

Apología americana y conciencia nacional en las Crónicas de Indias.

La estela histórica del Padre Acosta *

Fermín del Pino-Díaz

Centro de Humanidades, C.S.I.C. (Madrid)

En la invitación al coloquio de Montreal sobre “Discurso colonial” se menciona el hilo común que caracteriza al grupo Dé-Marges, y a su antecesor Marges, concernido en el “examen de las paradojas de la desmarginalización discursiva en situación de contacto intercultural”, si bien el examen del caso ordinario del indio se ha extendido ahora a otras instancias discursivas de marginalidad posteriores al contacto del s. XV. Me ha interesado sobremanera este planteamiento, que he podido captar a partir de algunas de sus publicaciones¹. Me parece legítimo considerar representativas del grupo las posiciones diversas contenidas en un reciente número monográfico de la revista canadiense del hispanismo –sin mencionar otras publicaciones que conozco del grupo–, porque ya se ve allí claramente la gama variada de ‘paradojas’ a que pueden dar lugar las diferencias culturales: no solamente entre las diversas y encontradas posiciones de los grupos estudiados –pasados y presentes– por relación a las instancias metropolitanas y globalizadoras, sino también a las instancias diferentes entre los propios investigadores, en que operan factores como su procedencia metropolitana o periférica, su disciplina de origen, sus posiciones ideológicas, etc.

Por algunos de estos factores me siento cerca de los planteamientos que he visto exponer al profesor Antonio Gómez-Moriana en un ensayo de 1999 sobre la experiencia y representación de la “subjetividad española”, del pasado y del presente. Por mi formación

* Publicado en Catherine POUPENEY HART y Albino CHACON GUTIERREZ (Coord.) *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*. Editorial Universidad Nacional. Heredia (Costa Rica), pp. 99-133.

antropológica, entiendo perfectamente también las posiciones de Millones, Beaucage y Kaliman en favor de los pequeños relatos. Ocurre, sin embargo, que mi dedicación al estudio de las Crónicas de Indias (en triple dirección: como fuente etnohistórica, como muestra del pensamiento antropológico occidental, y como modelo temprano de lectura intercultural) me hace más sensible a los análisis de Gómez-Moriana, tanto sobre las descripciones de Colón, Gómara o Cortés –mostrando sus recursos frecuentes a lo conocido del Viejo Mundo para describir lo nuevo de su descubrimiento– como también a los discursos del mundo mestizo en el inca Garcilaso y Huamán Poma –tomando los paradigmas universalizantes del Renacimiento como punto de apoyo para afirmarse y subvertirlos. Creo que algunas aseveraciones tuyas de este segundo tipo merecen retenerse ahora como base de nuestra reflexión presente:

[...] los movimientos diferenciadores [...] coinciden precisamente (como por casualidad) con la máxima globalización, tanto económica como cultural, que ha registrado la historia [...]

[...] son los ‘universales’ europeos los que ofrecen a Garcilaso, Guamán Poma y otros la base necesaria para poderse constituir en sujetos de discurso y proclamar sus diferencias [...]

[...] la historiografía colonial oficial está marcada [...] por una aspiración a la universalización de los modos occidentales de ‘representación’ [...] tanto cuando proceden a la demonización como cuando proceden a la idealización del aborígen americano. En este contexto, al apropiarse Garcilaso y Guamán Poma de Ayala la retórica del adversario, crean un espacio en que surge una voz indígena y, al mismo tiempo, un modelo de resistencia capaz de ofrecer su propia visión de la historia colonial. Esta actitud tiene antecedente en el uso especular de la retórica del discurso dominante por parte de los grupos marginados en la sociedad española del siglo XVI [...]

[...] Contrariamente a lo que ocurre en los procesos actuales de globalización, que parecen realizar la integración al precio de la destrucción de las diferencias culturales, esta globalización primera sirve como puente intercultural entre pueblos, de toda evidencia contra la voluntad y contra la conciencia misma de sus promotores. (Gómez-Moriana 1999: 411, 419, 422-3)

Lo que quiero traer a consideración es un caso posiblemente igual de interesante para este grupo de trabajo. Pertenece al contexto colonial, aunque posiblemente esté más ligado a las fuentes jesuitas (que tanta importancia tuvieron en la América del Norte, especialmente en el Canadá oriental a la hora de conformar una identidad nacional y aborígen): en el caso que proponemos no se trata de *discursos* producidos por agentes metropolitanos que marcan la homologación con el pasado propio a través de lo conocido, y que permiten por ello a los criollos y mestizos americanos usarlos para diferenciarse y subvertirlos, como planteaba Gómez-Moriana, sino que son más bien discursos occidentales que, desde su propio nacimiento, se proponen *marcar la diferencia* con el Viejo Mundo: especialmente con el pasado clásico, yunque o diana en que se baten o clavan las propias identidades del Viejo Mundo por un doble proceso de homología/diferenciación de los intelectuales europeos; doble proceso que luego suscita en los herederos criollos y mestizos (o negros) un afán de continuidad, lo que permite al mismo tiempo su propio nacimiento como nación.

Creo que a los jesuitas habrá que reconocerles un día el papel trascendental que jugaron, no ya sólo en la educación de las élites (en particular, las reformistas y criollas)², sino en el campo mucho más discutido de la constitución de las naciones modernas. No sólo en el Nuevo Mundo o Asia se han visto naciones ‘construidas’ por los hijos de San Ignacio en sus muchas universidades católicas –en Hispanoamérica, donde ya su expulsión por Carlos III levantó muchas ampollas de la élite criolla, pero también en la propia Filipinas, educando a José Rizal-, sino que incluso ya la propia Francia reconoce lo mucho que les debe en su pedagogía moderna³. Sabida es la importancia concedida por Francia a la educación cultural, como vehículo de progreso personal y de identidad nacional.

1. Idoneidad del P. Acosta para el caso. Opiniones encontradas

Como personaje representativo de la Compañía de Jesús, en lo que respecta a la construcción de una imagen del indio americano, creo que se presta muy bien la figura del P. Acosta. En particular, por su conocida historia indiana (Sevilla 1590), donde se ocupa de modo paradigmático tanto de la naturaleza americana como de los pueblos más representativos del proceso civilizatorio de América, los Mexicas al norte y los Incas al sur, además de referirse frecuentemente a los demás pueblos americanos, e incluso dedicarles capítulos enteros a las sociedades china y japonesa, recientemente conocidas por los jesuitas.

Por otro lado, la historia del P. Acosta fue realmente influyente: no se quedó inédita como muchas de las informaciones indigenistas que hoy se consideran más trascendentales (Sahagún, Tovar, Durán, Zorita, Matienzo, Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo, 2ª parte de

Cieza, *Apologética* de Las Casas, ...). Y no sólo fue publicada en castellano sino traducida repetidamente a varias lenguas europeas entre el s. XVI y el XVII (al italiano, francés, inglés, alemán, holandés y latín). De ella dijo ya Anthony Pagden: “Sin duda, fue la descripción más leída de las Indias españolas hasta la publicación en 1781 de [...] Clavigero” (1988: 261). Todavía en la actualidad es posiblemente la crónica de Indias más editada en versión moderna: aún dejando aparte los facsímiles de 1590 –en 1977, repetido en microficha de Valencia 1994, y en reproducción lujosa por la AEIC, 1998–, y las de 1792 y 1894 –que han salido en España alrededor del año 92–, se dispone en castellano de varias ediciones recientes: la conocida de O’Gorman en México (que lleva ya 4 ediciones desde 1940, más una antología en 1963 de los libros de historia moral), y dos en España: la antigua del P. Mateos que todavía circula, y la reciente en Historia 16. Quitando la más antigua del P. Mateos, prácticamente fuera de circulación, pero una de las más interesantes y al alcance de la mano en bibliotecas públicas y privadas, se dispone ahora mismo de al menos cinco versiones para el que quiera manejarla. La edición príncipe de 1590 ha tenido recientemente, además de las dos ediciones facsímiles y en microficha citadas, una edición norteamericana en microfilm (Washington, 1998), e incluso una versión de 1998 en CD-Rom, por la Fundación Tavera (Madrid), junto con otra decena de obras selectas coordinadas por el profesor Pérez de Tudela. Y lo mismo se reedita en traducciones: salió no hace mucho una traducción japonesa en los 80, otra francesa en los 90, y está a punto de salir una nueva inglesa, a cargo de Frances López-Morillas, ~~a la espera de un prólogo de W. Mignolo desde hace más de 5 años.~~

Es verdad que no se trata de una típica ‘crónica de Indias’, porque carece de las acostumbradas referencias detenidas a la conquista o la evangelización, pero resumió bien la información sobre el mundo indígena que tenían la mayor parte de las publicadas hasta el momento (Colón, Oviedo, Cortés, Gómara, Cieza, Zárate, Cabeza de Vaca, etc.), e incluso algunas de las fuentes indígenas que no se han conocido bien hasta el s. XX, y consideradas como muy trascendentales: el código Tovar para México y gran parte de los trabajos de Polo de Ondegardo para Perú. Lo verdaderamente novedoso es que se dedicara particularmente a las materias indianas, no a las europeas en Indias. En nuestros días se le ha reconocido ese mérito especial por el profesor Elliott, señalándola como la obra “que culminó principalmente el proceso de integrar el mundo americano en el contexto general del pensamiento europeo” (1972: 53). Y su discípulo A. Pagden dijo –quizá con alguna exageración– en la segunda versión de 1988 a su conocido libro, *La caída del hombre natural...* –que ya dedicaba en 1982 al P. Acosta uno de los capítulos más extensos– que “era quizá la única obra que los contemporáneos reconocieron como innovadora” (1988: 291). Con lo cual, parece que los

lectores aceptaron unánimemente la reclamación del autor, acerca de su novedad, en el prólogo a su edición príncipe sevillana de 1590:

Del Nuevo Mundo e Indias occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto [...] mas hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza [...] ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del Nuevo Orbe [...] Así que aunque el Nuevo Mundo ya no es nuevo, sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que *en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva*, por ser juntamente historia y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.

No obstante, no todos los comentaristas actuales están de acuerdo en esta valoración positiva del P. Acosta: especialmente no lo están algunos lascasistas, como el historiador y canonista español Vidal Abril (1992) –desgraciadamente desaparecido hace poco– o el teólogo de la liberación peruano Gustavo Gutiérrez (1993), recientemente ingresado en la Orden de Predicadores, en honor del P. Las Casas. Ambos, historiadores notables del pensamiento lascasiano, consideran que el P. Acosta contribuyó a la condena del lascasismo del P. Luis López –detenido por el virrey Toledo– o del dominico contestario Francisco de la Cruz, quemado en 1778 por la Inquisición como hereje y apóstata. El primero de ellos (1992: especialmente pp. 108 ss.), en un monumental alegato documental contra la Inquisición limeña con motivo del proceso contra el teólogo dominico Fr. Francisco de la Cruz (1992: especialmente pp. 108 ss.), llega a suponer malquerencia y malintención personal –si no, teologal– por alguna expresión irónica en su tratado misional de 1589 sobre las heréticas teorías (históricas y políticas) del P. De la Cruz y su desgraciada muerte. El segundo (1993) respeta en cierto modo la delicadeza moral de Acosta ante la cultura de los otros, aunque le atribuye una cierta rigidez de principios, coherente con la imperante en el Perú dominado por el virrey Toledo.

Es verdad que Acosta no suscribió los puntos de vista lascasianos, porque no acusa ni excomulga a los conquistadores como tales; pero es conocido que no estuvo de acuerdo con el virrey Toledo (con quien no colaboró amistosamente, al contrario, y contra el cual protestó al rey, por sus excesivas exacciones tributarias a los indígenas). También denunció en sus cartas y escritos (*De procuranda* y la *Historia de Indias*) las acusaciones de tiranía a los incas por la escuela del virrey Toledo, y sostuvo contra él la conveniencia de que los indios accedieran a

la Eucaristía⁴. Por algo el P. Acosta devino una autoridad respetable en sus asuntos ‘étnicos’ para personajes indios como el inca Garcilaso, Jerónimo de Oré, Huamán Poma, e incluso para criollos del XVIII como Llano Zapata –a quien le ha dedicado su atención nuestra colega venezolana Beatriz González Stephan (1992), y de quien dijo Pablo Macera que en sus opiniones indigenistas “copia en todo... del *Procuranda Indorum salute* del jesuita Acosta” (1977: 320)–.

Otras voces autorizadas historiográficamente también le han acusado de representar el ‘partido imperial’, es decir el contrario a los indios. Me refiero al profesor Jacques Lafaye que, en la edición del Códice Tovar de 1972, se permitía algunas licencias históricas, sumando a la edición efectiva de la historia acostiana una serie de hechos contrapuestos, hilados por mera contemporaneidad⁵, para terminar diciendo:

Hay motivos para pensar que José de Acosta, hombre influyente en la joven Compañía de Jesús e introducido en la familia real, fue encargado de elaborar una historia ortodoxa, del pasado idólatrico de los indios y de las circunstancias de la conquista. Tal Historia [...] debía substituir hasta la independencia política de las posesiones españolas de América (e incluso más tarde [¿?]) a las obras de religiosos franciscanos y dominicos, manifestaciones primeras de una espiritualidad criolla que llevaba en germen la emancipación espiritual y su corolario, la independencia política de la Nueva España, y aun más, de las Indias occidentales. (Lafaye 1972: 31)

Hay suficientes conjeturas en este breve párrafo como para poder cuestionar incluso su verosimilitud histórica misma. Acosta había elaborado ya su obra cuando le conoció el rey, y su influencia en la corte fue contrarrestada –y estimulada, sin querer– por la hostilidad pronto manifestada por su propio superior, el P. Acquaviva. Él hizo una historia de acuerdo a los postulados jesuitas, no a los de la corte de Madrid (aunque es obvio que evitó chocar frontalmente, interpolando frases antidemoníacas del gusto inquisitorial; pero también de Fr. Luis de León, su restituido censor oficial). No tuvo inconveniente en chocar con el P. Acquaviva, como tampoco lo tuvo en chocar con el virrey Toledo, acusando a ambos de tiranos y obteniendo a cambio la persecución dentro de la Compañía, casi hasta nuestros días: véanse, por ejemplo, los piropos a su falta de vocación misional y su gula, denunciada por su editor y cofrade F. Mateos. Ahora bien, eso de que la espiritualidad criolla estuviera con los franciscanos y no con los jesuitas se compadece mal con los hechos, aunque sólo sea porque la devoción a Guadalupe fue auspiciada por los jesuitas y perseguida por los franciscanos, el primero de todos Bernardino de Sahagún, quien la consideraba una peligrosa idolatría.

Los ataques de otro mexicanista eminente, el profesor David Brading son más directos y contundentes, pero no más justos ni acertados, según me parecen a mí. Tras una comparación desfavorable con Las Casas como indigenista y como estudioso de su religión⁶, declara con énfasis que para Acosta “por razón de la idolatría todos los indígenas que habían vivido en Perú antes de la llegada de los españoles eran hijos de Satanás, irrevocablemente sentenciados a la condenación eterna” (1991: 219). No sé si los profesores de literatura reconocerán en esta contundente frase condenatoria, como yo creo, el estilo hiperbólico del abogado de los indios. Se trataba en Acosta simplemente de sostener la posición ortodoxa, resultante del debate sostenido poco antes en el concilio de Trento, sobre si era necesaria la predicación evangélica para la salvación del género humano, o podían salvarse sin ella, con lo cual estaban necesariamente de acuerdo todos los religiosos, so pena de herejía ¿Podía en realidad –como cree D. Brading y, en general, el lascasismo– sostenerse ortodoxamente la posibilidad de salvación sin predicación evangélica por un misionero como Acosta, autor de tratados misionales aprobados por concilios, y consecuentemente seguir creyendo que no era necesario que los cristianos visitaran América para la salvación indígena –como sostenía el propio Fr. Francisco de la Cruz, hasta ser declarado hereje?

Como Vidal Abril y Gustavo Gutiérrez antes, y por esos mismos años, Brading señala como gran acusación política la incómoda ortodoxia teológica de Acosta –contra sus propios maestros de la Orden de Predicadores, los famosos Vitoria y Soto– sostenida en un capítulo específico de su *De procuranda Indorum salute*⁷. Acosta, según yo creo, no es menos ‘indigenista’ porque declare la necesidad evangélica para la salvación de los indios, sino simplemente consecuente con la teología de Trento, cuya dureza advierte con escrúpulo él mismo, a juzgar por sus propias declaraciones. Justamente, en el cap. III del libro V del tratado misional, aquel donde Acosta defiende la necesidad del mensaje evangélico para salvar a los indios, el autor demuestra paradójicamente la raíz amorosa de sus escrúpulos: “Bien a gusto haría mía la defensa que estos autores montan en pro de la salvación de los indios, sobre todo porque me proclamo especialmente adicto a la causa de los indios” (1987: 193).

Es admirable la capacidad de perplejidad que tiene un autor, cuando se sincera, al expresar sus propias dudas. Pero las buenas causas inclinan a veces a la simplificación, no a la perplejidad. Luego de dejar sentada esta actitud ‘intolerable’ de Acosta a la religión indígena, que un lector global de su historia indiana dudara en aceptar de buen grado, Brading prosigue su impugnación de los libros VI y VII de la historia indiana⁸:

El análisis del gobierno y ley de los indios está presidido por el mismo enfoque desfavorable [...todo lo cual expresa] la subordinación de los intereses religiosos y humanitarios de Acosta a la conveniencia política. (1991: 217-218)

En verdad, a Brading se le ha pegado algo del rigor de la retórica lascasiana. No hay opiniones más contrarias que las ponderaciones anteriormente citadas sobre Acosta de sus colegas de Cambridge, los profesores Elliott y Pagden. Pero para dismantelar esa supuesta *coherencia* imperial del P. Acosta, para nosotros bastarán ahora algunas declaraciones del propio autor ⁹. Al contrario que el libro V sobre la religión, lleno de cuidados y precauciones ante la censura inquisitorial, el libro VI es un análisis minucioso –y hasta entusiasta, a decir verdad– de los logros de la civilización indígena americana, tomando en su ayuda todas las noticias a su alcance, incluyendo dos capítulos enteros de la cultura china. Cuando va a tratar de las costumbres religiosas americanas, advierte al lector que no se extrañe ni indigne por “que en los griegos y romanos, que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores” (Libro V, Prólogo a los libros siguientes). Es exactamente la estrategia lascasiana en su *Apologética*, sin publicar hasta el s. XIX: de haberse publicado, puede que esta obra lascasiana hubiera sido menos libre de como ha llegado a nosotros.

Cuando comienza a hablar de las costumbres y cultura amerindia no religiosa, Acosta llama ignorantes a los que les desprecian: son los de siempre, “los que piensan que saben mucho, que son de ordinario más necios y más confiados de sí” (VI: 1). Y no les acusa a éstos sólo de ignorancia, sino de posición interesada, lo que suena totalmente a sarcasmo lascasiano: “sirviéndose de ellos poco menos que de animales [...] como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo” (id.). Contra ellos totalmente piensan los informantes que ha usado (Polo y Tovar, y otros): “Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estado y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que había tanto orden y razón entre ellos”. Y vuelve a compararlos con los clásicos europeos, pero con una lucidez histórica que asombra: “si las repúblicas de los mejicanos y de los ingas se refirieran en tiempos de romanos y griegos, fueran sus leyes y gobierno estimados” (VI: 1). Y, contra la idea de Lafaye y Brading, su método aculturador no es el de tabla rasa sino el del control indirecto y la adaptación cultural, que se trasluce en toda su obra para quien lo quiera entender. Así, cuando enumera sus intenciones científicas para escribir su historia, resultan admirables para cualquier lector de hoy:

[Además de] deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos como de gente bruta, bestial y sin entendimiento [...] el otro fin que puede conseguirse con la noticia de

las leyes y costumbres y policía de los indios es *ayudarles y regirles por ellas mismas* [...] que son como sus leyes municipales. Por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca consideración [...] Que, demás de ser agravio y sinrazón que se les hace, es en gran daño por tenernos aborrecidos [...] (VI: 1, subrayado añadido)

Yo me pregunto si estas frases del autor permiten los juicios apodícticos de Brading, escritos *qua* historiador profesional. Más bien creo que, al estilo del P. las Casas, Brading piensa honestamente estar obrando en favor de los americanos –pasados y presentes– cuando expresa sus convicciones más sinceras y con sugerente estilo, aprovechando contextos y textos formales de historia. Pero la historiografía –como cualquier otra disciplina– ha sufrido muchas revoluciones a lo largo del tiempo. Lo que para Acosta era ‘filosofía’ sincera, para Las Casas era ‘apologética’ útil, aun cuando ambos escribían libros titulados de ‘historia’, pero creo que no tengo que gastar mucha saliva al respecto del lado literario de la historiografía, ante lectores reconocidos de Hayden White.

2. Apologías americanas de Acosta

Eso no quiere decir que Acosta no tenga además un gran componente apologético en su obra histórica, que además me parece substancial como elemento de su argumento filosófico. Pero es una apología un poco más sofisticada y disimulada que Las Casas, en lo cual disiento un poco de Elliott y Pagden, que los han considerado a ambos por igual escolásticos –de la nueva escolástica de Vitoria, formada en el clasicismo de los nominalistas de la Sorbona– propensos a la comparación cultural, y casi precursores de la etnología comparativa. Es verdad que ambos, Acosta y Las Casas, consideran el medio natural y la historia dentro de un argumento de continuidad aristotélica, y que miran con sus mismos ojos teleológicos e instrumentales al pasado y al presente, a los textos y a la experiencia personal; pero en Las Casas hay más alabanzas edulcoradas (sin tiempo o marco para saber que hay diferentes sabores), más homogeneización del color americano (sin solución de continuidad, todos los climas son excelentes, como todos los físicos humanos, y todos los niveles culturales, unos por simples y otros por complejos, etc.). Le pasa a las Casas como a los abogados, o a los que usan siempre un lado de las cosas, que terminan por no ser creídos sino por los lectores previamente convencidos.

Acosta, por su lado, no ve una relación unívoca entre el medio ambiente y la sociedad humana, sino múltiple. Además, confiesa cuando no entiende algo o, por el contrario, cuando no casa con lo anterior, con las convicciones previas. Admira unas cosas y otras cosas no, a

unas más que a otras, y a cada una por una razón, lo que termina por conducirnos a su sincera opinión, a una confesión autobiográfica, lo que produce en general una seducción, de naturaleza seguramente retórica... Por otra parte, es capaz de callar algo, de dejar para luego un argumento, de ser breve. Pero tengamos cuidado, no caigamos nosotros en una apología lascasiana con Acosta, sin término ni medida. Traigamos solamente algunos ejemplos que nos aclaren de qué tipo de apología americana se trata. Espigaremos, pues, algunas citas del campo natural y del moral, por atenernos a su modelo histórico.

El Nuevo Mundo se halla habitado fundamentalmente en la zona tropical (cálida y húmeda) y ello determina muchas consecuencias, como que su vegetación es más abundante y variada:

Hay gran número de árboles que sola la naturaleza los ha producido. De éstos me doy a entender que en el nuevo orbe (que llamamos Indias) es mucho mayor la copia, así en número como diferencias, que no en el orbe antiguo [...] La razón es de ser las Indias de temple cálido y húmedo (como está mostrado en el libro segundo, contra la opinión de los antiguos) [...] de ahí proviene que las tierras de montañas [es decir, selvas] producen infinita arboleda, y las de campiña, que llaman sabana, infinita yerba. (IV, 30)

Recuerden que está hablando de la cuenca del Amazonas y de las pampas argentinas, descubiertas desde el Perú, su tierra de arraigo como visitante prolongado. No se conocen aún bien los contornos septentrionales o meridionales (la Tierra llamada de los bacalaos, y la Tierra del Fuego, con más de *terra incognita* que de otra cosa). Esta naturaleza tropical no deja en sus manos de ser variada, y eso produce para el autor efectos sobre las raíces cultivadas, más abundantes que en el Viejo Mundo:

Aunque en los frutos que se dan sobre la tierra es más copiosa y abundante la tierra de acá, por la gran diversidad de árboles frutales y de hortalizas, pero en raíces y comidas debajo de tierra pareceme que es mayor la abundancia de allá [...] Algunos de éstas se han traído a Europa [...] como también se han llevado a Indias las raíces de acá, y aún hay esta ventaja, que se dan en Indias mucho mejor las cosas de Europa que en Europa las de Indias; la causa pienso ser que allá hay más diversidad de temples que acá, y así es más fácil acomodar allá las plantas al temple que quieren. (IV, 18)

Como consecuencia de tanta variedad de temples, hay muchos productos medicinales “de que ninguna noticia tuvieron los antiguos de Europa”, y cuya eficacia como drogas “bien aplicadas y a tiempo no las tienen por de menor eficacia que las drogas que vienen de

Oriente” (IV: 29). El temple produce otra diferencia entre las Indias y Europa, que en general acepta mejor las plantas de Europa que al contrario, y ello produce una ‘disputa del Nuevo Mundo’, que se culmina con un ‘empate’ natural, inimaginable para Buffon:

Mejor han sido pagadas las Indias en lo que toca a plantas que en otras mercaderías: porque las que han venido de España son pocas y danse mal, las que han pasado de España son muchas y danse bien. No sé si digamos que lo hace la bondad de las plantas para dar la gloria a lo de acá, o si digamos que lo hace la tierra para que sea gloria de allá. (IV: 31).

La misma actitud tiene cuando compara la misma planta, a veces sólo semejante por el nombre, como ocurre con el plátano: “mas, puesto que sea diverso este plátano de aquel antiguo [citado por Plinio, naturalmente], no por eso merece menos loor sino quizá más, por las propiedades tan provechosas que tiene” (IV: 21). Como se ve, Acosta saca partido de sus conocimientos para valorar los productos nuevos, e incluso emplea sus saberes bíblicos para ello, no solamente su experiencia culinaria –que no es breve– o sus lecturas clásicas. Así, en el libro II en que define la zona tropical –o equinoccial, como dice otras veces, al modo de Humboldt– comenta la posible situación del Paraíso Terrenal, en lo que se venía insistiendo desde Colón (por razones muy diversas, desde el encantamiento ecológico del verde inextinguible del trópico para hombres mediterráneos, hasta la apología interesada y propagandista). Pero la incertidumbre o duda con que nos lo dice, lo hace más creíble:

No parece que iban muy fuera de camino los que dijeron que el paraíso terrestre estaba debajo de la equinoccial, si no les engañara su razón, que para ser aquella región muy templada, les parecía bastante el ser allí los días y noches iguales [...] Si guiaran su opinión por aquí, los que dicen que el Paraíso Terrenal está por debajo de la Equinoccial [Luis Vives], aún parece que llevaran algún camino [...] porque, si algún paraíso se puede decir en la tierra, es donde se goza un temple tan suave y apacible [...] (II: 13, 14)

En cuanto a la apología cultural de las gentes americanas –ya no de las cosas naturales– hay también cientos de pruebas donde verla, pero bastarán igualmente unas pocas, en honor de la brevedad. Hablando de la escritura, no puede menos de notar que la escritura no alfabética es más bien *pintura* que no escritura, y que expresa los conceptos con más dificultad, aunque libre de las trabas interlingüísticas. Sin embargo, encuentra modo de

ensalzar el ingenio americano en los jeroglíficos mexicanos, exhibiendo eruditamente una visión comparada de todas las ‘escrituras’ existentes, a la luz de lo cual resalta mejor la originalidad mexicana:

Bien es añadir a lo que hemos notado de escrituras de indios, que su modo no era escribir renglón seguido, sino de alto abajo o a la redonda [...] Los latinos y griegos escribieron de la parte izquierda a la derecha [...] Los hebreos, al contrario [...] Los chinos no escriben ni como los griegos ni como los hebreos, sino de alto abajo [...] Los de México, por la misma razón no escribían en renglón de un lado a otro, sino al revés de los chinos, comenzando de abajo iban subiendo [...] aunque cuando escribían en sus ruedas o signos comenzaban de en medio, donde pintaban al sol, y de allí iban subiendo por sus años hasta la vuelta de la rueda. Finalmente, todas cuatro diferencias se hallan en escrituras... que tal es la diversidad de los ingenios de los hombres. (VI: 9)

Creo que no cabe un modo de expresarse un teólogo escolástico que más se aproxime a lo que hoy valoramos como moderno y plural. Cuando habla de los modos de contabilizar y guardar los peruanos sus memorias de sucesos (con cuentas de maíz o ábacos, y con hilos o *quipus*), tras describir minuciosamente sus recuerdos personales, concluye sobre su ingenio: “en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas” (VI: 8). Cuando describe el sistema de gobierno incaico, ocupando siempre a los indios y previendo todas las opciones posibles, comenta que para ellos es lo mejor. Se admira que los redujeran a pueblos nuevos los conquistadores prehispánicos, con autoridades minuciosas y tributos discrecionales, lo que le parece modélico para los cristianos (VI: 13). Si habla de edificios, señala la ausencia de arcos y de puentes de piedra, pero luego destaca el valor de su monumentalidad y ajuste entre piedras, y el ingenio de los puentes de juncos sobre ríos profundos, que eran mejor que el de Triana sobre barcas:

El ingenio e industria de los indios halló cómo hacer puente muy firme y muy segura, siendo solo de paja, que parece fábula y es verdad [...] pues con cosa tan fácil hacen mejor y más segura puente que es la de barcos de Sevilla a Triana. (VI: 14)

Cuando se ocupa del sistema tributario incaico (que consiste en el requerimiento de trabajos, no en bienes propios o bienes de producción, como en el sistema europeo es la tierra o los ganados), que les permitía producir para ellos mismos y libraba a los enfermos, niños y viejos, exclama enfervorizado:

Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo gobierno pues, sin ser religiosos ni cristianos, los indios en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario, y sustentar tan copiosamente las cosas de su religión y las de su rey y señor. (VI: 15)

Hemos llegado con el caso incaico a la admiración utópica que los ilustrados detectaron en los jesuitas, por lo cual Raynal confesaba respetarlos al aplicar las enseñanzas incaicas con sus experimentos en Paraguay. Lo mismo admira Acosta al pueblo mexicano, y cuando se ocupa *in extenso* del código Tovar y su minuciosa historia del Valle de México (que, según Lafaye, no le interesaba) siempre lo hace comparando positivamente con el Viejo Mundo. Al modo de coronar al rey, tras el juramento, lo admira porque “tiene semejanza a la corona de la Señoría de Venecia“ (VII: 8). Si se ocupa de las tiranías de los primeros reyes (lo que Brading ve indicativo de sus prejuicios etnocéntricos) los disculpa

porque entre bárbaros fue siempre así, que cuanto ha sido el poder tanto ha sido el mandar. Y aún en nuestras historias de España, en algunos reyes antiguos, se halla el modo de reinar que estos tepanecas usaron; y aún los primeros reyes de los romanos fueron así. (VII: 11)

Los consejos y tribunales nombrados por Tlacaellel, general de Moctezuma I, tenían tanto orden “como en cualquiera república de las más floridas de Europa”(VII: 16). De este general, que no quiso ser rey sino seguir como general bajo varios monarcas, saca una lección moral de superioridad americana sobre el Viejo Mundo, empleando el término *bárbaro* con toda la ironía frente al orgullo del Viejo Mundo:

Este bárbaro en eso hizo ventaja a los muy sabios romanos y griegos; y si no, díganlo Alejandro y Julio César [...] tanta es la sed que los hombres tienen de mandar [...] Merece alabanza este hecho, y mayor su consideración de tener en más el poder mejor ayudar a la república siendo súbdito que siendo supremo señor, pues en efecto es ello así [...] como en una comedia [...] así en buena filosofía deben los hombres mirar más al bien común y aplicarse al oficio y estado que entienden mejor. (VII: 17)

No es extraño –como apuntaba Pagden– que Acosta fuese seguido y leído multitudinariamente, tanto por misioneros como por naturalistas, y tanto por filósofos y

políticos ilustrados de Europa como por los criollos. Él señala a unos pocos –en el capítulo añadido en la segunda edición, sobre el P. Lafitau–, y la lista probablemente se ampliará a medida que las investigaciones avancen en este sentido. Yo he podido constatar una larga lista de historiadores –eclesiásticos o no– que siguieron su estela histórico-naturalista hasta el punto de poderse decir que con el P. Acosta se inicia una escuela, un canon: describir cada país de acuerdo a un patrón uniforme que obliga a repasar los fenómenos del mundo natural (clima y corografía –o descripción puntual de la tierra–, minerales, plantas, animales) y el mundo moral (hombres naturales y hombres civilizados, hasta la llegada de la acción cristiana y occidental) como si se tratara de una cadena. La “cadena del ser” la ha llamado Arthur Lovejoy, intentando seguir la pista a un grupo de pensadores que se inicia con Aristóteles, pero que se constituye como tal con la escolástica nueva (iniciada con Santo Tomás, pero renovada con el impulso del P. Vitoria y los jesuitas renacentistas), y llega hasta el propio Humboldt, a mediados del s. XIX. En el *Cosmos*, que culmina con su muerte en 1859, reconoce al P. Acosta como su precursor, por haber propuesto explicar todos los fenómenos de acuerdo con una jerarquía de causas naturales, necesitadas de comprobación universal¹⁰.

Pero mucho más interesante que su influencia en la imparable narrativa histórico-científica de Occidente sobre los nuevos mundos¹¹ es preguntarse sobre la influencia que ha tenido este modelo en los propios criollos de estos diversos nuevos mundos, a los cuales ha permitido constituir una imagen natural y moral; nueva, pero al mismo tiempo apropiada a las expectativas suscitadas. ¿Cómo ha podido ocurrir que un discurso *globalizador*, de naturaleza originariamente imperial, haya podido desencadenar otro igualmente *homologador*, que yo creo no es subversivo sino *integrador*, al mismo tiempo que autoafirmativo? Esto ocurre en territorios marginales, quizá, pero que no se reconocen como tales sino que aspiran a obtener de la metrópoli mundial el rango de igualdad, natural y moral.

3. Historias naturales y conciencias nacionales

Como hemos visto, la historia indiana del P. Acosta se refiere tanto al mundo natural como al humano, y tiene en cuenta el modelo de los textos clásicos en ambos terrenos (particularmente de Plinio y Aristóteles), a los cuales se acude permanentemente para organizar la información sobre el nuevo territorio, en busca de modelo explicativo o normativo y de término de comparación y emulación. Y no sólo describiendo, o ensalzando, sino tratando de hallar explicaciones de validez general con razonamientos más o menos experimentales y filosóficos (de ambos tipos, no de uno u otro).

Lo importante de este modelo descriptivo es que tendrá un éxito imparable casi hasta nuestros días. Hoy usamos los antropólogos el mismo esquema empleado en los viejos cuestionarios de las Relaciones Geográficas de 1550-70 en Madrid, trasladados dos siglos después por asociaciones sucesivas para uso de los viajeros por los orbes nuevos: así, por ejemplo, se repite reiteradamente este orden descriptivo en las instrucciones por el Secretario de Indias y el de Marina dadas al viajero Malaspina, y luego al viaje de Nicholas Baudin en 1800 por la *Société des Observateurs de l'Homme* de París, o en las requeridas por la *British Association for the Advancement of Science* (BAAS) de Londres, que derivará en manos de Tylor en el famoso “Notes and Queries” (1874), y en Estados Unidos en la famosa guía de Murdock, de mediados del presente siglo. Fue la BAAS la que contrataría en 1888 al famoso antropólogo Franz Boas –organizador de la antropología norteamericana contemporánea– para estudiar territorios canadienses, todavía bajo el control británico.¹²

Fue en estos cuestionarios del s. XVI en donde se planteó por primera vez el modelo de “historia natural y moral”, y de hecho estoy convencido que Acosta tuvo que ver con ellos: con los del Consejo de Indias, que imprimió un amplio cuestionario de 50 preguntas amplísimas –sobre lo divino y lo humano– en 1577, y se le recordó a todos los clérigos, a través de los obispos en 1582. Es a este cuestionario civil-eclesiástico al que seguramente responde su tratado *De natura Novi Orbis*, en dos libros, prólogo añadido en 1582 al tratado misional de 1576, y que constituyen luego los dos primeros libros de su ‘Historia natural de las Indias’. Pero también tuvo que ver la labor de Acosta –y de otros religiosos jesuitas del orbe indiano (que incluía ya las Indias orientales, antes que las occidentales) – con los cuestionarios promovidos por Ignacio de Loyola entre sus correligionarios obedientes, que informaban puntualmente de las noticias captadas en los territorios más alejados del Mediterráneo, para satisfacer la curiosidad de la Roma papal donde residía San Ignacio. Seguramente por ello, el texto de Acosta incluye noticias de gran parte del Nuevo Mundo (Brasil, Perú, México) y de las Indias orientales (China, India y Japón): es decir, de los principales enclaves jesuitas, unidos informativamente a través de las cartas –cuatrimestrales y luego anuales– que enviaban puntualmente todos los superiores de los centros misionales jesuitas.

Se han ocupado muchos analistas de consideración, algunos ya citados, de valorar la cosecha informativa reunida por Acosta y nos han sugerido algunos de ellos que, más que tal cosecha etnográfica en sí, lo que valía era esa especie de posibilidad orgánica de crear una *imagen* nueva de las cosas –aunque se derivaba quizá de tal cosecha, masiva y procedente de

enclaves diversos—. Una imagen que valiese no solamente para los sitios estudiados sino para el conjunto de sociedades, incluida la nuestra, como se ha dicho ya autorizadamente:

Pero fue precisamente esta cuestión de la humanidad, o del grado de humanidad, de los pueblos de América, lo que había sido causa de tan agitado debate durante el siglo XVI, puesto que el hombre americano, más aún que la entidad geográfica de América, *había obligado a los europeos a una fundamental reconsideración de las ideas y actitudes tradicionales*.[...] El descubrimiento de América [...] fue importante no tanto a causa de dar origen a ideas totalmente nuevas como por obligar a los europeos a enfrentarse cara a cara con ideas y problemas que debían ser resueltos con sus propias tradiciones culturales [clasicismo y cristianismo estoico] (Elliott 1972: 56 y 62. Cursivas añadidas)

No creo que se puedan considerar “ideas tradicionales” –o ‘propia tradición cultural’– el clasicismo o el cristianismo del Renacimiento, porque ambos casos se habían producido como consecuencia de presiones exteriores y de revoluciones intelectuales. Desde luego, el clasicismo no es producto de actitudes populares, recibidas por vía paterna, sino de una conciencia novedosa recibida a través de lecturas o maestros reformadores y rigurosos, que nos autorizan a mirar hacia otros lados no acostumbrados: a embarcarnos en nuevos viajes, a cuestionar las normas y los límites establecidos, etc. No creo que los reformadores religiosos como Cisneros ni los marineros como Colón, o los filósofos y teólogos escolásticos como Vitoria o Acosta, continuaran viejas tradiciones. Es precisamente la capacidad de percibir la novedad por parte de éstos lo que permitía incorporar mundos nuevos, y suscitar debates inesperados al respecto. Pero al mismo tiempo, es verdad que la visión heredada de los clásicos y los padres de la Iglesia lograban –cuando se imponían en una persona– una gran seguridad para lanzarse a otras metas. En este sentido, no debe extrañar que hayan sido paradójicamente los humanistas más imbuídos de letras clásicas en España (como Nebrija, Alonso de Santa Cruz, Hernando Colón, Hurtado de Mendoza, López de Gómara, Páez de Castro, López Medel, o José de Acosta), o en Italia (Piccolomini, Bembo, Pedro Mártir, los Medicis de Florencia o de Roma, Pomponazzi, Da Vinci, etc.) los partidarios de caminos nuevos, de experimentos, etc. En parte por la seguridad que dan los conocimientos de la antigüedad, en parte por la emulación producida por los planteamientos renovadores –pero prestigiosos, por su autoridad– de los sabios más famosos de la Antigüedad, y en parte también porque sólo se pueden animar a traspasar fronteras los que tienen caminos previamente ensayados por los antecesores.

Es verdad que a veces se exagera este componente novedoso del período moderno. A Acosta se le ha alabado por su independencia de las tradiciones anteriores, tanto respecto de la patrística como de las crónicas españolas anteriores, e incluso por su exhibida independencia de Aristóteles, sobre cuyas predicciones climáticas o zoológicas se permitía haber bromas. Pero tales bromas significaban de entrada una gran familiaridad con los postulados en crítica; y en segundo lugar, no es cierto que Acosta se atreviese a separarse del modelo que se había propuesto seguir (sólo a veces, objeto de su crítica). Tampoco es Acosta un personaje que hubiese experimentado todo por sí mismo; antes al contrario, reconoce a cada paso sus informantes y autoridades, tanto en el campo natural como el lingüístico y el religioso: la crítica de los mismos, o su libertad de juicio, significa más bien un largo entrenamiento en las técnicas de debate escolástico. Lo característico de los humanistas, y de los nuevos escolásticos del s. XVI, es su continuo recurso a los textos consagrados para ofrecer nuevas soluciones, para poner a prueba las antiguas. En este sentido, tiene interés recoger la opinión de Pagden sobre la aplicabilidad universal de sus propuestas –como la consecuencia más relevante de su método comparado de estudio– y de sus lecturas aleccionadoras del pasado:

[...] escribió la *Historia* para demostrar que la historia del mundo indio “real”, pero remoto, podía iluminar el proceso histórico mismo, y que estudiando una sociedad tan distinta aparentemente, sus lectores europeos podían llegar a comprender algunos aspectos del comportamiento natural de todas las sociedades humanas, incluyendo la suya [...] Acosta creía, y muchos de los que leían sus libros pensaban lo mismo, que América era un laboratorio para estudiar al hombre cristiano, y que las lecciones aprendidas allí podrían aplicarse en otros lugares, en India, China, “Etiopía”, incluso en las montañas de Calabria y Granada [...] Pues la *Historia*, además de ser descriptiva, era analítica; y como en las obras de los filósofos clásicos, aunque en menor escala, presentaba una exposición universal de su tema. (1988: 206-207)

Como dije antes, fue importante la sistemática metodología derivada de estos cuestionarios, contestados fielmente por clérigos, por funcionarios, o finalmente por viajeros ilustres (como luego Adolph Bastian, o el mismo Boas). Pero, como se ha dicho de Acosta, la cosecha informativa obtenida por ellos no fue tan importante como el esquema orgánico que hace surgir sobre la naturaleza y los habitantes de cada territorio en la mente de quien los lee. Al proponerse una descripción sistemática y homogénea sobre cada ejemplar natural o humano –sobre cada microcosmos– la impresión de homogeneidad y conexión entre todos los

territorios deviene casi una evidencia. De hecho, se trata solamente de una impresión nueva, no de una realidad previa.

Pero esa realidad novedosa –que primero no es más que una imagen previa en los autores de cuestionarios, y luego en los recopiladores de las respuestas a los mismos– termina por contagiar a casi todos los demás, sobre todo a los que responden los cuestionarios, que a veces envían respuestas enciclopédicas y orgánicamente trabadas, de las cuales decimos hoy que son una monografía. Por ejemplo, la respuesta de Polo de Ondegardo y la cuasi contemporánea de Hernández de Santillán a la encuesta real de 1553 sobre las formas de tributar las sociedades indígenas son una de las bases de la Ethnohistoria andina actual. A ese mismo cuestionario se ajustaba el texto de Alonso de Zorita sobre los señores prehispánicos de la Nueva España, que funda también la etnografía antigua del área maya y mexicana. Y la propia investigación de Sahagún se inicia con un cuestionario, una minuta que ha sido reconstruida por Alfredo López Austin, simplemente por el orden de sus respuestas, pero que fue sugerida en sus informaciones por el propio Sahagún.

La imaginación de los ‘cuestionadores’ y responsables de las monografías –porque ‘responden’ a un modelo vigente, y ‘avalan’ informes y versiones de los hechos– termina por contaminar a los propios habitantes, que han respondido con sus informes propios –con un orden previo, no el sistemático propuesto en el cuestionario–, y que luego terminan ellos o sus hijos leyendo. Como ese informe es ordenado y tiene un principio de sucesión jerárquica, de menos a más (de lo natural y simple a lo complejo, de los animales a los hombres, de los primitivos a los sucesores...), el conjunto resultante adquiere personalidad y *ratio* interna. Esa versión ordenada de la realidad termina por convencer a los habitantes de su propia lógica, una lógica equiparable a la de otros sitios, con los cuales han entrado recientemente en contacto. Si esa lógica vale para nosotros y para los demás, es una lógica que no sólo es ‘real’ y obedece supuestamente a los hechos, sino que es preferible a otras previas. Esas lógicas naturales y culturales nuevas acerca de nosotros mismos tienen el mérito añadido de hacernos *acceptables* al resto del mundo, de donde hemos empezado a depender cada vez más. No sólo por las leyes inevitables del mercado, sino por razones más culturales: las publicaciones, los medios de transporte, la búsqueda de nuevas técnicas y puestos de trabajo, la recepción de enseñanzas y de modelos de comportamiento, etc.

Nunca antes habíamos conocido tan bien nuestro propio territorio, ni siquiera nos habían señalado tantos hechos de nuestro territorio o comportamiento que nos diferencian de los demás, hasta el punto que ahora consideramos súbitamente que quizá no nos conocíamos bien a nosotros mismos. Esto es lo que nos enseñaron los viajeros románticos a los españoles a

fin del siglo XVIII: cuando recién estábamos logrando incorporarnos en el movimiento ilustrado y adaptándonos a las nuevas corrientes importadas –en nuestros funcionarios, teatros, bares, modistos, barberos, etc.– los viajeros europeos pre-románticos descubrieron que teníamos rasgos originales que no habíamos advertido, y que nos diferenciaban de los demás. Hasta tal punto nos convencieron, que esos rasgos tradicionales nuevamente descubiertos terminaron por constituir nuestros ‘signos’ de identidad (el toreo, el flamenco, nuestras otras canciones y danzas, nuestras fiestas típicas y dulces, nuestras castizas recetas culinarias, etc.).

Los viajeros románticos primero, y los antropólogos después, han terminado por informarnos ‘autorizadamente’ a los españoles de lo que constituye nuestra cultura, en particular la *cultura popular*, que se dice ahora (siguiendo al Renacimiento, a los primeros recolectores de refranes) es la base de la cultura nacional. Opino que en otras partes ha ocurrido este mismo proceso, de acuerdo con los trabajos de Benedict Anderson y Friedrich Barth sobre el poder de la novela y la prensa para constituir la manera de imaginarse y ‘afirmarse’ a sí misma una comunidad (recuérdese el valor atribuido a las novelas de José Rizal en la historia nacional filipina, o a la ‘novela’ –apud Menéndez Pelayo– del inca Garcilaso en la historia andina), y sobre el ‘teatro’ o *locus* fronterizo y externo en que ocurren estos fenómenos de la conciencia colectiva.

La razón por la cual este *modelo* explicativo histórico-natural resulta tan convincente es quizá porque en su difusión, del mismo modo que en su constitución, procede *orgánicamente*: el esquema original repite su acción ‘seductora’ cada vez que alguien se acerca al mismo, permitiendo su reproducción imparable. Los humanistas –como luego los ilustrados– elaboraron con la ayuda de sus lecturas un modelo del macrocosmos que permite observar su funcionalidad interna, su adecuación entre las partes, la trabazón entre las partes natural y moral, entre el Viejo y el Nuevo Mundo... El ligero desequilibrio del modelo que resulta de su jerarquización constitutiva (lo moral sobre lo natural, lo civilizado sobre lo primitivo, lo divino sobre lo humano, etc.), que podía considerarse como disfuncional a su reconocimiento generalizado, funciona luego bien como elemento motor de emulación, queriendo los nuevos estamentos culturales a los que se aplica ser reconocidos como parte igualmente digna del sistema, y con la misma vocación evolutiva que todo el esquema vital previo, al que se agrega el nuevo ente nacional, tanto natural como socialmente.

Como ya dijo la Dra. Rivera de Tuesta, una de las primeras obras en que se empleó el modelo de la historia de Acosta fue la de fray Hierónimo de Oré (*Symbolo Catholico Indiano*, Lima, 1598), que trataba de poner al alcance de los indios una doctrina católica, comenzando

para ello –como el modelo– por una “descripción del sitio, tierra y poblaciones del Perú” (cap. VIII). Hasta tal punto está prendado el autor del modelo que le ofrece el P. Acosta que así lo reconoce, explícitamente, en el capítulo “Del origen y condiciones particulares de los indios del Perú”:

Quisiera oyr y seguir el parecer de hombres doctos a quien les constare desta comparacion –como a mi, que la he hecho muchas veces– más que seguir el propio, y dar sentencia tan nueva como pareciere a los no versados de históricos, lo que escribo aora en favor delos indios, y es (salvo mejor juycio), que despues de las naciones de Europa [...] y otras que con el baptismo recibieron orden politico de vivir, después de los griegos y algunas naciones africanas, puedo decir que la nación de los indios Peruanos, y los de Chile, Tucumán, Paraguay, y la del Nuevo Reyno de Granada, y los de Mexico, es una de las más nobles y honradas y limpias que hay en todo el mundo universo (p. 37, revés; tomado de Rivera de Tuesta, 131-32)

Asombra la convicción con que reprime el propio juicio y asume el del P. Acosta y de los “hombres doctos”, para mejor alabarse y ubicarse dentro de las comunidades históricas incorporadas al curso histórico de la civilización y salvación cristiana. El caso del inca Garcilaso, parapetándose en la posición de ‘glosador’ de crónicas, y siguiendo de modo muy fiel la argumentación y criterios históricos del P. Acosta¹³, es también un buen ejemplo de la eficacia auto-modeladora sobre el mundo criollo de su obra indiana. La obra del jesuita anónimo¹⁴ es otro ejemplo de la eficacia modeladora de Acosta: oponiéndose sistemáticamente a los ejemplos en que Acosta y Polo comparan el ritual incaico con el islámico, termina proponiendo permanentemente un paralelo alternativo latino, mucho más allá de las sugerencias iniciales de Acosta (referente a los nombres de astros, a los sacrificios de aves y reses, al uso del vuelo de las aves como agujeros, a la descripción de *acllas* como ‘vestales’, custodiadas por ‘lictos’ en las ceremonias mortuorias, etc.). El P. Valera es reconocido por haber escrito una historia incaica, precisamente en latín, de que se benefició mucho el inca Garcilaso.

Antonello Gerbi ya observó en 1969 los muchos parecidos del P. Clavijero con Acosta, en sus comparaciones sistemáticas con griegos y romanos, especialmente en el terreno religioso. Puede servir de explicación al paralelismo entre ambos classicistas, el mejicano y el español, lo que dijera A. Pagden más recientemente ante el uso de la imaginación política dentro del imperialismo hispano:

Lo que Clavigero se había propuesto hacer con *su Storia antica del Messico* era devolver a la minoría criolla lo que él llamaba “los restos de las antigüedades de nuestra patria” y crear con ellos una antigüedad clásica que sirviera a los “mexicanos”, a los criollos o compatriotas, *como les había servido a los europeos* el pasado de Grecia y Roma, como una cultura que podían compartir con los antiguos mexicanos, con los que estaban relacionados no por la raza, sino por la tierra [...], que pudiera garantizarles [...] una cierta independencia de la historia secular del Viejo Mundo. (Pagden 1991: 157. Cursivas añadidas)

En definitiva, sólo en la medida que podamos reproducir los presentes un modelo clásico *propio* que oponer a los demás, seremos libres de la imitación ajena. Pero esta misma pretensión de autonomía constituye, nuevamente, un modo de imitar tendencias de afirmación regional suscitadas desde fuera. Pienso de otra manera que la profesora Beatriz González (1992), al constatar que la búsqueda de una historia literaria peruana por parte de Llano Zapata es ambigua y contradictoria, según ella porque se hace con ayuda de literatos españoles, y siguiendo su modelo de patriotismo hispano ante Europa. Porque los flancos ‘españolizantes’ del nacionalismo ilustrado peruano se corresponden justamente con el afrancesamiento notable de los primeros ilustrados nacionalistas españoles (como Mutis, Cadalso, Forner, o el propio Cavanilles), o con cualquier otro tipo de cosmopolitismo vigente en el pasado (italiano, inglés o alemán) .

Por otro lado, ya demostró Luis Monguió que los primeros usos del término “patria” en el ámbito peruano se referían a un contenido ‘americano’ continental, no regional ‘peruano’, antes de dar paso a una versión nacional: algo parecido le ocurrió al abate Viscardo en su propuesta a los “españoles americanos”, para que se liberasen violentamente del yugo colonial hispano. Todos debemos nuestra identidad al contexto socio-político de referencia, y nadie nos presta más ayuda a nuestra propia construcción política que quien se opone a ello o, también posiblemente, quien nos exhibe su propio deseo seductor de autonomía cerca de nuestra presencia.

4. A modo de conclusión

Es curioso que, para obtener la independencia cultural de Europa, se requiera ‘remedar’ su recurso a los clásicos o a los vecinos exitosos. La existencia autónoma de un pasado, propio y digno –y tal dignidad se medirá justamente por el parecido con los patrones culturales

disputados, los de Europa–, garantiza la autonomía de un pueblo americano presente, que también disputa su legitimidad para poderse adscribir cualidades culturales y políticas, reclamadas por los ‘filósofos’ europeos como peculiares a la civilización europea. En eso consistió la famosa ‘disputa del Nuevo Mundo’ entre filósofos europeos y criollos americanos, en aceptar o no la radical semejanza de ambos mundos, naturales y morales, aunque lo que se perseguiese fuese aparentemente algo distinto. Se repetía otra vez quizá la *conquista* europea del Nuevo Mundo, del período post-colombino, cuando se lograron ganar no solamente los cuerpos y las riquezas naturales sino las almas e imaginarios (Ricard, Gruzinski). Los indianos ilustrados no solamente concedieron a los visitantes europeos sus beneficios coloniales, sino que aceptaron de buen grado su orgullosa ilusión civilizatoria, pretendiendo construir naciones semejantes, regidas por las mismas ‘luces’. Lo paradójico volvía a cumplirse, algo que conocen tan bien los historiadores y antropólogos: el descubrimiento de sí sucedía irremediabilmente a la pérdida del aislamiento originario.

Creo que el ejemplo del P. Acosta, proponiendo desde su propia instancia personal y de grupo cultural –el jesuita– una actitud crítica ante nuestros clásicos y ante representantes típicos de nuestra propia sociedad –prefiriendo una correlación interétnica inclusiva y plural– tiene una capacidad mayor de ofrecerse como modelo que otras, ante las cuales se requiera el recurso de inversión ritual del discurso identitario. Propongo que avancemos en esta vía de la relación *metafórica* entre metrópolis y periferias, o entre globalidad y localidad, intentando rescatar todos los matices y modelos diversos del mismo proceso de marginalización/imitación que nos ofrece el *universo* hispano-americano. Creo yo que el grupo jesuita, salvando las variaciones espacio-temporales, tiene visos de pertenecer a un tipo uniforme, de pluralidad *inclusiva*, desde su nacimiento.

Notas

¹ En particular el número monográfico de la *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, del 99, dedicado a "Pequeños relatos y globalización", donde han participado críticos literarios y antropólogos; y también algunas publicaciones anteriores de Gómez-Moriana salidas en la misma revista, de que disponíamos previamente en la biblioteca del CSIC, en España.

² Las viejas élites católicas (españolas o no) siempre se sintieron incómodas con los jesuitas, ~~hasta el punto de repelerlos o expulsarlos repetidamente a partir de 1767~~. La élite española no participó en 1625 en la creación jesuita del *Colegio Imperial* de Madrid, propuesta por el Conde Duque, aunque muy pronto se le entregaron algunos miembros prominentes de la nobleza como el marqués de Priego en Montilla (Córdoba), o el Duque de Gandía, sedes ambas de los primeros colegios jesuitas de España. Posiblemente, sea un caso diferente en otros países católicos o protestantes, tema que merecería un estudio comparado. Su contribución a los estudios clásicos también fue evidente, pero éste es un papel que parece se les reconoce de buen grado: fuera de algunos puristas como Luis Gil (1979 como artículo, y como libro 1981, reedit. en 1997) en su conocida *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*: mejor hubiera titulado, del no humanismo hispano. Véase, en contra, el clásico texto de Richard Kagan sobre la universidad española del siglo de oro, y el número 1 del año 95 del *Bulletin Hispanique*, dedicado a la educación de las élites en el mundo hispánico.

³ Véanse los trabajos al respecto del jesuita francés François Dainville (1940, a y b). Hoy día existe un grupo de trabajo en el

Instituto de Historia de las Ciencias de Paris (A. Koyré), coordinado por la profesora A. Romano, y otro coordinado por L. Guiard, que se dedican al estudio de las contribuciones científicas jesuitas. La obra del P. Dainville es recordada con respeto, entre ellos.

- ⁴ Sobre el anti-toledismo de Acosta se manifestó antiguamente el P. Lopetegui, y después M^a Luisa Rivara de Tuesta, en pp. 55-58 de su *José de Acosta, un humanista reformista*, 1970. Sobre el partido contrapuesto de Acosta y Toledo se puede aprender mucho también en los alegatos apasionados de un clérigo contemporáneo, afecto al virrey Toledo y enemigo de los jesuitas, como el P. Alvarez (1998).
- ⁵ Diferencia entre Durán y Tovar sobre el papel providencial de Cortés, prohibición de ediciones de Gómara y Zárate –simultáneas de las prohibiciones erasmistas y de libros judaicos–, recogida de manuscritos a Tovar y Sahagún, muerte de Fr. Francisco de la Cruz, anotaciones de Acosta al margen de los libros idolátricos de Tovar –que sirven para tomar citas parciales en su Historia, pero que no expresan menosprecio alguno por la parte histórica, que recoge igualmente–, menciones satánicas del P. Acosta –que no percibe como claramente interpoladas a última hora, y contradictorias– y, por último, supuesta adscripción de Acosta al método misional de la tabla rasa –basándose en Ricard y Duviols, que establecen justamente lo contrario, su semejanza con el P. Ricci en China, y su teoría de los ritos chinos–, etc.
- ⁶ Por mencionar reiteradamente a Satanás en el libro religioso –el V de la obra– para tranquilidad inquisitorial, que seguramente no le hubiesedejado pasar un tratado idolátrico en tiempo que se perseguían moriscos y protestantes, y Europa se desangraba en guerras de religión.
- ⁷ Libro V, cap. III, “Refutación de los que pretenden que sin conocimiento de Cristo se puede salvar alguien”. Edición de 1987, tomo II, 186-211.
- ⁸ Es decir, también del códice Tovar transcrito casi literalmente por Acosta en el libro VII, hasta el punto de merecer por ello el título de ‘plagiario’ de códices indígenas entre nacionalistas mexicanos de finales del XIX. El libro VII, como se sabe, es simplemente una copia literal –aunque abreviada y reordenada– de un códice indígena copiado por el P. Tovar de los propios indígenas, con ayuda del P. Durán. ¿Cómo se puede decir, *tout court*, que el códice Tovar, incluyendo mitos y calendarios indígenas con cuidadosos dibujos, tiene un enfoque desfavorable a los indios?
- ⁹ Posteriormente, ya sin relación con el P. Acosta, habría que ver si ese esquema general del autor para todos los autores del ‘orbe indiano’ (dividido entre imperiales y criollos) se ajusta a los hechos, o participa a su vez del propio esquema maniqueo de los dos bandos encontrados, sin poderse mantener fuera del estereotipo criollo mexicano. Sus opiniones sobre el inca Garcilaso sufren también del punto de vista mexicano, y muchos peruanistas se han quejado de ese estereotipo ‘norteño’ a lo largo del libro (por ejemplo, a propósito de la devoción criolla a Santa Rosa, relegada al caso mexicano, siendo anterior). Es sorprendente, como denunciara T. Hampe en una temprana reseña (1992), que en todo el libro sobre el movimiento criollo americano no se mencionase la obra de Bernard Lavallé, el gran experto en el movimiento criollo peruano. Más que un panorama histórico del ‘orbe indiano’ –como a veces se presenta– parece una construcción interpretativa propia, es decir un libro de tesis, no de síntesis.
- ¹⁰ Es bien conocida la obra de Lovejoy, traducida hace tiempo al castellano y constituida en base de la historia de las ideas en América del Norte. Pero la averiguación de este escuela canónica ligada a la Nueva Escolástica apenas se ha entrevistado por algunos tratadistas españoles estudiosos de la gran empresa de las Relaciones Geográficas (Viñas Mey, Carmen González, Esteve Barba, José A. Maravall...). Por mi parte, dirigí a mediados de los 90 un Seminario sobre el tema en el C.S.I.C., y acabo de dirigir la edición de una crónica jesuita sobre los Visayas filipinos, a cargo del P. Alzina (seguidor implícito del P. Acosta), publicada en 3 tomos en la Biblioteca de Historia de América del C.S.I.C., por Victoria Yepes (1996-98). De otro colaborador mío como Héctor Sáinz se espera sacar al fin la obra completa de Sánchez Labrador, verdadero paradigma de este grupo jesuita. También he presentado un ensayo en la reciente reunión peruanista de Harvard, organizada por Mazzotti en mayo del 98, sobre esta faceta de la obra de Acosta, y su génesis literaria, que saldrá este año en la revista *Histórica*, de Lima. En julio del 2001 se celebró en México el XXI congreso internacional de Historia de la ciencia, donde se incluyó un simposio sobre este grupo de científicos que se asocian al género de las ‘historias naturales y morales’, a propuesta mía y de mis colegas Rafael Chabrán y Leoncio López-Ocón.
- ¹¹ Que se sucedieron desde las Antillas a la conquista del norte y sur de América, de la *terra australis* u Oceanía al centro de África y los polos ártico y antártico, para seguir todavía hoy con las películas de escenarios intergalácticos.
- ¹² Ambas obras (de Tylor y de Murdock) han sido traducidas por el antropólogo Angel Palerm, español exilado en México y dinamizador durante el gobierno de Kennedy de la Oficina de Asuntos Sociales de la Unión Panamericana. Ambas se usan en la práctica antropológica oficial.
- ¹³ Que declaraba en su capítulo final (1590, VII: 31) que Dios había ‘preparado evangélicamente’ el desarrollo cultural de incas y mexicanos para difundir en el Nuevo Mundo el cristianismo, como se había hecho en el Viejo con Roma, que gracias al latín y al imperio logrado sobre sus vecinos facilitó la cristianización europea
- ¹⁴ Que algunas voces (Sergio Barraza, en homenaje a F. Pease, dic. 1999) empiezan otra vez a atribuirlo al P. Blas Valera, aunque parcialmente.

Bibliografía

Ediciones accesibles en castellano del P. Acosta

Acosta, José (1590) *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno, y guerras de los Indios*. Compuesta por el Padre Ioseph de Acosta, religioso de la Compañía de Iesus. Impresso en Seuilla: en casa de Iuan de Leon.

- Ediciones facsimilares* de 1977 (Valencia: Gráficas Soler) y 1998 (Madrid. AECD).
Edic. facs. en microficha de 1992 (N. York: Readex) y 1994 (Valencia: Universidad).
Edic. en microfilm (Washington) y en CD-Rom de 1998 (Madrid: Fundación Tavera, junto con 11 obras más, como parte primera de *Obras clásicas para la Historia de Iberoamérica*, J. Pérez de Tudela, comp.).
- . *Idem...* dala a la luz en esta sexta edicion D.A.V.C. en Madrid por Pantaleón Aznar, 1792 (facsim. de Sevilla, 1986/7, 2 vols.).
- . *Idem, reimpresión de la primera edición publicada en Sevilla en 1590*, Madrid, Ramón Anglés 2 vols., 1894 (facsim. de 1989).
- . *Idem*, Edición de Edmundo O’Gorman, en México: FCE, 1940 (reimpresiones de 1962, 1979 y 1985).
- . En *Obras del P. Acosta*, por el P. Mateos, S.J. (Madrid: BAE, Atlas, 1954)
- . *Vida religiosa y civil de los indios...* Edición abreviada de E. O’Gorman en México: UNAM, 1963 (Reedic. de 1995).
- . *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de J. Alcina. Madrid: Historia 16, 1987.

Obras citadas

- Abril Castello, Vidal. *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas I. Anatomía y biopsia del Dios y del derecho judío-cristiano.musulman de la conquista de América*. Madrid: Corpus Hispanorum de Pace, vols. XXIX-XXI, 1992.
- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Edición dirigida por L. Pereña. Madrid: C.S.I.C., Corpus Hispanorum de Pace, 1884-87).

- Alvarez, Bartolome. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Edición de M. C. Martín-Rubio, J. J. Villarías y F. del Pino. Madrid: Edit. Polifemo, 1998.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: F.C.E., 1993
- Barth, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Brading, David. *Orbe indiano*. México: F.C.E, 1991.
- Dainville, François. *La Géographie des humanistes. Les jésuites et l'éducation de la société française*. Paris: Beauchesne et fils, 1940a.
- . *Naissance de l'humanisme moderne. Les jésuites et l'éducation de la société française*. Paris: 1940b (reedition en Genève, 1969).
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Paris-Lima: Institut Français d'Etudes andines, 1971.
- Elliot, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. México: F.C.E., 1960, 1982.
- Gil Fernández, Luis. El humanismo español del siglo XVI. *Estudios Clásicos*, 11: 209-297. Madrid: 1978.
- . *Panorama social del humanismo español. 1500-1800*. Madrid: Alhambra, 1981 (Reed. 1997 en Ed. Tecnos).
- Gómez-Moriana, Antonio "Del pequeños relato al gran relato: relatos y experiencias de la subjetividad en la España moderna y en el mundo contemporáneo", Monográfico *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XXIII, nº 3., Primavera, pp. 407-426, 1999.
- González Stephan, Beatriz. "Conciencia criolla y discurso histórico; José Eusebio de Llano Zapata y la historiografía literaria en la colonia", *Revista de Estudios Hispánicos* (P. Rico), 1992, pp. 127-146.
- Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

- Kagan, Richard. *Universidad y sociedad en la España moderna*. Madrid: Tecnos, 1981.
- Lafaye, Jacques. *Le Manuscrit Tovar: origines et croyances des Indiens du Mexique*. Graz: Akademische u. Verlag Sanstalt, 1972.
- Lopetegui, León. *El padre José de Acosta, S.J., y las misiones*. Madrid: C.S.I.C., 1942.
- Lovejoy, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.
- Macera, Pablo. "El indio visto por los criollos y españoles", en *Trabajos de historia de Pablo Macera*, tomo 2. Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977. Artículo original de 1965, en *Historia y Cultura*, tomo 5.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (Traducida de la 2ª edic. de la Cambridge U.P., de 1986)
- . *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona: Planeta, 1991.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México...* México: Ed. Jus, 1946. (1986, F.C.E.)
- Rivara da Tuesta, M^a Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima: Talleres Gráficos de Ed. Universo, S.A., 1970.