p. 1), los términos *etnografía* y *etnología* nacieron recién a finales del siglo XVIII. En el siglo XVI, para el tratamiento de temas que hoy llamaríamos etnográficos, se utilizaba generalmente la expresión “vida y costumbres”, mientras que el equivalente más cercano en el siglo XVII para la etnología fue el concepto de “historia moral”, usada por José de Acosta en 1590 como un paralelo a “historia natural”.

15. Según Hanke (1970, pp. 12-13), “de todas las ideas surgidas durante los primeros y tumultuosos años de la historia de América, ninguna más dramáticamente empleada que la de tratar de aplicar a los aborígenes allí establecidos la doctrina aristotélica de la esclavitud natural: que la naturaleza destina una parte de la humanidad para ser esclavos al servicio de amos nacidos para llevar una vida de virtud exenta de trabajo manual”. El jurista español Juan Ginés de Sepúlveda fue su más enconado defensor, aunque ya hacia 1510 John Major, “profesor escocés en París, fue el primero en aplicar a los indios la doctrina aristotélica de la esclavitud natural” (p. 14). Es interesante constatar que en el debate de Valladolid (1550-1551), el dominico fray Bartolomé de Las Casas defendió la libertad de los indios contra los argumentos de Ginés de Sepúlveda, basándose igualmente en los fundamentos aristotélicos para sostener que la mayor parte de sus formas de vida y costumbres eran encomiables y propias de gentes civilizadas (pp. 54-55). Un sucinto estudio del debate de Valladolid

las páginas redactadas por catedráticos y juristas, o los postulados que promovía la escolástica renacentista, entre muchas otras corrientes que constituían la columna vertebral del pensamiento europeo, fueron insuficientes para dar un sentido unívoco a la diversidad (Rubiés, 1995, p. 35). Así, por ejemplo, aunque el tropo *caníbal* funcionó tempranamente como un estereotipo colonial para significar al otro, no fue hasta 1537 que el texto *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas* (2007 [1537]), de Francisco de Vitoria, vino a plantear una argumentación moral acerca de la inconveniencia para los humanos de consumir el cuerpo de sus congéneres, con lo cual quedó asentada la doctrina que establecía que la ingesta o no de carne humana podía ser considerada como un indicio decidor del carácter salvaje o civilizado de una determinada sociedad (Chaparro, 2013, p. 13). Esta sistematización apareció casi medio siglo después del primer viaje de descubrimiento en que nació el término *caníbal*<sup>16</sup>.

En la misma línea, es cierto que la España del Siglo de Oro<sup>17</sup> legó a la posteridad el concepto de "indio" de la mano de Cristóbal Colón (1892 [1492-1493], p. 23), quien, valiéndose de la retórica del imperialismo cristiano, buscó despojar a los nativos de su bestialidad no solo por medio de la enseñanza de la fe, sino también de la esclavitud liberadora (Greenblat, 1991, p. 70). Es cierto, también, que debemos a España algunos de los elementos esenciales sobre los que se levantó el imaginario básico del indio (Berkhofer, 1979, p. 5): bárbaros que transgreden las formas más fundamentales de la vida en común con prácticas como el infanticidio o el incesto; carentes de leyes que rijan su sociabilidad, haciendo de la violencia el único medio para zanjar sus disputas; despreocupados del pudor que debe imperar en las relaciones íntimas, y ajenos al orden social que permite que afloren las virtudes propias de la vida política (Todorov, 2008, pp. 31-32). Por la misma razón, no debería sorprender que, vistas desde nuestro tiempo, casi todas las narrativas de la conquista española representen a los ibéricos

---

y la discusión en torno al servilismo natural en Adorno (1992). Sobre la disputa generada en torno a la servidumbre o libertad de los indios, véase también Zavala (1984 [1947]), en especial los capítulos IV: "Servidumbre natural" (pp. 42-77), y V: "Libertad cristiana" (pp. 78-105).

16. A Cristóbal Colón (1892 [1492-1493], p. 72) debemos la autoría del término 'caníbal', como consta en el episodio del viernes 23 de noviembre de 1492 consignado en su diario de navegación. Ya el 4 de noviembre había hecho alusión al consumo de carne humana, basado en las informaciones de los taínos sobre los caribes (pp. 54-55). Con su relato fundacional el europeo halla en las tierras recién descubiertas el terreno fértil para proyectar sobre ellas las imágenes de la antropofagia medieval. En palabras de Rivera-Ayala (2009, pp. 48-49), "la narrativa colombina retoma el discurso de la antropofagia que existía en la tradición europea para iniciar la construcción del cinéfalo moderno: el caníbal, un ser mitad hombre y mitad perro, cuyas aberrantes costumbres e incontrolable tenacidad serán traídas a colación ininidad de veces para justificar el uso de la fuerza y la esclavitud contra la rebeldía del poblador americano".

17. Para una evaluación historiográfica reciente sobre los límites temporales que enmarcan el Siglo de Oro y la crisis de esta fase de la historia española, véase Goicovich (2024).

como comprometidos “en una misión moral para eliminar las atrocidades cometidas por los nativos americanos; en particular, la idolatría, el canibalismo, la sodomía y los sacrificios humanos se consideraban moralmente detestables” (Seed, 2001, p. 94)<sup>18</sup>. Al ser considerados como seres degradados, corrompidos y arruinados, los conquistadores, misioneros y colonos implantaron un discurso que, avalado por la legislación monárquica, enalteció la necesidad y justificaba la intervención del hombre occidental para asegurar la salvación de los nativos (Hurbon, 1993 [1987], p. 31), para lo cual hasta la esclavitud llegó a ser considerada como un medio válido para redimir sus almas. Lo que es más, durante las primeras décadas de colonización española la Corona no se opuso abiertamente al desarrollo de la esclavitud de los indios, limitándose más bien a exigir que la práctica se ajustara a las leyes vigentes sobre cada una de las formas de adquisición de esclavos (Zavala, 1944, p. 98). El concepto de barbarie sirvió para situar al indio en una jerarquía humana inferior, elaborándose una retórica de la monstruosidad (Morong, 2016, p. 43). Empero, esto no quiere decir que la construcción conceptual de esas otredades haya sido inmediata, es decir, el fruto inevitable de un efecto mecánico fundado en la aplicación exclusiva de esquemas epistemológicos arraigados en los saberes del mundo clásico y medieval, ni mucho menos que su aceptación haya sido generalizada<sup>19</sup>. El proceso de construcción y difusión de esos imaginarios fue más complejo de lo que tradicionalmente se ha señalado.

---

18. Los parámetros con que los europeos del Renacimiento clasificaban a las demás culturas se basaban en una serie de atributos que involucraban las características fisiológicas, el *temple* de la tierra (en el que se cruzaban la localización geográfica y su relación con los astros), y muy especialmente los patrones de comportamiento (maneras de vestir, actividades económicas y sociales, tipos de alimentación, costumbres familiares y políticas, organización bélica, etc.); véase Pagden (1988 [1982], p. 33).

19. El dominico fray Bartolomé de Las Casas, célebre defensor de los nativos del Nuevo Mundo, trató al canibalismo como una costumbre que había sido practicada en diferentes partes del orbe durante todos los períodos de la historia de la humanidad. En sus obras señaló que los motivos para llevarlo a cabo obedecían a los fundamentos aristotélicos del clima y la influencia de los astros, las enfermedades como la demencia o la epilepsia, y las costumbres perversas que se transmitían de una generación a otra. Dado que su concepto del hombre se basaba en la unidad del género humano, procuró demostrar que el paganismo y la antropofagia no fueron ajenos a los antiguos habitantes de Francia, España y Gran Bretaña, con lo que intentó *desamericanizar* dichas costumbres: influenciado por el universalismo tomista, propuso la existencia de una *idolatría natural* posible de hallar en todos los hombres y sociedades antes de conocer a Dios. Buscando sacar el máximo provecho misional a la inclinación natural de los indios para adorar a sus dioses, afirmó que la devoción pagana era un terreno fértil y promisorio para facilitar su conversión al cristianismo, ya que era una prueba tangible de la alta religiosidad de los infieles. En una clara apología de los indígenas, sostuvo que entre los nativos de México el canibalismo se había limitado únicamente a los ritos religiosos. No solo defendió el derecho a la salvación de las sociedades amerindias que practicaban la antropofagia, ya que la Iglesia de Cristo estaba abierta a todos los pecadores, sino que también afirmó que el asedio de los *caribes* a los poblados hispanos era un castigo divino causado por las injustificadas e inconcebibles matanzas perpetradas por los cristianos en las islas centroamericanas. Los conquistadores

Un buen ejemplo fue la retórica europea respecto a los sacrificios humanos y el canibalismo, que en el discurso de muchos juristas y hombres de armas se constituyeron en sellos identitarios de lo americano en los tempranos siglos coloniales (Jáuregui, 2000, p. 12). Ambas prácticas, reales o supuestas, fueron los aspectos más ampliamente discutidos y más ferozmente condenados del comportamiento indio (Pagden, 1981, p. 17), ya que en la voz y la pluma del europeo fueron consideradas como hechos repudiables y actuaron como términos condenatorios suficientemente válidos para justificar el exterminio o la esclavitud de sociedades completas<sup>20</sup>, y por lo tanto, se constituyeron en un fundamento para la guerra justa. Jáuregui (2008, p. 70) grafica esta situación al afirmar que “el caníbal hará su entrada en las crónicas con la función ideológica complementaria de justificar la explotación del trabajo y el apetito europeo por la mano de obra y las riquezas americanas”. En efecto, en fecha tan temprana como 1503 la Corona española despachó una Real Provisión para cautivar a los indios caníbales<sup>21</sup> —actualizada ocho años después en la Real Provisión de 1511<sup>22</sup>—, y ya en 1518 el licenciado Rodrigo de Figueroa fue nombrado juez en La Española, con poderes plenos para producir una clasificación definitiva de las culturas amerindias en todos los territorios ocupados por España; en palabras del antropólogo Whitehead (1984, p. 71), “la preocupación de la Corona en esta materia surgió del deseo de regular el uso de la mano de obra amerindia por los colonos, quienes, debido al decreto de Isabel la Católica de 1503, podían esclavizar a cualquier amerindio considerado ‘caribe’”. Al etiquetar a las sociedades del Nuevo Mundo no solo se erigió un muro identitario sobre el que se sustentó la división jurídica y cultural que caracterizó la historia colonial de este continente en la época de los Habsburgo —la *República de Españoles* y la *República de Indios*—, ya que esto también tuvo por resultado dividir a los naturales en nativos civilizables y no civilizables. El canibalismo quedó así apuntalado como una característica de la alteridad más extrema y, por supuesto, como “una excelente excusa para conquistar, evangelizar y esclavizar” (Vacas Mora, 2008,

---

y encomenderos habían pervertido el mandato que Cristo dio a sus discípulos de predicar como ovejas entre lobos, ya que el papel del lobo lo habían asumido los españoles, quienes no saciaban sus ansias de riqueza devorando la dignidad de los inocentes habitantes de estas tierras. Véanse los trabajos de Helminen (1988) y Jáuregui (2000, pp. 27-29).

20. En el contexto americano el término *caníbal* actuó como un estereotipo, es decir, como una concepción simplificada que, en muchos casos, caricaturizaba fenómenos socioculturales complejos. El enunciado *caníbal* no solo era un juicio valorativo eurocéntrico, ya que que también daba cuenta de un conocimiento impreciso de los fundamentos culturales, religiosos y/o sociales que envolvía su práctica.

21. “Real Provisión para poder cautivar a los caníbales rebeldes; Segovia, 30 de octubre de 1503”, en Konetzke (1953, pp. 14-16).

22. “Real Provisión para que los indios caribes se puedan tomar por esclavos”, en Konetzke (1953, pp. 31-33).

p. 274), es decir, actuó como una marca de barbarismo (Myscowski, 2007-2008, p. 150; Pastor, 1998). El caníbal tiene una presencia constante en la documentación colonial, constituyéndose en un tropo axial de los discursos de alteridad/identidad que configuraron las representaciones en torno a los habitantes del continente recién descubierto (Jáuregui, 2003, p. 199).

La fuerte oposición que suscitaron estas disposiciones gubernamentales en gran parte de los círculos eclesiásticos, además de las numerosas voces que se elevaron para denunciar los atropellos de que eran objeto los naturales<sup>23</sup>, fueron motivo para que en la posterior legislación del siglo XVI prevaleciera la idea del indio libre<sup>24</sup>, como lo atestiguan las Leyes de Burgos expedidas el 27 de diciembre de 1512<sup>25</sup>, y tres décadas más tarde las Leyes Nuevas de 1542, en las cuales se establecía que “por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera no se pueda hacer esclavo indio alguno y queremos sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son”<sup>26</sup>. Aún así, ambos cuerpos legislativos mantuvieron intacto el principio de subalteridad, justificando ética y jurídicamente la intervención española en variados aspectos de la cultura nativa: prácticas de uso cotidiano, religión, formas de organización social y laboral fueron moldeadas al antojo de encomenderos, soldados y hombres de fe; no se ponía en duda la naturaleza

---

23. Según Elliott (1990 [1984], p. 139), el continuo declive de los indígenas de La Española y de la población no blanca importada dio pie a “un poderoso movimiento de indignación moral en la propia isla y en la España misma. El movimiento era dirigido por los dominicos horrorizados por las condiciones en que encontraron las islas cuando llegaron en 1510”. En este contexto, el célebre sermón del dominico fray Antonio de Montesinos, predicado el domingo de Adviento de 1511, es considerado como la primera alocución de protesta pública contra el maltrato de los indios con el fin de defender sus derechos humanos. A pesar de las quejas de los encomenderos, una semana más tarde repitió su invocación a respetar a los nativos de la isla. Tanto el llamado de atención como el texto, que solo conocemos gracias al registro de Bartolomé de Las Casas –quien no fue testigo presencial del sermón, por lo que se cuestiona que su versión sea un fiel reflejo del discurso original–, contó con el respaldo de su orden religiosa. Contrariamente a la interpretación de la historiografía tradicional, propuestas más recientes sostienen que el objetivo de Montesinos no fue negar la legitimidad del dominio español basado en las bulas alejandrinas, sino enmendar los actos de los conquistadores. Véase García (1984, p. 72) y Matsumori (2005, p. 121).

24. Una visión general sobre la libertad de los indios y la abolición de la esclavitud en García Añoveros (2000). Esta buena síntesis, sin embargo, presenta la importante carencia de obviar las particularidades que tuvo la esclavitud indígena en las regiones fronterizas del Nuevo Mundo, como lo fue, por ejemplo, su dilatación temporal respecto a las áreas nucleares.

25. “Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios (Leyes de Burgos); Burgos, 27 de diciembre de 1512”, en Konetzke (1953, pp. 38-57). Aunque la libertad de los indios fue el punto nodal de estas leyes, se estableció que podían ser obligados a trabajar, por lo que las Leyes de Burgos fueron la primera confirmación real del sistema de encomiendas.

26. “Real Provisión. Las Leyes Nuevas; Barcelona, 20 de noviembre de 1542”, en Konetzke (1953, p. 217).

humana del indio (cuestión zanjada en la Bula *Sublimis Deus* de 9 de junio de 1537), sino su capacidad intelectual y el carácter de sus costumbres (Adorno, 1992, p. 50). El primero de estos conjuntos legislativos ha sido caracterizado por Solodkow (2014, p. 204) como “una de las argucias jurídicas típicas del colonialismo europeo y de su maniquea conceptualización del indígena”, por cuanto se justificaba el repartimiento y la encomienda, ratificando así la condición de inferioridad del nativo americano.

A la sombra de las Leyes de Burgos, con las que según algunos autores la Corona buscó tranquilizar su propia conciencia y dudas morales<sup>27</sup>, el jurista Juan López de Palacios Rubios redactó el célebre *Requerimiento*, usado por vez primera en Panamá por Pedrarias Dávila en 1513<sup>28</sup>, y que sería la carta de presentación de futuros conquistadores ante las comunidades nativas en su avance por el continente americano<sup>29</sup>. Se trataba de un documento que respaldaba su legitimidad tanto en la concesión papal de la *Bula Inter Caetera* de 1493, como en el principio aristotélico de la “servidumbre natural”, que establecía que los hombres prudentes (aquellos que hacen uso de la razón) debían dominar a los bárbaros (quienes se rigen por las pasiones) (Zavala, 1984 [1947], p. 50). Dicho de otro modo, el *Requerimiento* era la manifestación de una teología teocéntrica fundada en el principio de que el Sumo Pontífice tenía poder espiritual y temporal sobre todo el mundo y todos los hombres (Capdevila, 1998, p. 166)<sup>30</sup>. La lectura del texto, realizada en un idioma incomprensible para los nativos –la más de las veces en español, a veces incluso en latín, y en contadas ocasiones a través de un lenguaraz que comunicaba la interpelación en la lengua vernácula– y aludiendo a códigos de autoridad totalmente ajenos a la mentalidad de la mayoría de las sociedades americanas, permitía ejercer la violencia contra las poblaciones reticentes a someterse, ya que en el fondo legitimaba la invasión española negando la cultura de los indios al estigmatizarlos con el sello del salvajismo. Aquellos infieles

---

27. García (1984, p. 72) apunta que durante las discusiones en que se enfrascaron los teólogos y juristas reunidos en la Junta de Burgos de 1512, no se hizo la más mínima mención o alusión a la licitud o ilicitud de las guerras ni conquistas en Indias, remitiéndose exclusivamente al tema de las encomiendas y al maltrato que de ellas derivaba para los indios.

28. Se encuentra transcrito en el apéndice documental del libro de Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (1971 [1513], pp. 215-217). El *Requerimiento* tuvo diferentes versiones en cada contexto de expansión en que fue utilizado, pero todas ellas comparten información básica derivada de este primer texto.

29. Para una discusión sobre las diversas interpretaciones que eruditos de siglos posteriores formularon a partir del análisis de este documento, véase Hanke (1938).

30. Pocos años después de la elaboración del *Requerimiento*, el autor argumentó en una obra de mayor envergadura que “como el Papa tenga potestad suprema sobre el universo entero, y que toda criatura esté sujeta a él como fundador de la ley y vicario del Creador [...] tendrá en consecuencia poder y jurisdicción sobre todos los infieles del mundo, incluso sobre los más remotos e ignorados de nosotros”; véase López de Palacios Rubios (1954 [¿1514?], pp. 100-101).

renuentes a someterse bajo el dominio cristiano, o que no admitían a los predicadores de la fe, daban causa a una guerra justa, pudiendo en consecuencia ser esclavizados. Pero si no oponían resistencia y admitían a los misioneros, la incapacidad de muchos de ellos para gobernarse legitimaba su conversión en siervos de los españoles (Zavala, 1984 [1947], p. 50), lo que dentro del sistema de *encomienda* pasó a ser en muchos casos una esclavitud encubierta. Ambas alternativas dejaban a los naturales en una situación de inferioridad frente a su contraparte cristiana, lo que parece confirmar la afirmación del historiador Morong (2016, p. 45) de que “a partir de 1512, en el contexto de la Junta de Burgos, la identidad adjudicada a los indios dista progresivamente de ser benévola y se transforma en un estereotipo funcional al ejercicio del dominio, por lo menos en el cuerpo de burócratas y letrados que intentan justificar el dominio violento sobre los indios”. En efecto, la reciente contribución de Jáuregui y Solodkow (2024, p. 143) deja en evidencia que las Leyes de Burgos distaron mucho de fundarse en el principio altruista de amparar los derechos indígenas, como tradicionalmente se ha sostenido, porque dicho cuerpo jurídico, en última instancia, consagró “el derecho de los invasores y colonizadores al trabajo de los otros, a imponer sus códigos culturales y religiosos y a desplazar comunidades nativas y concentrarlas en campos de trabajo para explotar su mano de obra e inculcarlos”.

El sacerdote secular, filósofo, teólogo y jurista Juan Ginés de Sepúlveda formó parte de esta corriente de pensadores que consideraba que la fuerza era un medio válido de conversión ya que los indígenas eran bárbaros por naturaleza y, por lo tanto, destinados a servir a los cristianos, portadores de una cultura superior (Beuchot, 2008 [1992], pp. 51-53). En su concepto, delineado por la tesis aristotélica de la esclavitud natural, lo que definía a los indios era su bajo grado de civilización, plasmado en la incapacidad para gobernarse a sí mismos (Clément, 1998, p. 135)<sup>31</sup>. De esta manera, al sostener la existencia de una servidumbre natural que debía obedecer, sustentaba al mismo tiempo la presencia de una aristocracia natural, destinada a regir y ser servida (Maestre, 2004, p. 108). Según los preceptos del derecho natural, se esperaba que los

---

31. En palabras de Dussel (2020, pp. 41 y 46), “la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la modernidad, y por ello novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XV hasta el XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda [...]. Una vez justificada filosóficamente la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaba sumido todo el resto de la humanidad no europea, quedaba igualmente probada la justicia de la conquista por las armas, la explotación del indicado oro y plata, y declarar a los indios ‘humanos’ en abstracta, pero no sus culturas”. Feher (2012, p. 160) es de una apreciación similar cuando afirma que “Sepúlveda resulta ser una suerte de pensador extremista al minusvalorar a los indios y colocarlos como seres dependientes de los europeos, sin voluntad propia y enmarcándolos dentro de un binomio que nada favorecía a los naturales”.

menos prudentes y sabios obedeciesen a los más sensatos y capaces (Chaparro, 2001, p. 163), por lo que las naciones bárbaras<sup>32</sup> debían someterse a:

“[...] los más civilizados y cultos por Derecho natural, para ser gobernados con mejores leyes e instituciones por éstos, conforme a su justicia y prudencia. Y si rechazasen este imperio justo y beneficioso para ellas, por Derecho natural pueden ser obligadas, si se cuenta con medios para ello, al deber y a la justicia de la obediencia. Con este derecho los romanos, pueblo muy civilizado y excelente por sus virtudes, sometieron a su dominio a los pueblos bárbaros” (Ginés de Sepúlveda, 1963 [1571], pp. 34-35).

En consecuencia, Ginés de Sepúlveda consideraba justo y necesario que los hombres más capaces fuesen obedecidos por aquellos de virtudes más limitadas, ya que “el hombre virtuoso es lo más perfecto que hay dentro del género de seres animados [...] Entre los hombres, cuanto uno es más perfecto, esto es, más dotado de virtud y prudencia, tanto más apto es para mandar, y al contrario, cuanto es más rudo y menos inteligente, es más idóneo para servir” (Ginés de Sepúlveda, 1963 [1571], pp. 33 y 34). Fundaba su razonamiento en el precepto de que aunque los modos de dominio y autoridad en las sociedades humanas son diversos –por ejemplo, del padre sobre el hijo, del esposo sobre la esposa, del rey sobre el pueblo–, todos se asientan en el común denominador de la potestad que debía imperar en la perfección respecto a la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio, de modo tal que “están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata” (Ginés de Sepúlveda, 1987 [1545], p. 135).

Esta jerarquización antropológica está graficada en su concepción aristotélica de la justicia, expuesta en su *Demócrates primus* (1963 [1535]), en el cual argumentó que para juzgar la bondad o malicia de las cosas y descubrir dónde reside la virtud o el vicio, debía seguirse el juicio de las personas buenas y virtuosas en demérito de aquél nacido de las personas malas e ignominiosas, lo cual revela un “elitismo del intelecto” (Martínez Castilla, 2006, p. 117). Valiéndose de una hermenéutica fundada en los principios de la analogía y la semejanza<sup>33</sup> —muy característicos en aquellos

32. Entre otras prácticas, Juan Ginés de Sepúlveda definía a los bárbaros por “su vida salvaje, semejante a la de las bestias: sus execrables y prodigiosas inmolaciones de víctimas humanas a los demonios, el alimentarse de carne humana, el sepultarse vivas a las mujeres de los magnates con sus maridos muertos y otros crímenes semejantes condenados por el Derecho natural”; véase Ginés de Sepúlveda (1963 [1571], pp. 33-34).

33. Para Daher (2011, p. 69), el pensamiento analógico es, en última instancia, una ruta epistemológica incapaz de reconocer al otro culturalmente diferenciado, ya que “la analogía hace que la otredad se convierta en un grado de la similitud (más o menos lejano)”.

tiempos—, estableció similitudes<sup>34</sup> entre los indígenas americanos, los moros y las mujeres, los que consideró que compartían rasgos fundamentales como la cobardía y la crueldad (Adorno, 1988, p. 59). En otro trabajo centrado en los problemas teológicos y éticos que rodeaban a la presencia y accionar del dominio español en el Nuevo Mundo, su *Demócrates alter* (1545) –también llamado *Demócrates secundus o tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, que ya hemos citado–, justificó la violencia contra los naturales cuando se mostraban reacios a someterse, contradiciendo la postura tradicional de los juristas respecto a que la esclavitud de los indios era a consecuencia de haber sido derrotados en justa guerra, ya que dicha condición era natural y, por lo tanto, preexistente, puesto que venía dada por su rudeza congénita, por lo que era justo y necesario que fuesen gobernados por hombres más inteligentes y virtuosos<sup>35</sup>. Solo entonces abandonarían la idolatría, los sacrificios humanos y los pecados *contra natura*, entre otros vicios que delataban su barbarismo: la fuerza era necesaria para privar a los indígenas de sus horrendos delitos (Marcos, 1947, p. 129), vale decir, para salvarlos de sí mismos (Gómez-Muller, 1997, p. 8). De esta manera, Ginés de Sepúlveda ponía “la guerra al servicio de la jerarquía basada en las diferencias racionales que existen entre los hombres” (Zavala, 1944, p. 82), lo que equivale a decir que la conquista se justificaba por la debilidad innata del indígena, lo cual implicó la construcción discursiva de un estereotipo asignable indistintamente a todos los naturales del continente (Morong, 2016, p. 44). Las obras mencionadas y que constituyen la columna vertebral de su pensamiento, dejaban en entredicho cualquier pretensión de idealismo utópico sustentado en la idea de una Edad de Oro para los nativos del Nuevo Mundo, rebajando su condición a la de salvajes que desenvolvían su diario vivir con prácticas aberrantes como el canibalismo, la idolatría y los sacrificios al demonio (Solodkow, 2014, p. 217).

---

34. Foucault (1968 [1966], p. 40) señaló que, hasta finales del siglo XVI, la “ semejanza ” desempeñó un papel constructivo en el conocimiento de la cultura occidental. Esta fue la episteme que guió la interpretación española de los textos y la comprensión de la otredad, y tuvo un impacto significativo en el proceso de descripción de América. El filósofo francés afirma que “ el mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, solo son formas de la similitud ”. El filósofo y romanista de Toro (2006, pp. 88-89) lleva este planteamiento un paso más adelante, ya que aunque es indudable que los españoles observaron, percibieron y describieron a los amerindios y el entorno en que se asentaban desde su propio sistema normativo, esto fue en el marco de un proceso translitológico que implicó la transformación de los códigos referenciales para dar paso a un sistema híbrido que es codificado y decodificado constantemente en el tiempo.

35. En una guerra justa el conquistador podía matar a su enemigo vencido con total legalidad o salvarle la vida esclavizándolo y confiscando sus bienes; véase Hanke (1970, p. 68), también Sanfuentes (2009, pp. 153-154).

Para finalizar esta sección, es necesario aludir a un autor que se aparta de sus coetáneos en el modo de aproximarse a la alteridad de las tierras recién descubiertas. Gonzalo Fernández de Oviedo representa un prólogo a la visión etnográfica que habría de imperar a partir de mediados del siglo XVI, cuando lo maravilloso y singular en el relato sobre lo americano fue reemplazado por la descripción directa de lo que habían visto y experimentado los autores en sus viajes, acercándose así a la etnografía moderna (Gareis, 2019, p. 258). Habiendo sido nombrado primer cronista de las Indias por el emperador Carlos V en 1532, elaboró a partir de su experiencia en suelo americano las primeras historias naturales de un continente que se abría paulatinamente a la conciencia de Europa. La docena de ocasiones en que cruzó el océano para internarse en este mundo prístino brindó el acervo suficiente para escribir dos sendas obras, las que tuvieron un gran impacto en el imaginario europeo sobre las tierras que Américo Vespucio había definido como parte de una nueva ecúmene. La primera de ellas, el *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (1950 [1526]), fue un auspicioso prólogo de su obra mayor, la *Historia General y Natural de las Indias* (1851 [1535]), conformando ambas un exhaustivo panorama global de la geografía física de la gran masa continental transatlántica. Aunque en diversos pasajes se encuentran los nombres de los mismos autores clásicos de que se valieron los informantes contemporáneos para dar peso argumentativo e intelectual a sus exposiciones, el principal eje epistemológico de su relato se levanta sobre su propia experiencia, cuestión en la que se reconoce como un continuador de Plinio el Viejo. En la dedicatoria del *Sumario* (1950 [1526], p. 77) explicita que su intención es “traer a la real memoria de vuestra majestad lo que he visto en vuestro imperio occidental de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano”. No desconoce la utilidad de valerse de los testimonios de naturalistas, filósofos e historiadores de épocas pasadas, muy especialmente cuando la empiria resulta ser insuficiente para sustentar y defender sus opiniones ante lo novedoso, pero al leer los capítulos de sus obras resulta indudable la apuesta sistemática en favor de la experiencia como modo de descubrir y describir la naturaleza americana. El espíritu práctico del cronista se sustenta en la idea de que estas nuevas tierras y sus habitantes fueron del todo desconocidos para los autores clásicos, por lo que su propia voz vendría a tener una autoridad mayor al momento de describir e interpretar la realidad americana. En palabras de Baraibar (2014, p. 16), es muy significativo el hecho de que cuando Fernández de Oviedo “hace referencia a pasajes, saberes o autores de la Antigüedad clásica sea para cuestionarlos y dar muestras de la superación del conocimiento que ellos pudieron llegar a tener gracias a la experiencia de los españoles en las Indias occidentales”. La prioridad que otorga a la propia dimensión vivencial es explicitada cuando se pregunta “¿para qué quiero yo traer autoridades de los antiguos en las cosas que yo he visto, ni en las que natura enseña a todos y se ven cada día?”, respondiéndose que “yo no tengo necesidad desso, pues no escribo

de auctoridad de algún historiador ó poeta, sino como testigo de vista en la mayor parte de quanto aqui tractaré; y lo que yo no oviere visto, dirélo por relacion de personas fidedignas, no dando en cosa alguna crédito á un solo testigo, sino á muchos, en aquellas cosas que por mi persona no oviere experimentado” (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], pp. 172 y 10). La nueva realidad que se abría ante sus ojos, imposible de vertir plenamente a la lengua de Nebrija, le llevó a recurrir en muchas ocasiones a las terminologías vernáculas para dar cuenta de este Nuevo Mundo, o como bien señala Martínez (2010, p. 247), a hablar en “el lenguaje del otro”, contaminando su obra con el uso de “barbarismos”. Desde esta plataforma experiencial elaboró una opinión poco favorable del indio en general, ya que en su concepto se trataba de “gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo, ni halago, ni buena amonestación. Son sin piedad, é no tienen vergüenza de cosa alguna: son de péssimos desseos é obras, é de ninguna buena inclinación. Bien podria Dios enmendarlos; pero ellos ningún cuidado tienen de se lo suplicar, ni de se corregir ni enmendar para su salvaçion” (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], p. 193). Al considerarlos como seres degradados, de malas costumbres y ruines intenciones, el cronista se sitúa en una posición similar a la de Ginés de Sepúlveda<sup>36</sup> y de tantos otros de su tiempo que participaban de esta visión pesimista del nativo americano, vale decir, de una ontología de la alteridad arraigada en muchos autores contemporáneos (Sánchez, 2011), lo que le significó descarnados ataques de parte de Bartolomé de Las Casas, quien lo calificó de infamador (Esteve Barba, 1964, p. 76).

## **2. Del debate de Valladolid (1550-1551) a la década posterior a las Ordenanzas de Felipe II**

Los postulados de Ginés de Sepúlveda entraron en directa contradicción con las ideas de dos de los más preclaros representantes de la Orden de Santo Domingo, fray Francisco de Vitoria y fray Bartolomé de Las Casas. Ambos, contraviniendo al sacerdote y jurista cordobés, partían del principio neoescolástico de la absoluta separación entre el poder espiritual (orden sobrenatural) y el temporal (orden natural), lo que ponía en cuestionamiento las bases jurídicas de cualquier reivindicación de soberanía europea en América (Cañizares-Esguerra, 2014, pp. 24 y 35).

Francisco de Vitoria ya contaba para mediados del siglo XVI con una extensa obra jurídica, filosófica y teológica. Catedrático de Salamanca, elaboró su doctrina sobre la conquista oponiéndose al modo como hasta entonces había sido llevada adelante, descartando muchos principios invocados en esos días. Así, por ejemplo, negó que

---

36. Matsumori (2005, p. 117) es muy ilustrativa en este punto cuando hace ver que Ginés de Sepúlveda escribió sobre los indios sin haber puesto jamás sus pies en estas tierras, pues basó sus apreciaciones en los escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo y Hernán Cortés.

tanto el emperador<sup>37</sup> como el papa<sup>38</sup> gozasen de potestad universal, lo cual invalidaba la concesión pontificia sobre los territorios y poblaciones a conquistar, así como el derecho del soberano cristiano a ejercer autoridad sobre ellos. Es más, argumentó que el derecho de posesión ya lo ejercían válidamente los indígenas del continente, siendo así legítimos propietarios de sus bienes y heredades, ya que “ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título” (Vitoria (1946 [1557], p. 157). En el plano espiritual, y siguiendo los postulados de Santo Tomás, consideró contraproducente evangelizar a los indígenas por medio de la fuerza, ya que esto daría pábulo a conversiones ficticias, sacrilegios y blasfemias (Beuchot, 2008 [1992], pp. 29-33).

Lo que realmente justificaba legal y moralmente la presencia española en el Nuevo Mundo era la propagación pacífica de la religión cristiana, sin compeler a los indígenas con medidas violentas como las empleadas hasta ese momento. Además, admitía el uso de la fuerza solo cuando los nativos amenazasen el *derecho de gentes* (Capdevila, 1998, p. 176), principalmente bajo cuatro modalidades: primero, ante la imperiosa necesidad de defenderse de los ataques indígenas; segundo, para resguardar a aquellos indígenas que, habiendo adoptado la fe cristiana y/o reconocido la autoridad del rey, eran hostigados por otros reacios a someterse a la Iglesia y a la voluntad real; tercero, la necesidad de contar con aliados hacía imperativo apoyar militarmente a los *indios amigos* cuando se veían amenazados por grupos rebeldes, sin importar si aún no se habían incorporado al rebaño de Cristo; y cuarto, en casos extremos para poner fin a costumbres contrarias a las leyes naturales (Beuchot, 2008 [1992], pp. 33-37), aunque en este último punto Vitoria (1946 [1557], p. 187) asume una posición mesurada, ya que en su concepto “los principes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra naturaleza, ni por causa de ellos castigarlos”. En suma, ni la idolatría ni las concesiones territoriales otorgadas por la Santa Sede eran causas justas para hacer la guerra. Solo la legítima defensa propia, así como la de aliados y conversos, o la necesidad de acabar con prácticas extremas como los sacrificios humanos y el canibalismo, podían autorizar el uso de las armas, aunque con la exigencia de recurrir a todos los medios disponibles para no llegar a ese extremo. Fiel a los principios de la escolástica, afirmó que la guerra

---

37. Vitoria (1946 [1557], p. 164) afirma que “el emperador no es señor de todo el orbe”, ya que ni el derecho divino, ni el derecho natural, ni el humano positivo otorgan dominio sobre el mundo.

38. Sobre este punto, Vitoria (1946 [1557], pp. 171, 173 y 174) sostiene que “el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio”, agregando que “el Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en lo que sea necesario para administrar las cosas espirituales”; [lo que significa que] “ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”.

siempre debía estar inspirada por una causa justa (satisfacer las injurias recibidas del enemigo) y estar guiada por las rectas intenciones de quien la encabezaba, sin infligir jamás un castigo desproporcionado (Zavala, 1944, pp. 77-78).

En el marco de estas condiciones o requisitos para hacer justa guerra, Vitoria diferenció varios tipos de infieles. En primer lugar, aquellos que nunca habían tenido fe, a los que sin embargo no les podía obligar a recibirla, dado que la conversión había de ser siempre un acto voluntario, totalmente libre. Otros, señala, son aquellos que nunca habían acatado la ley de Dios, pero que solo podían ser castigados cuando violaban el derecho de los cristianos, es decir, cuando amenazaban la integridad de los fieles. Finalmente, aquellos que, habiendo aceptado a Dios, podían ser obligados a permanecer dentro de la Iglesia, por ser sus súbditos y, por lo tanto, tener jurisdicción sobre sus almas aunque hubiesen renegado de ella (Beuchot, 2008 [1992], p. 21). En todos estos casos, Vitoria reconoció la validez de las formas de vida de estos grupos, el derecho a ejercer dominio sobre sus propiedades, así como su organización política y social, aunque obviamente situándolos en un peldaño inferior al de las naciones cristianas europeas, lo que justificaba la necesidad de contar con tutores que los guiaran en la ruta del perfeccionamiento espiritual y temporal (Castilla Urbano, 2014, pp. 49-50). En efecto, para el profesor salmantino los naturales del Nuevo Mundo eran seres dotados de entendimiento y, por lo tanto, de libre albedrío, por lo que no resultaba ética y racionalmente válido aplicar los principios de la esclavitud natural propuestos por Aristóteles. Esto, sin embargo, no significaba que los considerase en una posición de igualdad con los españoles, por cuanto eran de una cultura inferior a la europea y, por lo mismo, propensos a incurrir en hábitos y costumbres –canibalismo, sacrificios humanos, sodomía e idolatría– que entraban en franca contradicción con los cánones de conducta propugnados por las leyes arraigadas en los valores cristianos: el límite de tolerancia con las sociedades paganas estaba en todo aquello que no transgrediese el derecho natural ni la ley divina (Castañeda, 2004, p. 6). De allí la benéfica necesidad de ser regidos y gobernados por hombres de madurez intelectual y preocupados por su bienestar, situados en una relación de tutelaje igual como los padres hacen con sus hijos (Abellán, 1986, p. 471).

En suma, los principios básicos de la posición vitoriana implicaban, primero, el supuesto de que indios y españoles eran fundamentalmente iguales como hombres; segundo, que el atraso cultural y moral de los naturales era consecuencia de sus costumbres bárbaras y de su falta de educación, lo que, en tercer lugar, no les impedía ser legítimos dueños de sus propiedades porque su incultura no constituía fundamento legítimo para desposeerlos; cuarto, que como consecuencia de su barbarie podían ser confiados a la protección de los españoles mientras se encontraran en situación de subdesarrollo y, finalmente, que la intervención española se legitimaba fundamentalmente en la libre elección de los indios (Pereña, 1992, p. 201). Es por ello que Eduardo

Feher acierta al señalar que “Vitoria no fue un defensor ni un impugnador de la conquista, sino un autor de tipo considerativo que resolvía la justicia de la guerra indiana según la conducta que observaban los indios” (Feher, 2012, p. 187).

Aún más decisiva fue la actividad de fray Bartolomé de Las Casas. Tras renunciar a sus encomiendas en Cuba en 1514, se abocó a denunciar los atropellos que sufrían los naturales a manos de los encomenderos: la experiencia en La Española cuando aún no abrazaba el hábito dominicano fue, indudablemente, determinante en esto. Fue un importante promotor de las Leyes Nuevas de 1542, con las que se obtuvo una abolición momentánea de la esclavitud y la encomienda el mismo año en que terminó de escribir su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* –aunque acabaría publicándose una década más tarde–, texto que sentó las bases del debate que habría de librarse sobre los derechos de los indígenas. En esta obra comparó a los españoles con lobos, tigres y leones hambrientos que atormentaban a los habitantes de las tierras recién descubiertas al “despedaçallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruyllas” (Las Casas, 1994 [1552], p. 8). Criticó abiertamente el uso que los conquistadores daban al Requerimiento de Palacios Rubios, aduciendo que capitanes y soldados lo consideraban “una sencilla formalidad con la que es necesario cumplir para poder acometer a los indios con toda tranquilidad y legalidad” (Clément, 1998, p. 138). Con suma frecuencia catalogó las acciones de los españoles como obras del demonio, ya que “desde el principio han ydo creciendo en mayores obras infernales”, calificando a la conquista y las duras tareas a que sometieron a los indios como “ejercicio del infierno” (Las Casas, 1994 [1552], pp. 28 y 56). Lo que es más, llamó a los encomenderos “diablos de la tierra”, aseverando que sus crueldades eran incluso más atroces que las de los seres del averno. Las Casas fue, en efecto, uno de los pocos pensadores que en el siglo XVI invirtió la figura del demonio, acusando a los conquistadores de haberse convertido en instrumentos del maligno con sus acciones atroces e injustificadas, como ilustra el siguiente pasaje:

“Después de las muertes y estragos de las guerras ponen como es dicho las gentes en la horrible servidumbre arriba dicha, y encomiendan a los diablos a unos dozientos e a otros trezientos yndios. El diablo comendero dizque haze llamar cient yndios ante sí, luego vienen como unos corderos, venidos haze cortar las cabeças a treynta, o quarenta dellos e dize a los otros, lo mesmo os tengo de *hazer si no me servís bien, o si os váys sin mi licencia*.

Considérese agora por dios, por los que esto leyeren qué obra es ésta e si excede a toda crueldad e injusticias que pueda ser pensada. Y si les quadra bien a los tales christianos llamallos diablos, e si sería más encomendar los yndios a los diablos del infierno, que es encomendarlos a los christianos de las Yndias” (Las Casas, 1994 [1552], p. 77).

Esta obra de acusación y condena tuvo un éxito enorme entre los numerosos enemigos de España, convirtiéndose en un pilar y abono fundamental de la campaña difamatoria conocida como *Leyenda Negra*, en que se embarcaron las potencias rivales que pretendían arrebatar a la monarquía ibérica una tajada del gran tesoro americano: las copiosas ediciones en holandés, francés, latín, alemán, inglés e italiano dan cuenta del afán por vilipendiar las acciones hispanas en el Nuevo Mundo, poniendo así en cuestionamiento los derechos castellanos de conquista y colonización.

Las Casas destacó el valor que mostraban los indios en la defensa de su tierra, aduciendo la profunda desigualdad tecnológica entre españoles e indígenas, ya que estos últimos carecían de armas ofensivas o defensivas capaces de contrarrestar la potencia del armamento europeo. Así, al describir un combate librado en la isla de Santo Domingo, el sacerdote señaló que las guerras de los indios:

“[...] eran como juegos de niños, teniendo las barrigas por escudos para recibir las saetas de las ballestas de los españoles y las pelotas de las escopetas, como peleasen desnudos en cueros, no con más armas de sus arcos y flechas sin hierba, y con piedras donde las había, poco sostén podían tener contra los españoles, cuyas armas son [de] hierro, y sus espadas cortan un indio por medio” (Las Casas, 1986 [1561], p. 35).

Cuestionando la ética de la conquista, fray Bartolomé de Las Casas acusó que aunque los indios fuesen técnicamente inferiores, la justa defensa que realizaban de sus familias y tierras los hacía moralmente superiores a los españoles. Por el contrario, los mal llamados cristianos libraban una guerra injusta, ya que contravenían las cláusulas papales de la Bula de 1493 (Clément, 1998, p. 131). Fiel a su postura apologética, el dominico empleó la doctrina jurídica del derecho común para caracterizar al indio como *persona miserabilis*, convirtiéndose en el primer canonista en valerse de esta figura en el contexto del derecho indiano, aludiendo en esencia a su estado de vulnerabilidad, opresión y aflicción como consecuencia, por una parte, de la desventajosa situación en que los tenían los encomenderos, y por otra, del desamparo jurídico en que los tenía la justicia, sufriendo el abuso de las autoridades cuando recurrían a ellas para remediar sus problemas (Vargas del Carpio, 2020, pp. 400, 415 y 418). Junto a ello, los desequilibrios gestados bajo el manto de la situación colonial, como la falta de alfabetización, el desconocimiento de la lengua española, la carencia de una cultura jurídica al modo europeo y las dificultades financieras para sufragar las costas procesales, ponía a los nativos en un estado de desigualdad sobre la que también se fundaba su condición miserable. Buscando dar solución a este dilema, la Corona se abocó a promulgar normas y crear instituciones para “compensar los desequilibrios denunciados y mejorar el acceso indígena a la justicia real” (Cunill, 2011, p. 236). Es necesario resaltar que esta condición de “miserabilidad” era aplicable solo a las personas libres, supuesto que está en la base del pensamiento indiano de Las Casas (Gonzales, 1996, p. 294).

En 1550-51 protagonizó la célebre controversia con Ginés de Sepúlveda en las Juntas de Valladolid, de la que salió airoso tras apasionados debates, dejando asentada la racionalidad de los indios y la injusticia de las guerras que se les hacían, pretendiendo así suspender las conquistas. Defendió con ahínco el principio de que los nativos eran capaces de gobernarse al detentar un alto nivel racional y que, por lo tanto, no eran esclavos naturales como afirmaba su contendor (Beuchot, 2008 [1992], p. 59). En su apología de los indígenas americanos jamás cuestionó la filosofía de Aristóteles, sino que se abocó a demostrar la inaplicabilidad de esta doctrina a los oriundos de este continente, argumentando así un error de procedimiento de su rival (Hanke, 1970, p. 58). Coincidió con muchos de los argumentos esgrimidos por Vitoria para justificar la presencia española en las Indias, así como con los pocos fundamentos que justificaban el uso de la violencia, tales como prohibir prácticas tan contrarias a la ley natural como los sacrificios humanos<sup>39</sup> y el canibalismo. A pesar de esto, en su *Apologética Historia* comparó sistemáticamente muchas religiones y costumbres americanas con ejemplos clásicos para demostrar que la idolatría de los indios de México y Perú no guardaba una relación necesaria con la irracionalidad ni la incapacidad de autogobierno: a lo largo de su obra reivindica la figura del indio, impugnando el concepto de salvaje con que se les estigmatizaba, estableciendo que los habitantes del Nuevo Mundo eran seres racionales, cuyas formas de vida política podían equipararse con las de los antiguos griegos o romanos, y que las prácticas contrarias a los principios cristianos, como los sacrificios humanos, eran solo consecuencia de un impulso natural orientado a la adoración de Dios. Por lo tanto, el propósito lascasiano era demostrar que la civilización solo podía ser llevada a un pueblo mediante la vía pacífica y respetuosa (Queraltó Moreno, 1976, p. 145): el único modo aceptable de predicar el cristianismo era la no violencia, ya que solo así no se vulneraba el derecho a la autodeterminación de los indígenas (Rubiés, 2011, p. 329). En una de sus obras más interesantes aunque menos conocidas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537), sostuvo que el camino ética y racionalmente válido para incorporar una cultura extraña al rebaño de Cristo era aplicando el arte de convencer con “un modo persuasivo por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación con la voluntad” (Las Casas, 2017 [1537], pp. 303-304), vale decir, respetando el libre albedrío de los oyentes sin mediar coacción de ningún tipo, no siendo admisible otro modo de predicar el evangelio. Esta postura explica la

---

39. Carman (2016) ha explicitado en un excelente artículo el modo en que Bartolomé de Las Casas se valió de la práctica de los sacrificios humanos, achacada a los nativos americanos, como eje argumentativo para demostrar que las guerras de conquista eran un mal incluso peor, que la práctica sacrificial era un error excusable en que habían incurrido casi todas las sociedades en algún punto de su historia, y que su ejercicio no violentaba la ley natural, porque “la naturaleza nos obliga a ofrecer a Dios lo que nos parece el bien más importante y precioso, es decir, la vida humana” (p. 291).

diametral oposición de Las Casas al *Requerimiento* de Palacios Rubios, porque en su concepto el empleo del amedrentamiento y la fuerza solo ahuyentan a los que todavía no son cristianos<sup>40</sup>.

Algunos de los principios lascasianos fueron incorporados paulatinamente en las disposiciones reales, por lo que no tuvieron un efecto inmediato en la legislación de Indias. Lo que es más, los debates de Valladolid no pusieron fin a las discusiones sobre la naturaleza del indio, pero fueron una eficiente válvula de escape para aliviar la intensidad del conflicto (Molina, 1991, p. 93). Mayor acogida, al menos durante las primeras décadas, tuvieron en el pensamiento monárquico los planteamientos vitorianos, sobre todo en lo que respecta a la naturaleza del indio (Matsumori, 2005, p. 91). Así y todo, las *Ordenanzas de Descubrimiento y Nueva Población*, promulgadas por Felipe II en 1573, se enmarcan dentro de los lineamientos lascasianos al significar un giro en la política colonial española, pasando de una orientación de expansión ofensiva amparada en el *Requerimiento* de Palacios Rubios, al establecimiento de una tendencia de “conquista pacífica” centrada en la conversión de los nativos<sup>41</sup> (Sheridan, 2000, p. 77). La insuficiencia de la antigua legislación para resolver los problemas planteados por la colonización fue el principal motivo para su promulgación, por lo que en ellas se recoge toda la experiencia acumulada hasta entonces (Vas Mingo, 1985, pp. 84-86). El concepto matriz de *conquista*<sup>42</sup> es, desde este instante, desplazado por el de pacificación, “pues haviendose de hazer con tanta paz y caridad como deseamos no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hazer fuerça ni agrauio a los Indios”<sup>43</sup>. Esta reorientación de la dinámica colonial otorgó a los evangelizadores un mayor protagonismo, convirtiéndolos en piezas clave no solo en lo que respecta a las tradicionales tareas de conversión, sino también en la expan-

---

40. Para una aproximación a la trayectoria y pensamiento de Bartolomé de Las Casas, véanse los trabajos de Pérez Fernández (1984a; 1984b).

41. Esteve Barba (1964, p. 83) sostiene que uno de los mayores deseos de Las Casas era que sus planteamientos tomaran cuerpo de ley, convirtiendo así sus teorías en normas de conducta para el amparo de los naturales, anhelo materializado en las Ordenanzas de Felipe II que vieron la luz el 13 de julio de 1573.

42. De acuerdo a Hennessy (2006 [1993], p. 8), el uso de la palabra “conquista” es exclusiva de la expansión española en el Nuevo Mundo, sin réplica en las otras potencias coloniales, obedeciendo su empleo a dos razones. La primera es la subyugación de los Imperios inca y azteca, acontecimientos que han atraído la atención de los historiadores y que encuentran su máxima expresión simbólica en las muertes de Moctezuma y Atahualpa. La segunda apunta a que la conquista del continente americano fue un reflejo del proceso de reconquista de la porción meridional de la península ibérica bajo el liderazgo de los Reyes Católicos, en especial de la ciudad de Granada, que hasta 1492 estuvo en manos de los moros.

43. “Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573 en el bosque de Segovia”, en Morales Padrón (1979, p. 495).

sión y consolidación de nuevos descubrimientos. El historiador franciscano Gómez Canedo (1976, p. 34) sostuvo acertadamente que “con estas ordenanzas quedaban asentadas las bases del sistema de misiones que iba a regir, con pequeños cambios, en el futuro americano”.

Sin embargo, la nueva filosofía de expansión no siempre cayó en tierra fértil dispuesta a hacerla florecer, ya que con suma frecuencia fue desatendida con oídos sordos entre los súbditos americanos, quienes no hicieron eco de su llamado. Las prácticas denunciadas por Las Casas continuaron casi sin contrapeso en diversos rincones del Imperio español y con especial intensidad en los espacios fronterizos, como el reino de la Nueva Galicia en el septentrión novohispano y los bosques meridionales del reino de Chile, donde los excesos de los encomenderos iban a la par de una creciente práctica esclavista que generó descontento en los miembros del clero, en especial entre quienes integraban las filas de la Orden Franciscana (Goicovich, 2017; Goicovich, 2019). En ambos escenarios, situados en los extremos opuestos del Imperio español americano, la espada continuó cimentando las ansias de dominio de los conquistadores por delante de la cruz: carencia de operarios en el caso chileno o falta de apoyo material en el novohispano fueron algunas de las piedras que entorpecían la ruta del proyecto pacificador. En el espacio neogallego el virrey Martín Enríquez de Almanza (1568-1580) impulsó una “guerra a fuego y sangre” para sofocar a los indómitos *chichimecas* (Barral Gómez, 1992, pp. 105-106; Lacueva Muñoz, 2010, pp. 169-170; Powell, 1944a, pp. 186-187; Powell, 1944b; Powell, 1947, p. 303; Powell, 1957; Segó, 1998, pp. 38-41), valiéndose de guarniciones militares<sup>44</sup> para la protección de poblaciones, las minas argentíferas de Zacatecas y, muy especialmente, la ruta que unía dichas vetas con la capital del virreinato, asegurando así los flujos de mineral desde México a España. Se calcula en 57 el número de presidios levantados entre 1570 y 1600 en el territorio chichimeca (Powell, 1982, pp. 133-134). A esas alturas del conflicto fronterizo el término *chichimeca*<sup>45</sup> ya experimentaba una fuerte transformación semántica, habiendo sido desplazado desde su significado original que aludía a sociedades nómadas y sin liderazgos fijos, a un concepto menos positivo centrado

---

44. En virrey Enríquez expuso en los advertimientos que dejó en 1580 a su sucesor, el Conde la Coruña, su voluntad de hacer guerra a fuego y sangre contra los *chichimecas*, a los que define como “una plaga” que arrecia las rutas por las que transitan los españoles, emboscando las caravanas con un saldo de robos y muertes, por lo que su gestión se abocó a asegurar “los caminos con soldados, para que los daños no sean tantos, y castigar a los salteadores que pudieren ser habidos”, en Torre Villar (1991, p. 182).

45. La carta de Hernán Cortés al emperador Carlos V fue el acta de bautismo del etnotérmino *chichimeca* en la literatura colonial. En ella el conquistador señala que “entre la costa del norte y la provincia de Mechuacán, hay cierta gente y población que llaman chichimecas; son gentes muy bárbaras y no de tanta razón como estas otras provincias”; véase la “Quinta carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V; Tenuxtitan, 3 de septiembre de 1526”, en Alcalá (1963, p. 282).

en prácticas abominables como el canibalismo y el espíritu bélico que impedía evangelizarlos (Román Gutiérrez, 1992; Román Gutiérrez, 1993, pp. 318-321), discurso con el que se buscó justificar la esclavitud de los indios y, con ello, incentivar el poblamiento español de las desérticas tierras del norte de México (Flores et al., 1996, p. 73). Sin embargo, varios integrantes del estamento clerical, entre los que destacaron los miembros de la Orden Franciscana, continuaron manifestando la necesidad de recurrir a una vía menos violenta para pacificar definitivamente la región: fray Diego Valadés, en su obra *Retórica Cristiana* (2003 [1579]), se valió de la escritura así como del uso de imágenes para graficar no solo el riesgo que se corría al internarse en tierras *chichimecas*, sino también para demostrar que, a pesar de sus dificultades, la evangelización era algo del todo posible (Ángeles Jiménez, 2005, p. 158).

En el otro vértice del continente, tras la partida del gobernador García Hurtado de Mendoza (1557-1561) del reino de Chile, las fuerzas españolas experimentaron una sucesión de derrotas a manos de los *reche-mapuches*, extendiéndose el conflicto a los llanos meridionales del río Cautín, inestabilidad que se dilató durante un oscuro decenio (1575-1585) de incertidumbre para los asentamientos españoles (Goicovich, 2002, p. 104; León, 1988-1989). El intento por mejorar la situación de los nativos encomendados mediante la implementación de tasas laborales (tasa de Santillán en 1559 y tasa de Gamboa en 1580), creyendo que con esto decrecería la intensidad de la guerra, fue una ilusión pasajera. Con el afán de ganarse la lealtad del grupo encomendero, y en una actitud totalmente opuesta a la política de conciliación que estaba llevando adelante la monarquía, el gobernador Alonso de Sotomayor (1583-1592) derogó la tasa de Gamboa e impulsó la guerra sin cuartel con claros objetivos esclavistas. El maestre de campo Miguel de Olaverría declaró en un célebre informe de fines del siglo XVI que “fue mucha la guerra que hizo don Alonso a los reveldes en personas y haciendas y talas de comidas”<sup>46</sup>. Cuando Martín García Óñez de Loyola asumió la regencia del reino (1592-1598), no imaginó la magnitud del desafío que implicaría administrar un territorio dividido entre los intereses de un grupo encomendero empoderado por gran parte de los gobernantes que le habían precedido, y la férrea resistencia de una sociedad indígena en la que todos los intentos de sometimiento se habían despeñado por el desfiladero del fracaso (Goicovich, 2025, p. 223).

---

46. “Informe de don Miguel de Olaverría sobre el Reyno de Chile, sus indios y sus guerras; 1598”, en Gay (1852, p. 31). Claudio Gay dató erradamente este documento en 1594.

La situaciones señaladas dejan en evidencia que, en el marco global del Imperio español, los espacios fronterizos se mantuvieron en gran medida ajenos a los efectos de las ordenanzas promulgadas por el monarca en 1573. Además, dicho cuerpo jurídico solo brindaba lineamientos generales para el trabajo misionero, sin trazar un método ni fórmulas específicas de operar en los diversos contextos del gran continente americano. Su verdadera aplicación a nivel continental se materializará, al menos para ciertas regiones, a partir de la última década del siglo XVI.

### **3. De los Concilios Limense (1582-1583) y Mexicano (1585) al fin de siglo: el modelo clasificatorio del jesuita José de Acosta**

Ya en el último cuarto del siglo XVI, cuando España se erigía como la potencia colonial más preponderante de Europa, la actividad misional americana fue testigo de la aparición de un nuevo actor que pronto habría de convertirse en un aventajado protagonista: la Compañía de Jesús. La Corona española autorizó en 1566 que los hombres del hábito negro emprendiesen las tareas evangelizadoras en América, cuando ya otras órdenes –dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos– llevaban décadas ejerciendo labores pastorales. Es cierto que este tardío arribo los relegó a las regiones marginales, haciendo de los jesuitas los misioneros por excelencia de los espacios fronterizos del Nuevo Mundo, pero no lo es menos que también supieron aprovechar del mejor modo las experiencias y conocimientos acumulados por sus predecesores, posicionándose prontamente al nivel e incluso superando en diversos ámbitos a sus correlegionarios de fe. Los primeros discípulos de Ignacio de Loyola desembarcaron en suelo peruano en 1568, y tanto ellos como los que les siguieron estuvieron empapados del espíritu misionero que trazara su fundador en las *Constituciones*<sup>47</sup>, quien deseaba convertirlos en los educadores del mundo<sup>48</sup>, así como del ejemplo dejado por

---

47. Bajo el ineludible ideal de alcanzar “la mayor gloria de Dios” (*Ad maiorem Dei gloriam*), Ignacio de Loyola (1977 [1544], pp. 574-575) estableció el cuarto voto, que distingue a los jesuitas del resto de las órdenes mendicantes. El punto establece la obediencia irrestricta al papa, que tenía la facultad de disponer de los miembros de la orden como predicadores en cualquier lugar del mundo. El texto dice: “La intención del 4º voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles; por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división dellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas”.

48. De acuerdo a Arroyo (1993), en la visión de José de Acosta la educación cumplía la misma función salvadora de la evangelización, ya que establecía los cimientos necesarios para predisponer a los nativos a recibir y seguir la palabra de Dios. La educación permite transformar una cultura, reemplazando costumbres y hábitos de quienes participan de sus códigos, proceso en el que debe imperar la tolerancia entre quienes llevan adelante el proceso de modificación de las prácticas y creencias de los nativos.

Francisco Javier (Cushner, 2006, pp. 22-23), uno de los fundadores de la orden religiosa que falleció en tierras asiáticas víctima de una enfermedad como consecuencia de su irrefrenable fervor evangelizador: ambos habrían de ser elevados a la condición de santos de la Iglesia católica a comienzos del siglo XVII.

José de Acosta integró la tercera oleada jesuita en el virreinato, poniendo sus pies en tierras incaicas en 1572. Fiel a una práctica que será una constante dentro de la Orden, estudió la lengua quechua antes de llegar a destino, perfeccionando posteriormente su dominio del idioma con las comunidades nativas (Sequeiros, 2000, pp. 65-66). Su agudeza y sólida formación en filosofía, teología e historia natural le permitieron esbozar tempranamente una imagen interpretativa del Nuevo Mundo, la cual se ajustaba a una visión etnográfica propia de lo que Gareis (2019, p. 253) llama la segunda fase de etnografía y antropología americanas. De acuerdo a esta autora, en su libro *De Procuranda Indorum Salute* (1954 [1588]), Acosta intentó explicar los paralelismos religiosos –creencias y prácticas– entre las culturas andinas y europeas, mientras que en su siguiente obra, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1954 [1590]), prestó singular importancia a la diversidad cultural de los pueblos que habitaban el continente cuyos rincones aún no acababan de ser explorados. En el esfuerzo por comprender la naturaleza y la humanidad que la habitaba, el jesuita consideró poco fructíferas las viejas polémicas salmantinas sostenidas por eruditos que nunca habían experimentado la realidad del Nuevo Orbe (García Castellón, 1994, p. 7). De esta forma, las Indias vinieron a modificar la teología imperante, ya que el Nuevo Mundo exponía la debilidad de las interpretaciones arraigadas en fundamentos tanto bíblicos como filosóficos, imponiendo correcciones al modo de comprender una realidad que no encajaba en los esquemas preconcebidos. En otras palabras, se trataba de una racionalidad novedosa y rupturista, que se apartaba de los argumentos formales y rígidos del sistema comprensivo escolástico-aristotélico imperante en esos días (Delgado, 2012, p. 288).

Si bien es cierto que las páginas que conforman su producción intelectual no están exentas de muchos de los prejuicios de su tiempo, es evidente su esfuerzo innovador por analizar y clasificar, desde un enfoque etnográfico, los componentes de la naturaleza y las diversas culturas que se desarrollaban en el continente: comprender la diferencia era una forma de interpretar y apreciar el propio mundo Cristiano (Boskovic, 2007, p. 230). Ya no se trataba del simple ejercicio de observar y describir desde la perspectiva occidental dando prioridad a lo maravilloso y singular del nuevo continente, ni de narrar los acontecimientos bajo un criterio puramente cronológico. La organización de la evidencia y su clasificación en torno a diversos temas dan cuenta de un enfoque analítico que precedió a una nueva epistemología del conocimiento: la apropiación del entorno se realiza principalmente a través de la percepción, y la reflexión ya no se basa en el ejercicio de vincular elementos para establecer su natu-

raleza común (la analogía), sino en discernir para establecer la identidad de cada uno (Foucault, 1968 [1966], p. 62), lo que lo aproxima a la visión de Gonzalo Fernández de Oviedo. Así, José de Acosta sopesó la viabilidad de convertir a *chichimecas* y *reche-mapuches* a partir del conocimiento de sus formas de organización e historia, ya que su espíritu práctico le hizo tomar tempranamente conciencia de la necesidad de adaptar los métodos de evangelización a las particularidades de cada pueblo, lo que lo aleja de la postura de Las Casas. Aunque, en términos generales, convierte las palabras "indio" y "bárbaro" prácticamente en sinónimos, reconoce diversas categorías de nativos, lo que evidencia el conocimiento del mosaico cultural del Nuevo Mundo alcanzado en esa época. En su *Historia Natural y Moral de las Indias*, celebra el papel civilizador de los incas y los aztecas en el pasado, ya que su expansión no solo contribuyó a hacer prosperar la cultura de sociedades menos complejas, sino que también permitió conformar grandes comunidades lingüísticas, convirtiendo al quechua y el náhuatl en idiomas oficiales en vastas extensiones de sus respectivos imperios. La amplia difusión de estas lenguas francas facilitó "la predicación y conversión de las gentes" (Acosta, 1954 [1590], p. 245), es decir, la evangelización de los numerosos grupos étnicos diseminados por el territorio, cuya diversidad lingüística habría supuesto un serio desafío para los propósitos que inspiraron la presencia de las órdenes religiosas en esas regiones. Sin embargo, José de Acosta lamenta que dicha influencia no se hubiera extendido a zonas periféricas, como el norte de México y el sur de Chile. Los *chichimecas* y los *reche-mapuches* fueron dos de los grupos étnicos más reticentes al dominio español, donde la supuesta ventaja militar que conferían las armas de fuego, el acero y los caballos era poco relevante frente a la valentía y tácticas de los indígenas:

"Quien estima en poco a los indios, y juzga que con la ventaja que tienen los españoles de sus personas y caballos, y armas ofensivas y defensivas, podrán conquistar cualquier tierra y nación de indios, mucho, mucho se engaña. Ahí está Chile, o por mejor decir Arauco y Tucapel, que son dos valles que ha más de veinte y cinco años, que con pelear cada año, y hacer todo su posible, no les han podido ganar nuestros españoles cuasi un pie de tierra, porque perdido una vez el miedo a los caballos y arcabuces, y sabiendo que el español cae también con la pedrada, y con la flecha, atrévense los bárbaros, y éntanse por las picas, y hacen su hecho.

¿Cuántos años ha que en la Nueva España se hace gente, y va contra los Chichimecos, que son unos pocos de indios desnudos con sus arcos y flechas; y hasta el día de hoy no están vencidos, antes cada día más atrevidos y desvergonzados?" (Acosta, 1954 [1590], p. 245).

Del mismo modo que los indios de Chile son categorizados como *behetrías*, al igual que los nativos del Perú antes de la llegada de los incas (Acosta, 1954 [1590], p. 198), los *chichimecas* son caracterizados como “hombres muy bárbaros y silvestres, que sólo se mantenían de caza [...] No sembraban ni cultivaban la tierra, ni vivían juntos, porque todo su ejercicio y vida era cazar, y en esto eran diestrísimos. Habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policía, desnudos totalmente” (pp. 208-209). Ambas culturas fueron clasificadas como bárbaras, es decir, y siguiendo a Santo Tomás de Aquino, seres que “rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres”, generalmente definidos en consideración de su rudeza y salvajismo como seres de poco entendimiento, porque “se apartan del uso común de los demás, y apenas tienen conocimiento de la sabiduría ni participan de la luz de la razón” (Acosta, 1954 [1588], p. 392).

José de Acosta no se aleja de sus contemporáneos cuando usa el término *bárbaros* como equivalente al concepto de *indios*<sup>49</sup>, aunque admite limitaciones en la aplicación de la palabra (Lopetegui, 1943, p. 259). De esta manera, convencido de que la condición bárbara residía en la forma de gobierno y el modo de ejercer la autoridad<sup>50</sup>, dividió a las sociedades del Nuevo Mundo en tres clases o, como él los llama, “géneros de gobierno y vida” (Acosta, 1954 [1590], p. 198). La primera, que pondera como la mejor de todas, es la monarquía, condición alcanzada solo por los nativos de los grandes reinos del Perú y México<sup>51</sup>; la segunda corresponde a las *behetrías* o comunidades que viven “en pueblos y aldeas, y no vagando al modo de fieras” (1954 [1588], p. 393), que se gobiernan a través de reuniones “por consejo de muchos” (Acosta, 1954 [1590], p. 199), y reconocen la autoridad de un líder solo en tiempos de guerra; el tercer tipo, el más bárbaro de todos, abarca a “los salvajes semejantes a la fieras, que apenas tienen sentimiento humano” (1954 [1588], p. 393), se identifica con los indios “sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes” (Acosta, 1954 [1590], p. 199). A la segunda clase de bárbaros pertenecían los *reche-mapuches* de Chile, mientras que en México los *chichimecas* fueron adscritos a la condición más baja (p. 199).

---

49. El jesuita (1954 [1588], pp. 391-392) señala que “llamamos indios [a] todos los bárbaros que en nuestra edad han sido descubiertos por los españoles y portugueses, los cuales todos están privados de la luz del evangelio y desconocen la policía humana”.

50. El cronista dice: “Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados a la razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno” (Acosta, 1954 [1590], p. 191).

51. En el premio de su *De Procuranda Indorum Salute* (1954 [1588], pp. 392-393), Acosta relega a los mexicas e incas a la segunda categoría de bárbaros, colocándolos al mismo nivel que “los de Arauco, Tucapel y los demás del reino de Chile”, reservando la primera categoría a los chinos, japoneses “y otras muchas provincias de la India oriental”.

En uno u otro caso, las sociedades consideradas con escasas virtudes políticas y morales fueron vistas como un obstáculo para el progreso y la preservación de la vida civilizada: a los *chichimecas* y a los *reche-mapuches* se les atribuía el colapso de sociedades más avanzadas o el haber impedido la influencia cultural de grandes estados. Sin embargo, la expansión de la fe, incluso en sociedades con escaso desarrollo cultural y reticentes a la influencia española, debía realizarse pacíficamente, por cuanto las injurias alejan a los paganos del rebaño de Cristo. Además, el jesuita plantea su discurso desde la convicción de que los indios, por muy bárbaros que parezcan, eran seres racionales, partícipes del género humano<sup>52</sup> y, por consiguiente, plenamente capaces de recibir la fe, asegurando así su salvación (Sievernich, 2005, pp. 282-283). Su barbarismo no obedecía a una supuesta naturaleza inferior a la humana que algunos pretendían achacarles, la cual imposibilitaba todo intento de conversión ya que se subestimaba la capacidad de los indios para elevarse a modos de vida más civilizados, sino más bien a las costumbres heredadas de sus antepasados: es precisamente allí donde residía la importancia de la estrategia educacional que impulsaba la tarea pastoral de los discípulos de Ignacio de Loyola (Arroyo, 1993, pp. 359-360; Delgado, 2012, pp. 282-283). El énfasis de Acosta en la educación y la conversión cultural implicaba reconocer que algunas de las costumbres indígenas eran incompatibles con las enseñanzas cristianas, por lo que el proceso de cristianización suponía una corrección de sus hábitos y costumbres. El sometimiento a nuevas fórmulas laborales en que se amparasen sus derechos –sustentando así una crítica al sistema de explotación de los encomenderos– los mantendría alejados de incurrir en vicios como la ociosidad y el libertinaje (Prieto, 2024, p. 235).

Cuando el trabajo de los sacerdotes era amenazado por situaciones de peligro, se consideraba válido que los misioneros fueran acompañados por soldados, por lo cual se permitía entablar con los bárbaros “un trato en parte humano y en parte fiero, hasta que comiencen poco a poco a deponer su nativa fiereza, y a amansarse y hacerse a la disciplina y costumbres propias de los hombres” (Acosta, 1954 [1588], p. 450). Pero el despliegue de la violencia solo era válido dentro de los parámetros legales y éticos de la guerra justa, lo que significaba que, en la medida de lo posible, se debía evitar incurrir en “los horrores de la guerra, como quemar los poblados, herir o matar a los hombres, reducirlos a perpetua esclavitud y demás calamidades que van unidas a la guerra” (p. 453).

---

52. Acosta (1954 [1590], pp. 26-35), con el fin de sustentar la naturaleza humana de los indios, postuló un origen monogénético del género humano, argumentando que el mundo descubierto por Colón fue poblado por antiguas poblaciones migrantes que se habrían valido de un hipotético paso en el norte del continente, ruta que también habrían aprovechado las especies animales que los españoles han encontrado en sus incursiones por tierras americanas.

La intensa actividad intelectual y misionera de José de Acosta coincidió con la organización de los Concilios Limense (1582-1583) y Mexicano (1585), reuniones en las que se delinearón los principales ejes de la actividad pastoral que habría de desplegarse entre los nativos en los años venideros. Su implementación no solo supuso una reorientación en la actividad misionera que se desplegaba en el gran teatro americano, procurando transmitir al Nuevo Mundo las disposiciones del Concilio de Trento, sino también un complemento necesario a las disposiciones de las *Ordenanzas de 1573*, por cuanto no solo se establecía el importante rol que habrían de desempeñar en adelante los discípulos de Cristo y sus apóstoles, sino también un claro lineamiento de las atribuciones y formas de operar entre los neófitos de la fe. Junto a esto, se hacía necesario controlar los hábitos de los hispanos en América, que frecuentemente se comportaban de manera poco cristiana y daban mal ejemplo a los indígenas, por lo que el alcance de los acuerdos envolvía a todos los estamentos de la sociedad (López Lamerain, 2011, p. 57). Para Lisi (1990, pp. 11, 35 y 45), el Tercer Concilio Limense abrió el camino a la consolidación de la hegemonía europea en América del Sur, cuestión igualmente válida para el Tercer Concilio Mexicano en el caso de América del Norte, ya que ambos posicionaron a la Iglesia católica como una institución aliada de la monarquía en la política de conquista, y al cristianismo como ideología de sustento. José de Acosta tuvo un papel destacado en el cónclave peruano, reunión convocada por el arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, ya que el jesuita fue el autor del texto castellano de los catecismos y tuvo una importante participación en la redacción del confesionario y los sermones (Vargas Ugarte, 1949, p. 332; Sequeiros, 2000, p. 67). En la Nueva España el rol primordial lo ocuparon los franciscanos, encabezados por el arzobispo y virrey Pedro Moya de Contreras, quienes también manifestaron una postura favorable a los derechos de los indígenas, decretándose “la injusticia de la guerra contra los chichimecas” (Carrillo Cázares, 2000, p. 372; Llaguno, 1963, pp. 86-87).

En lo que respecta a *chichimecas* y *reche-mapuches*, el destino de ambas fronteras coloniales siguió cauces divergentes. A partir de la última década del siglo XVI fue impulsada una política reduccional, con el apoyo de indios tlaxcaltecas y la entrega de obsequios, que para inicios de la siguiente centuria puso feliz término al dilatado conflicto interétnico en la frontera norte de la Nueva España. En la frontera sur del Imperio español, en cambio, el reguero de sangre y muerte que se venía arrastrando por décadas tuvo un incentivo aún mayor con la muerte del gobernador Martín García Óñez de Loyola en el postrero mes de 1598 a manos de los *reche-mapuches*. De esta manera, si en la primera de estas fronteras logró tardíamente abrirse camino una postura que sustentaba la protección y pacificación de los indios, en la segunda las circunstancias brindaron el argumento perfecto para continuar con la práctica esclavista y perpetuar la guerra a sangre y fuego.

## Conclusiones

El eminente historiador mexicano Edmundo O’Gorman tuvo razón cuando sostuvo en su obra más discutida y celebrada, *La invención de América* (1995 [1958], p. 9), que este continente fue el resultado del pensamiento occidental, proceso histórico en el que Colón fue su primer representante y “creador”. Esta línea de investigación ha demostrado ser prolífica, por cuanto una pléyade de autores ha realizado invaluable aportes al conocimiento histórico del periodo colonial hispanoamericano. El presente estudio se sustenta y es deudor, precisamente, del esfuerzo de numerosos investigadores que se han adentrado en las temáticas indígenas, destacando para nuestros fines las diversas puertas de entrada (jurídica, teológica, laboral, etc.) a través de las que se ha buscado comprender el modo en que fue construido el imaginario sobre el nativo americano. Además de incorporar la discusión de historiadores de viejo y nuevo cuño, este trabajo analiza fuentes tradicionales y otras que han pasado por la tinta de la imprenta en épocas recientes, enriqueciendo así la discusión sobre la problemática que concita nuestra atención.

El estudio crítico de trabajos de investigación y fuentes coloniales deja en evidencia que en la elaboración del concepto de “indio” participaron individualidades y colectividades que fueron partícipes o rupturistas con una corriente preponderante de pensamiento, fundando su visión del nativo americano sobre múltiples criterios que podían complementarse o entrar en franca contradicción. Así, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XVI personajes tan dispares como el explorador Cristóbal Colón o el jurista Juan López de Palacios Rubios justificaron el uso de la violencia contra los indios, y hasta su cautiverio y esclavitud, bajo ciertas circunstancias fundadas esencialmente en los hábitos y costumbres, mientras otros conquistadores y cronistas como Pedro de Valdivia o Gerónimo de Vivar, sin descartar estas condiciones, prestaron especial atención a las peculiaridades del territorio en que se asentaban, convencidos de que el medio geográfico era un condicionante y predictor del comportamiento humano. Casi en la misma época, el sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda defendía el derecho de conquista de España en las tierras recién descubiertas, justificando la sumisión y servidumbre de los indios bajo el principio aristotélico de la “esclavitud natural”, mientras el dominico Francisco de Vitoria cuestionaba esta pretendida naturaleza inferior de los aborígenes y, por tanto, reparando en la falta de fundamentos para tomarlos por la fuerza y disponer arbitrariamente de ellos como fuerza de trabajo. El debate más abierto se dio a mediados de siglo, cuando fray Bartolomé de Las Casas revirtió los argumentos aristotélicos de Ginés de Sepúlveda para defender el derecho a la libertad de los indios.

El discurso centrado en las cualidades del nativo americano reposaba, principalmente, tanto en la base metodológica de la analogía etnográfica, como en el sustrato ideológico de la filosofía antigua y la escolástica medieval. Sin embargo, en la misma

época, la aproximación experiencial del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo representó un paréntesis en el océano cognitivo del siglo XVI, perfilándose como una antesala al jesuita José de Acosta, que habría de desenvolverse en suelo americano en el último cuarto del siglo. La empiria de este último se fundamentaba en un principio práctico: educar y evangelizar a los indígenas, integrantes del género humano con el mismo derecho que los españoles a gozar de la libertad, requería conocer su cultura.

El abordaje realizado al tema de la conceptualización del indio se ha hecho recurriendo a dos casos específicos: los *chichimecas* del norte de México y los *reche-mapuches* de Chile meridional. La intención no ha sido utilizar ejemplos que confirmen la política Imperial, sino más bien representar la excepcionalidad de dos de los espacios fronterizos más icónicos de fines del siglo XVI, donde las disposiciones reales tenían escasa o nula aplicabilidad: en última instancia, el medio americano impuso su realidad dejando en evidencia que, a partir del marco de pensamiento europeo, existían diversas formas de ser indio, tal como dejó plasmado José de Acosta en las páginas de sus dos principales obras.

Un trabajo de esta naturaleza no pretende ser definitivo. Además de la invitación a profundizar en la problemática tratada a partir de nuevas fuentes y/o de una renovada evaluación de las ya existentes, se espera que este estudio estimule el interés por escrutar las fuerzas y actores que gestaron los cambios que la categoría “indio” experimentó en las centurias posteriores.

### **Agradecimientos**

Una mención especial a Rosa Véliz Morales por brindarme el espacio para redactar este escrito, y a Carla Romero, cuyos ojos son siempre los primeros en leer y corregir mis trabajos.


### **Financiamiento**

Esta investigación es deudora del apoyo otorgado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), a través del proyecto FONDECYT/REGULAR n° 1250394, año 2025, en el que participo en calidad de Investigador Responsable.

### **Conflicto de interés**

El autor declara no tener conflicto de interés.

## Sobre el autor

FRANCIS GOICOVICH es investigador asociado al Centro de Estudios Históricos y Humanidades, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile. Doctor en Historia con mención en Estudios Latinoamericanos, University of Texas at Austin, Estados Unidos (Beca Fulbright). Magíster en Historia con mención en Etnohistoria, Universidad de Chile. Licenciado en Antropología con mención en Arqueología, Universidad de Chile. Licenciado en Historia con mención en Etnohistoria, Universidad de Chile. Correo electrónico: fgoicovich73@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0002-3507-3002>

## Bibliografía

### Fuentes publicadas

- Acosta, J. de, S.J. *De Procuranda Indorum Salute*. En F. Mateos (ed.), *Obras del padre José de Acosta* (pp. 387-608). Atlas, 1954 [1588].
- Acosta, J. de, S.J. *Historia Natural y Moral de las Indias*. En F. Mateos (ed.), *Obras del padre José de Acosta* (pp. 1-247). Atlas, 1954 [1590].
- “Carta de Pedro de Valdivia a sus Apoderados en la Corte; Concepción, 15 de octubre de 1550”. En J. T. Medina (ed.), *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile* (pp. 93-144). Establecimiento Tipográfico de M. Carmona, 1929. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8174.html>
- Fernández de Oviedo, G. *Historia General y Natural de las Indias*, Parte I. *Imprenta de la Real Academia de la Historia*, 1851 [1535]. <https://archive.org/details/historiageneraly01fern/page/n7/mode/2up>.
- Fernández de Oviedo, G. *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, 1950 [1526]. <https://archive.org/details/b29824412>.
- “Fragmentos de la información hecha por el doctor Maldonado, fiscal de la Audiencia de México, sobre los daños cometidos por los chichimecas en el camino a Zacatecas; solicita un castigo ejemplar: declaración de Sancho Núñez, residente en las minas de Zacatecas, de 30 años. México, 14 de julio de 1561”. En C. Assadourian (ed.), *Zacatecas. Conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI: minas de plata, guerra y evangelización* (pp. 324-336). El Colegio de México, 2008.
- Ginés de Sepúlveda, J. “Del reino y los deberes del rey”. En Á. Losada (ed.), *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda* (pp. 29-125). *Instituto de Estudios Políticos*, 1963 [1571].
- Ginés de Sepúlveda, J. “Demócrates Primero, o diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana”. En A. Losada, (ed.), *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda* (pp. 127-304). *Instituto de Estudios Políticos*, 1963 [1535].

- Ginés de Sepúlveda, J. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, 1987 [1545]. <https://archive.org/details/gines-de-sepulveda-juan.-tratado-sobre-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los>.
- “Informe al rey por el Cabildo Eclesiástico de Guadalajara, acerca de las cosas de aquel reino. Guadalajara, 20 de enero de 1570”. En J. García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, Vol. II (pp. 484-508). Antigua Librería Portal de Agustinos, 1866. <https://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000040003>.
- “Informe de don Miguel de Olaverría sobre el Reyno de Chile, sus indios y sus guerras; 1598”. En C. Gay (ed.), *Historia Física y Política de Chile*, Tomo II (documentos) (pp. 13-54). En casa del autor/Museo de Historia Natural de Santiago, 1852. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8999.html>.
- “Instrucciones y memoriales presentados al virrey del Perú por el capitán Miguel de Olaverría por orden del gobernador Martín García de Oñez y Loyola con el objeto de obtener socorro para la guerra de Chile, abril de 1593: memorial del capitán Miguel de Olaverría que se ha de presentar en el Consejo”. En J. T. Medina (ed.), *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Vol. 4 (segunda serie) (pp. 273-303). Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1960. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-79578.html>.
- Las Casas, B. de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Colección Er Textos Clásicos/Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994 [1552]. [https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/PyF\\_siglo\\_XVI/Brevisima\\_relacion-Bartolome\\_Casas.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_siglo_XVI/Brevisima_relacion-Bartolome_Casas.pdf).
- Las Casas, B. de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Fondo de Cultura Económica, 2017 [1537].
- Las Casas, B. de. *Historia de las Indias*, (Libro segundo). Biblioteca Ayacucho, 1986 [1561].
- López de Palacios Rubios, J. “El requerimiento que se ha de hacer a los indios de Tierra Firme”. En S. Zavala (ed.), *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (pp. 215-217). Editorial Porrúa, 1971 [1513].
- López de Palacios Rubios, J. *De las islas del Mar Océano* (pp. 1-209). Fondo de Cultura Económica, 1954 [¿1514?]. <https://archive.org/details/delasislasdelmar0000lope>.
- Loyola, I. de, S.J. “Constituciones de la Compañía de Jesús”. En I. Iparraguirre, S.J. & C. de Dalmases, S.J. (eds.), *San Ignacio de Loyola, Obras Completas* (pp. 411-628). La Editorial Católica, 1977 [1544].
- “Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573 en el bosque de Segovia”. En F. Morales Padrón (ed.), *Teoría y leyes de la Conquista* (pp. 489-518). Ediciones Cultura Hispánica, 1979.

- “Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios (Leyes de Burgos); Burgos, 27 de diciembre de 1512”. En R. Konetzke (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Vol. I (pp. 38-57). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. <https://archive.org/details/konetzke-r.-comp.-coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-la-formacion-socia>.
- “Quinta carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V; Tenuxtitán, 3 de septiembre de 1526”. En M. Alcalá (ed.), *Hernán Cortés. Cartas de relación* (pp. 219-283). Editorial Porrúa, 1963.
- “Real Provisión para poder cautivar a los caníbales rebeldes; Segovia, 30 de octubre de 1503”. En R. Konetzke (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Vol. I (pp. 14-16). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. <https://archive.org/details/konetzke-r.-comp.-coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-la-formacion-socia>.
- “Real Provisión para que los indios caribes se puedan tomar por esclavos”. En R. Konetzke (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Vol. I (pp. 31-33). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. <https://archive.org/details/konetzke-r.-comp.-coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-la-formacion-socia>.
- “Relación del primer viaje de D. Cristóbal Colón para el descubrimiento de las Indias, puesta sumariamente por fray Bartolomé de Las Casas; 1492-1493”. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón* (pp. 1-183). Librería de la viuda de Hernando y Ca., 1892. <https://archive.org/details/BRes140146>.
- “Relación del pueblo de Ameca hecha por Antonio de Leiva, alcalde mayor de Su Majestad. Ameca, 2 de octubre de 1579”. En R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia* (pp. 23-50). Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. <http://ru.iaa.unam.mx:8080/xmlui/handle/10684/100>.
- “Relación y advertimientos que el virrey D. Martín Enríquez dejó al Conde de la Coruña (D. Lorenzo Suárez de Mendoza), su sucesor en los cargos de Nueva España; 25 de septiembre de 1580”. En E. de la Torre Villar (coord.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Tomo I (pp. 176-188). Editorial Porrúa, 1991.
- Valadés, D., O.F.M. (2003 [1579]). *Retórica Cristiana*. Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Machuca, B. de. *Milicia y descripción de las Indias, Vol. II. Librería de Victoriano Suárez, 1892 [1599]*. <https://play.google.com/store/books/details?id=VqQ01EX32K8C&rdid=book-VqQ01EX32K8C&rdot=1>.
- Vitoria, F. de. *Derecho natural y de gentes*. Emecé Editores, 1946 [1557].
- Vitoria, F. de. *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas*. F. Castañeda (ed.). Universidad de los Andes, 2007 [1537].

## Referencias

- Abellán, J. L. (1986). *Historia crítica del pensamiento español*, tomo II. Espasa Calpe.
- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14 (28), 55-68.
- Adorno, R. (1992). Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos. *Revista de Estudios Hispánicos*, 19, 47-63.
- Ángeles Jiménez, P. (2005). “Imágenes e ideas: los indios del septentrión novohispano”. En E. Vargaslugo (ed.), *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI al XVIII* (pp. 136-183). Editorial Banamex/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arroyo, M., S.J. (1993). El P. José de Acosta, S.J. (1540-1600) y la educación de los indios de América. *Theológica Xaveriana*, 108, 353-372. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21825>.
- Baraibar, A. (2014). Las miradas de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre la naturaleza del Nuevo Mundo. *Estudios Ibero-Americanos*, 40 (1), 7-22. [https://revistaselectronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/15360/pdf\\_75](https://revistaselectronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/15360/pdf_75).
- Barragán, R. (2000). “¿Categoría fiscal o categoría social?”. En H. König, T. Platt & C. Lewis (coords.), *Estado-Nación, comunidad indígena, industria: tres debates al final del milenio* (pp. 143-168). Cuadernos de Historia Latinoamericana 8, Parte 2.
- Barral Gómez, Á. (1992). *Rebeliones indígenas en la América española*. Editorial Mapfre.
- Berkhofer, R. (1979). *The white man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the present*. Vintage Books.
- Bestard, J., & Contreras, J. (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcano-va.
- Beuchot, M. (2008 [1992]). *La querrela de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, IX, 105-124. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077>.
- Boskovic, A. (2007). ‘World anthropologies’ and anthropologies in the world: three perspectives (a review essay). *Anthropos*, 102 (1), 230-234.
- Cabello, S. (2022). A la espada y el compás..., y más, y más. *Guerra Colonial*, 10, 1-14. <https://guerracolonial.oa.urjc.es/index.php/gc/article/view/57>.
- Cañizares-Esguerra, J. (2014). “Las justificaciones hispánicas de los peregrinos (circa 1620) y puritanos (circa 1630) para colonizar América”. En F. Castilla Urbano (ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (pp. 21-36). Universidad de Alcalá.

- Capdevila, N. (1998). "La teoría de la guerra justa y los bárbaros: Las Casas frente al Requerimiento, Vitoria y Sepúlveda". En G. Bataillon, G. Bienvenu, & A. Velasco (eds.), *Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* (pp. 157-178). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/581>.
- Carman, G. (2016). Human sacrifice and natural law in Las Casas's Apologia. *Colonial Latin American Review*, 25 (3), 278-299.
- Carrillo Cázares, A. (2000). *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, Vol. 1. El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis.
- Castañeda, F. (2004). La antropofagia en Francisco de Vitoria. *Ideas y Valores*, 126, 3-18.
- Castilla Urbano, F. (2014). "Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente". En F. Castilla Urbano (ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (pp. 37-58). Universidad de Alcalá.
- Chaparro, A. (2013). *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Katz Editores.
- Chaparro, S. (2001). *Pasiones políticas e imperialismo: la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas*. Espacio, Tiempo y Forma (Serie IV), 14, 149-171.
- Chicangana-Bayona, Y. (2008). El nacimiento del caníbal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, 36, 150-173.
- Cisterna Alvarado, P. (1997). La retórica hispana del espacio durante el siglo XVI y el problema del indio en la crónica de Vivar. *Boletín de Historia y Geografía*, 13, 115-151.
- Clément, J. P. (1998). "De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas". En G. Bataillon, G. Bienvenu, & A. Velasco (eds.), *Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* (pp. 125-144). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/576>.
- Colin, S. (1999 [1987]). "The Wild Man and the Indian in early 16th century book illustration". En Ch. Feest (ed.), *Indians & Europeans. An interdisciplinary collection of essays* (pp. 5-36). University of Nebraska Press.
- Cunill, C. (2011). El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, 9, 229-248. <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr//index.php/intercambio/article/view/2223>.
- Cushner, N. (2006). *Why have you come here? The Jesuits and the first evangelization of native America*. Oxford University Press.

- Daher, A. (2011). "De los intérpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII". En G. Wilde (ed.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 61-80). Editorial Sb.
- Davies, S. (2016). *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*. Cambridge University Press.
- Delgado, E. (2012). "José de Acosta". En J. Ortega & R. Medina (coords.), *Historiografía Mexicana*, Vol. II, tomo 1 (pp. 281-304). Universidad Nacional Autónoma de México. [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317\\_02\\_01/317\\_02\\_01\\_04\\_12\\_JoseDeAcosta.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_01/317_02_01_04_12_JoseDeAcosta.pdf).
- Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Clacso.
- Earle, R. (2010). 'If you eat their food...': Diets and bodies in early Colonial Spanish America. *American Historical Review*, 115, 688-713.
- Earle, R. (2012). *The body of the conquistador: food, race and the colonial experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge University Press.
- Earle, R. (2017). "Climate, travel and colonialism in the early modern world". En S. Maglietti & J. Morgan (eds.), *Governing the environment in the early modern world: theory and practice* (pp. 22-37). Routledge.
- Elliott, J. (1990 [1984]). "La Conquista española y las colonias de América". En L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Vol. 1 (pp. 126-169). Cambridge University Press/Editorial Crítica. <https://archive.org/details/bethell-leslie-ed.-historia-de-america-latina.-tomo-01-1990>.
- Esteve Barba, F. (1964). *Historiografía Indiana*. Editorial Gredos.
- Feher, E. (2012). *La toma de posesión de las Indias Occidentales. Creencias, mitos, verdades y falsedades jurídicas*. Editorial Porrúa/Facultad de Derecho UNAM.
- Flores, J., Vega, M. de, Kuntz, S., & Alizal, L. del. (1996). *Breve historia de Zacatecas*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1968 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Fuertes, J. L. (2012). *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- García, A. (1984). "El sentido de las primeras denuncias". En D. Ramos, (ed.), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América* (pp. 67-115). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García Añoveros, J. M. (2000). Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. *Revista de Indias*, LX (218), 57-84. <https://doi.org/10.3989/revindias.2000.i218.581>.
- García Castellón, M. (1994). De procuranda indorum salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J. *Inti: Revista de Literatura Hispánica*, 39, pp. 3-18. <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss39/3/>.

- Gareis, I. (2019). José de Acosta y la antropología renacentista. Reflexión sobre la antropología y etnografía de los humanistas. *Allpanchis*, 83/84, 251-280. <https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/270>.
- Goicovich, F. (2002). La Etapa de la Conquista (1536-1598): origen y Desarrollo del "Estado Indómito". *Cuadernos de Historia*, 22, 53-110. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47127>.
- Goicovich, F. (2017). *Soldados, indios y franciscanos en la primera frontera continental del Nuevo Mundo (1529-1605)*. Editorial Universitaria.
- Goicovich, F. (2019). Un reino con dos escenarios: la cuestión del trabajo y los derechos indígenas en la Gobernación de Chile en la etapa pre-jesuíta: entre el nativo encomendado y el auca sublevado. *Tiempo Histórico*, 19, 17-49. <https://revistas.academia.cl/index.php/tiempohistorico/article/view/1579>.
- Goicovich, F. (2024). La crisis del Siglo de Oro español: un balance historiográfico desde la segunda mitad del siglo XX. *Revista de Historia y Geografía*, 51, 1-23. <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/RHyG/article/view/3912>.
- Goicovich, F. (2025). Carta de Martín García Óñez de Loyola a Su Majestad el rey, fecha en la ciudad de la Concepción a 12 de enero de 1598. *Tefros*, 23 (2), 206-245. <https://doi.org/10.63207/tefros.v23n2.a9>.
- Goicovich, F. & Vega, C. (2023). Apuntes para el estudio de dos autos de rescate en la frontera meridional del Imperio español, siglo XVIII. *Revista de Historia y Geografía*, 48, 43-84. <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/RHyG/article/view/3465>.
- Gómez Canedo, L., O.F.M. (1976). "Evangelización y política indigenista. Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI". En *Estudios sobre la política indigenista española en América*, vol. II (pp. 21-46). Universidad de Valladolid.
- Gómez-Muller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Akal.
- Gonzales, G. (1996). La miserabilidad del indio en el siglo XVI. *Themis. Revista de Derecho*, 34, 291-300. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/themis/article/view/11852>.
- Greenblat, S. (1991). *Marvelous possessions. The wonder of the New World*. The University of Chicago Press.
- Hale, J. (1995). *The Civilization of Europe in the Renaissance*. Touchstone.
- Hanke, L. (1938). The "Requerimiento" and its interpreters. *Revista de Historia de América*, 1, 25-34.
- Hanke, L. (1970). *Aristotle and the American Indians. A study in race prejudice in the Modern World*. Indiana University Press.
- Helminen, J. P. (1988). ¿Eran caníbales los caribes? Fray Bartolomé de Las Casas y el canibalismo. *Revista de Historia de América*, 105, 147-158. <https://iberoamerica-na.se/articles/10.16993/ibero.358>.

- Hennessy, A. (2006 [1993]). "The nature of the Conquest and the Conquistadors". En W. Bray (ed.), *The meeting of two worlds. Europe and the Americas, 1492-1650* (pp. 5-36). Oxford University Press.
- Hurbon, L. (1993 [1987]). *El bárbaro imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, C. (2000). Saturno caníbal: fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 26 (51), 9-39.
- Jáuregui, C. (2003). 'El plato más sabroso': eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal. *Colonial Latin American Review*, 12 (2), 199-231.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana.
- Jáuregui, C., & Solodkow, D. (2024). *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial*. Universidad de los Andes/Iberoamericana/Vervuert.
- Lacueva Muñoz, J. (2010). *La plata del rey y sus vasallos. Minería y metalurgia en México (siglos XVI y XVII)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla.
- Langfur, H. (2006). *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford University Press.
- León, L. (1988-1989). La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones indígenas de Liben, Riñihue y Villarrica, 1552-1583. *Nueva Historia*, 17, 13-46.
- Lisi, F. (1990). *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Llaguno, J., S.J. (1963). *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Editorial Porrúa.
- López Lamerain, C. (2011). El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú. *Intus-Legere Historia*, 5 (2), 51-68. <https://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/90>.
- Lopetegui, L., S.J. (1943). *El padre José de Acosta S.J. y las misiones*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Maestre, A. (2004). "Todas las gentes del mundo son hombres". El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 91-134. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0404110091A>.
- Marcos, T. A. (1947). *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter*. Instituto de Estudios Políticos.
- Martínez, L. A. (2010). El quiebre epistemológico y el surgimiento del nuevo sujeto de conocimiento en la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. *Revista Chilena de Literatura*, 77, 235-256. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/9038>.

- Martínez Castilla, S. (2006). Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la conquista de América. *Pensamiento y Cultura*, 9, 111-136. <https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1158>.
- Marzal, M., S.J. (1994). *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, tomo II. Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/6c5ed476-3203-4b7d-a285-a46717daa160>.
- Matsumori, N. (2005). *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*. Biblioteca Nueva.
- Molina, M. (1991). *La leyenda negra*. Nerea.
- Morong, G. (2016). *Saberes hegemónicos y dominio colonial: los indios en el 'Gobierno del Perú' de Juan de Matienzo (1567)*. Prohistoria Ediciones.
- Morong, G. & Brangier, V. (2017). El 'humor' de los indios en el saber médico de los siglos XVI-XVII. *Revista Médica de Chile*, 145, 920-925. <https://mail.revistamedicadechile.cl/index.php/rmedica/article/view/5751>.
- Myscofski, C. (2007-2008). Imagining cannibals: European encounters with native Brazilian women. *History of Religions*, 47 (2/3), 142-155. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/524207>.
- O'Gorman, E. (1995 [1958]). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica.
- Pagden, A. (1981). The forbidden food: Francisco de Vitoria and José de Acosta on cannibalism. *Terrae Incognitae*, 13 (1), 17-29.
- Pagden, A. (1988 [1982]). *La caída del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial.
- Pastor, M. (1998). "El sacrificio humano: justificación central de la guerra." En G. Bataillon, G. Bienvenu, & A. Velasco (eds.), *Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* (pp. 233-248). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/586>.
- Pereña, L. (1992). "El proceso a la Conquista de América." En L. Robles (ed.), *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* (pp. 193-222). Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez Fernández, I., O.P. (1984a). *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevísima relación de su vida*. OPE.
- Pérez Fernández, I., O.P. (1984b). *Cronología documentada de los viajes, estancias, y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*. Universidad Central de Bayamón.
- Powell, P. W. (1944a). Presidios and towns on the silver frontier of New Spain, 1550-1580. *The Hispanic American Historical Review*, 24 (2), 179-200.
- Powell, P. W. (1944b). Spanish warfare against the chichimecas in the 1570's. *The Hispanic American Historical Review*, 24 (4), 580-604.
- Powell, P. W. (1947). Franciscans on the silver frontier of old Mexico. *The Americas*, 3 (3), 295-310.

- Powell, P. W. (1957). Portrait of an American Viceroy: Martín Enríquez, 1568-1583. *The Americas*, 14 (1), 1-24.
- Powell, P. W. (1982). Genesis of the frontier presidio in North America. *Western Historical Quarterly*, 13 (2), 125-141.
- Prieto, A. (2024). *The Theologian and the Empire. A biography of José de Acosta (1540-1600)*. Brill.
- Queraltó Moreno, R. J. (1976). *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ramírez, M. del M. (2001). *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Fundación El Monte.
- Rivera-Ayala, S. (2009). *El discurso colonial en textos novohispanos. Espacio, cuerpo y poder*. Tamesis.
- Rocher, A. (2014). La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista. *Estudios de Historia Novohispana*, 50, 45-76. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/51388>.
- Román Gutiérrez, J. F. (1992). "La transformación del concepto chichimeca durante el siglo XVI". En M. J. Sarabia Viejo (coord.), *Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambios*, Vol. III (pp. 39-54). Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos/Consejería de Cultura y Medio Ambiente.
- Román Gutiérrez, J. F. (1993). *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Rowe, J. H. (1964). Ethnography and ethnology in the sixteenth century. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 30, 1-15.
- Rubiés, J. P. (1995). "Christianity and civilization in sixteenth-century ethnological discourse". En H. Bugge, & J. P. Rubiés (eds.), *Shifting cultures: interaction and discourse in the expansion of Europe* (pp. 35-60). Lit.
- Rubiés, J. P. (2011). "The concept of gentile civilization in missionary discourse and its European reception. Mexico, Peru and China in the Repúblicas del Mundo by Jerónimo Román (1575-1595)". En Ch. Castelneau-L'Estoile, M. L. Copete, A. Mal-davsky, & I. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIIe-XVIIIe siècle)* (pp. 311-350). Casa de Velázquez.
- Salles-Reese, V. (1998). "La deformidad y las prácticas discursivas sobre la otredad en el encuentro entre andinos y europeos". En A. Castelli, I. Cazorla, & F. Hernández (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo II (pp. 403-424). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez, J. (2011). La primera visión europea estética de los indoamericanos en la invasión de América. *Anuario Americanista Europeo*, 9, 81-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4118025>.

- Sanfuentes, O. (2009). *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Sanhueza, C. (2015). Ser "indio" en el siglo XIX: categorías fiscales y discurso social del Estado boliviano en la Provincia de Atacama (Región de Antofagasta, Chile). *Chungará*, 47 (3), 507-520. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000039>.
- Seed, P. (2001). *American Pentimento. The invention of Indians and the pursuit of riches*. University of Minnesota Press.
- Sego, E. (1998). *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*. El Colegio de San Luis.
- Semboloni, L. (2017). El "Buen Gobierno" a través de los documentos virreinales Novohispanos, siglo XVI. En A. Lira, A. Francioni, L. Semboloni & C. Ferreira (eds.), *El "buen gobierno" desde Nueva España hasta la República Mexicana* (pp. 43-66). Armando Siciliano Editore.
- Sequeiros, L. (2000). El Padre José de Acosta (1540-1600), misionero, naturalista y antropólogo en la América hispana. *Proyección: teología y mundo actual*, 196, 63-74. <https://revistas.uloyola.es/ptma/article/view/5912>.
- Sheridan, C. (2000). *Anónimos y desterrados. La contienda por el 'sitio que llaman de Quauyla'. Siglos XVI-XVIII*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- Sievernich, M., S.J. (2005). "La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso". En J. Hernández Palomo & R. Moreno Jeria (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (pp. 265-287). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Toro, A. de. (2006). Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la Conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad. *Atenea*, 493, 87-149. [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622006000100006&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622006000100006&script=sci_abstract).
- Solodkow, D. (2014). *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Iberoamericana/Ververt.
- Teglia, V. (2016). Un jardín para los indios en Bartolomé de Las Casas. *Diálogo Andino*, 49, 47-55. <https://www.scielo.cl/pdf/rda/n49/art07.pdf>.
- Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Galaxia Gutenberg.
- Vacas Mora, V. (2008). Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía. *Antípoda*, 6, 271-292. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.13>.
- Vargas del Carpio, A. M. (2020). Los indios como "personas miserables" en Bartolomé de Las Casas: la jurisdicción eclesiástica como un remedio para las Indias. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XLII, 397-425. <https://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/view/974>.

- Vargas Ugarte, R., S.J. (1949). *Historia del Perú: Virreinato (1551-1600)*. Talleres gráficos de A. Balocco y Cía.
- Vas Mingo, M. del (1985). Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias. *Quinto Centenario*, 8, 83-102. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80347>.
- Vera, J. (2024). La complejidad de los indios de Nueva España. Composición, naturaleza y racialización en la Modernidad temprana (siglos XVI-XVII). *Estudios de Historia Novohispana*, 70, 153-181. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/77780>.
- Whitehead, N. (1984). Carib cannibalism. The historical evidence. *Journal de la Société des Américanistes*, 70, 69-87. [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1984\\_num\\_70\\_1\\_2239](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1984_num_70_1_2239).
- Zavala, S. (1944). *Ensayos sobre la colonización española en América*. Emecé.
- Zavala, S. (1984 [1947]). *La filosofía política en la Conquista de América*. Fondo de Cultura Económica.

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)