

Contribución del Padre Acosta a la constitución de la Etnología: su evolucionismo

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

Instituto González-Fernández de Oviedo
de CSIC. Madrid

1. NATURALEZA Y CULTURA

La *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) del jesuita José de Acosta constituye una obra de naturaleza científica, más bien que histórica, a pesar de su título. Esa es la conclusión a que llegamos tras analizar su contenido, aunque ya el propio autor lo advertía en su «Proemio al lector»:

«Del nuevo Mundo e Islas Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticias de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que les han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de *declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza*, ni que haga *discurso e inquisición* en esta parte, 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 Mundo Nuevo 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. Por donde me pareció darle este nombre de Historia natural y moral de las Indias, abrazando con este intento ambas cosas» (subrayados míos).

Una obra que trate como ésta de explicar las razones filosóficas en que se apoyan las novedades naturales y morales del Nuevo Mundo no es simplemente una historia como las demás. El propio autor quiso llamar la atención sobre la novedad de su obra respecto a las otras, señalando su carácter etiológico y filosófico como distintivo propio. Consecuentemente, hemos de tomar en su sentido original griego los términos de «historia» y de «filosofía» usados por Acosta, tratándose en este caso de una «búsqueda o investigación» hecha por un aficionado o amante del saber, que señala justamente lo que hoy entendemos por actividad científica. El propio autor usa los términos de «discurso e inquisición» para describir la tarea que se propone en su obra.

A nadie debe extrañar que acudamos a los orígenes griegos de los términos usados por Acosta, ya que el propio autor buscó su inspiración frecuentemente en los autores clásicos griegos, especialmente en Aristóteles, como han mostrado ya otros estudiosos del jesuita (1). Acosta declara expresamente que Aristóteles es un autor a quien no se atreve a contradecir «si no es en cosa muy cierta» (libro II, cap. 12), y es a quien llama «el filósofo», siguiendo en ello un hábito aristotélico de la Contrarreforma española, de la que son máximos representantes los jesuitas. Su propia obra indiana pretendió ser una aplicación al Nuevo Mundo de postulados extraídos de la filosofía aristotélica, lo que explica que llame «filosofía» a su obra. El término debió impresionar a sus coetáneos, pues el mismo dominico Fr. Agustín Dávila Padilla la citará en 1596 equivocada, pero significativamente, como *Philosophía natural y moral de las Indias*; lo que en nuestros días hubiéramos traducido como «Ciencia natural y moral de las Indias».

Otro de los caracteres que destacaba Acosta como distintivo de su obra era el significado doble de su ciencia (natural y moral), como vimos en el «Proemio al lector» antes citado: «por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío». No era la primera vez que ensamblaba Acosta dos obras de carácter diferente en una misma publicación, pues ya el año anterior salió a luz su tratado misional antecedido de una parte de lo que luego llamará «historia natural»: *De natura novi orbis libri duo. Et de promulgatione evangelii, apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex* (Salamanca, 1589). También en la parte moral se observa la huella aristotélica y su pretensión filosófica. El propio término «historia moral» se entiende mejor en su versión aristotélica de «historia humana», ya que no es, como pudiera parecer por el sentido normal de «moral», una parte moralizante. El

(1) Cf., EDMUNDO O'GODMAN, prólogo a la edición suya de la *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940 y 1962, especialmente la primera. Idem ENRIQUE ALVAREZ LÓPEZ, «La filosofía natural en el Padre José de Acosta». *Revista de Indias*, 1943, núm. 12.

carácter filosófico de esta parte lo afirma Acosta implícitamente en su Proemio, y lo apreció posteriormente el eminente historiógrafo B. Sánchez Alonso al decir: «En cuanto a los 'hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe'... laboró también Acosta como filósofo por la manera de exponer, pues en vez de perderse en la prolijidad de los casos observados, supo reducirlos a unos pocos tipos para su mejor comprensión... ganando mucho sus nociones en claridad al no ser involucrados, como en otros autores, con los hechos posteriores a la conquista» (2).

Es más significativo que el mismo historiógrafo nos tenga que aclarar anteriormente: «En fin, el sabio jesuita José de Acosta..., aunque principalmente conocido como cosmógrafo y naturalista, tiene también interés en la historiografía... Como historiador, no ha escapado a duras censuras, habiendo contra él una acusación de plagio» (1944: 106). La afirmación inicial de naturalista era la que se daba por sabido en la época de postguerra civil en que escribe Sánchez Alonso, pero no era un supuesto que se remontase mucho más allá del siglo anterior, incluso de sus últimos años. Yo creo que la pérdida de la fama de historiador y la adquisición de naturalista eminente como criterio imperante es propio de finales de siglo, y en directa conexión con «la polémica de la ciencia española». Fueron personajes como Feijóo, Humboldt y Menéndez Pelayo quienes contribuyeron a establecerlo en su pedestal de naturalista, y creo que fue Rodríguez Carracido, el autor citado por Sánchez Alonso como reivindicador de la acusación de historiador plagiarlo, quien más destacó que era superior como naturalista que como historiador, echándole incluso la culpa de ello a las sociedades americanas descritas, como veremos.

Las alabanzas de Feijóo y Humboldt por su saber naturalista no excluían el aprecio de su trabajo de historiador de las sociedades indígenas, especialmente de Perú y Méjico. Simplemente eran expresivas de la admiración del XVIII por la naturaleza. Pero algunos mejicanos como José F. Ramírez, A. Chavero y Orozco y Berra comenzaron en el último tercio del siglo XIX a impugnar la obra histórica del P. Acosta como plagio respecto a la de algún escritor indígena que había inspirado a Acosta, a través de sus informadores Tovar y Durán. Yo creo que estos mejicanos llegaron a sobrevalorar el hallazgo que hicieron de un Códice (cuyo autor era el P. Tovar, a quien Acosta reconoce como su informante mejicano), atribuyéndolo a un indígena anónimo respecto del cual Tovar no sería sino el traductor. Pero esta acusación de plagio hizo correr mucha tinta a los hispanistas, que pronto confirmaron la paternidad del P. Tovar res-

(2) *Historia de la Historiografía Española. Ensayo de un examen de conjunto. Tomo II: De Ocampo a Solís*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Public. de la Revista de Filología Española, 1944, págs. 107-8.

pecto al Códice, y la honestidad de Acosta al citarlo como su fuente principal en asuntos mejicanos. Ha sido otro mejicano quien ha desvelado el pobre concepto de la historia en que se basaba esta impugnación de plagio hecha en el siglo XIX, no sólo por el carácter patrimonial y de propiedad privada con que se consideraban los datos históricos, sino porque se deshacía la íntima unión, original de Acosta, entre historia y filosofía, con lo que su historia quedaba reducida a una «cantera de datos y noticias, con olvido del sentido de las obras en su totalidad» (3).

Las alabanzas de Humboldt han sido posteriormente muy repetidas, desde que Menéndez Pelayo las recogiera en su informe a la Academia de la Historia, en pro de la convivencia de reeditar la obra de Acosta, que diera lugar a la edición de 1894, que debe ser la 7.^a española y la 24.^a mundial desde la de 1590. De esta manera, Acosta quedó con Fernández de Oviedo entre los fundadores «de lo que se llama hoy Física del Globo, dejando aparte las consideraciones matemáticas»; por la misma época aprovechaba el mismo Menéndez Pelayo una cita de Max Muller, otro alemán, para situar a Hervás y Panduro como padre de la lingüística comparada, en la 3.^a ed. de *La Ciencia Española* (1887). En ambos casos, le importaba más al políglota santanderino el hecho de entronizar a estos autores hispánicos que internarse en el desarrollo interno de las ciencias implicadas, la Geografía o la Lingüística, respectivamente. Su interés en estos autores formaba parte de la tendencia nacionalista típica de fin de siglo, más que de la historia de la ciencia propiamente, actividad en la que Menéndez Pelayo sólo se comprometió en su juventud. En realidad, la reedición de Acosta en 1894 se hizo como la anterior de 1792, más en homenaje centenario del descubrimiento americano y de la primera edición que como expresión de vigencia intelectual y científica. Si acaso, Acosta era para Menéndez Pelayo y la Real Academia más bien una autoridad de la lengua que un científico, y de hecho la inclusión de Acosta en el «Diccionario de Autoridades» de 1726 expresa el verdadero interés que suscitaba este jesuita en España.

Lo mismo puede decirse en parte de la obra de Carracido de fin de siglo, que resultó premiada por la Real Academia Española no por exaltar la figura científica de Acosta sino por su estilo literario; algo rebuscado por cierto, según los cánones de la época (4). Partiendo de Feijóo, Humboldt y Menéndez Pelayo, Carracido elogiará de Acosta fundamentalmente la parte naturalista de su producción, que sinceramente es la que juzga más importante: «De los siete libros... realmente sólo los cuatro primeros... constituyen la ejecutoria de inmortalidad confe-

(3) O'GORMAN, 1962 [nota 1], pág. XCII. Para una exposición detenida de esta acusación de plagio, ver el Apéndice III del prólogo.

(4) *El Padre José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*. Madrid: Real Academia Española, 1899.

rida a su autor» (1899: 113-4). Esta mayor importancia científica, según nuestro autor, se debe al propio objeto de estudio: «...en los actos humanos, ya individuales, ya colectivos, la necesidad lógica no se manifiesta con tan inflexible rigor, y por ser los hechos y costumbres de los hombres producto del libre albedrío, y sólo cognoscibles por la observación o por el testimonio ajeno, el autor de la *Historia moral de las Indias*... ni como filósofo ni como crítico tiene la preeminente altura del autor de la *Historia natural del Nuevo Mundo*» (1899: 112).

Llevado del ambiente de estimación del estilo literario en que se presenta su obra, Carracido se preocupa incluso de comparar el estilo diferente que poseen la parte natural y moral de la historia de Acosta, volviendo a encontrar superior el de la primera: «Parece motivo de censura que, al pasar de la historia natural a la moral, en ésta no levante su tono el estilo, siendo el historiador no sólo teólogo, sino humanista muy versado en los modelos de la antigüedad clásica; pero en su descargo debe advertirse que las pasiones y sus conflictos dramáticos, desarrollados en los suntuosos escenarios de las cultísimas sociedades griega y romana, están muy por encima, como materia artística, de los sucesos acaecidos entre gentes semibárbaras, movidas por sentimientos tan extraños a los nuestros... aún estimando dignos de estudio —en contra de la común opinión— las costumbres, policía, y gobierno de los indios, quien se limitaba a historiar el período preevangélico... no podía apasionarse por el asunto de su relación hasta exornarla con las preseas literarias... natural motivo de frialdad e indiferencia» (1899: 118). El largo párrafo citado es elocuente del concepto que le merecían a Carracido las sociedades indígenas peruana y mejicana, que Acosta considera «dignas de estudio», así como de la ignorancia del propio Carracido respecto al papel estimulante a nivel etnológico que cumpliera en su mano el material histórico grecolatino (5). Por el momento, sólo me interesa señalar el indudable lastre nacionalista que contienen estas frases sobre estas «gentes semibárbaras», probablemente conectado con el ataque que hicieran los igualmente nacionalistas mejicanos unos años antes en cuanto al relato original indígena, respecto del cual Acosta sería un plagiarlo, sin más mérito literario.

Es probable que este tratamiento selectivo de la obra del P. Acosta tenga que ver con el nacionalismo romántico de finales de siglo, relacionado tanto con el ataque indigenista a la originalidad de Acosta en tanto que historiador, como con una concepción patrimonialista y positivista de la historia. Es posible asimismo que influyera un poco en esta opción tomada por Carracido el prestigio decimonónico de las ciencias na-

(5) Cf., mi ponencia «Culturas clásicas y americanas en la obra del P. Acosta», presentada al Simposio *América y la España del siglo XVI*, organizado por el Instituto G. F. de Oviedo en noviembre de 1978, cuyas actas se hallan en prensa.

turales y la incipiente división de los estudios universitarios en ciencias y letras. Se explica así que sólo interesasen a los historiadores los tres últimos libros de la Historia de Acosta (la parte moral), y a los naturalistas sólo los cuatro primeros (la parte natural). Es un hecho que en España se han interesado en el P. Acosta cada vez más los naturalistas y menos los historiadores, con la consecuencia de que en 1944 tuviera Sánchez Alonso, como hemos visto, que recordar sus méritos historiográficos. De hecho, por esos años inauguraba su nombre un Instituto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de corte enteramente naturalista. Los últimos trabajos sobre Acosta han sido hechos por naturalistas como los citados Carracido y Alvarez López, o como el paleontólogo E. Aguirre, aunque debemos descontar en este sentido los estudios bibliográficos y misionales de sus correligionarios Lopetegui y Mateos (6).

En el mismo sentido puede entenderse que en 1977 se haya reeditado su obra en forma facsimilar, inaugurando la serie «Clásicos científicos españoles del Renacimiento» de la colección *Hispaniae Scientia*, dirigida en Valencia por López Piñero. Ahora bien, esta inauguración se entiende como «ciencia natural», no como ciencia moral, a juzgar no sólo por la concepción científica de López Piñero sino por el estudio preliminar de Bárbara G. Beddall con que viene precedida la lujosa edición (7). A pesar de que ya no vivimos un momento de nacionalismo romántico, ni de prestigio excluyente de las ciencias naturales, ni de separación progresiva de ciencias y letras, Beddall se permite opiniones tan selectivas como las de Carracido, meramente para justificar el mayor interés propio en la parte naturalista de Acosta: «Desde el punto de vista puramente científico, los cuatro libros dedicados a la historia natural, que estudiaremos con cierto detalle, son los más importantes» (1977: 28). La frase me parece incorrecta, si no añadimos «a nuestro interés», ya que un etnólogo pudiera decir exactamente lo contrario con el mismo derecho. Ahora bien, la que me parece incorrecta aún con añadiduras es la frase siguiente, que pretende situar esta preferencia en la mente de Acosta: «...las

(6) EMILLANO AGUIRRE ENRÍQUEZ, «Una hipótesis evolucionista en el siglo XVI. El P. José de Acosta S. J. y el origen de las especies americanas». *Arbor*, 1957 núm. 134. LEÓN LOPETEGUI, *El Padre José de Acosta, S. I. y las misiones*. Madrid: C.S.I.C., Instituto G. F. de Oviedo, 1942. FRANCISCO MATEOS, *Obras del P. José de Acosta, de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y edición del P...*, Madrid: Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 73, 1954. Por esos años se ocupaba también del P. Acosta como político el agustino Miguel de la Pinta Llorente.

(7) El estudio preliminar se titula, «El Padre José de Acosta y la posición de su *Historia natural y moral de las Indias*, en la historia de las ciencias». El concepto de ciencia en LÓPEZ PIÑERO puede conocerse por exclusión en su obra en equipo, *Materiales para la historia de las ciencias en España: siglos XVI-XVII*. Valencia: Pre-textos, Gráficos Soller, S. A., 1976. En esta amplia antología de las ciencias (en plural) se excluyen la lingüística, la economía, la antropología, etc., a pesar de su evidente interés para la participación española en estos siglos, a nivel comparativo.

obras de la naturaleza, más que las de los hombres, atrajeron fundamentalmente la atención de Acosta» (1977: 30). Sabiendo Beddall el peso teológico que Acosta concede a las obras naturales, reflejo de la obra divina, es sorprendente que nos haga una afirmación tan inexacta.

Una consecuencia inmediata de esta artificialidad de análisis es su pobre visión de «la posición de su Historia N. y M. de las Indias en la historia de la ciencia», ya que uno tiene la impresión que la obra analizada no tiene ningún papel que cumplir en la historia de la ciencia», si no es la de proporcionar mediocres explicaciones a problemas observados por otros, generalmente los marineros. Beddall no sólo no nos explica el estado de conocimientos de la época, sino que ni siquiera surgiera la importancia de cada punto dentro de la obra de Acosta: es decir, ni el contexto, ni siquiera el texto. Para mí esto es producto de haber amputado el texto, excluyendo los tres libros morales del análisis, para responder mejor a los propios intereses del analista y a la actual división de saberes. Una división de saberes explicable actualmente (ciencias y humanidades), pero totalmente inexplicable en la época de Acosta, y del todo opuesta a las intenciones explícitas del propio Acosta, si recordamos la explicación del título de su obra que da en el Proemio. Creo que este modo de historiar ya ha sido repetidamente criticado en las historias de la ciencia, y calificado por algunos como «presentista», para insistir en ello: simplemente nos remitimos a los juicios de Collingwood, Kuhn, Stocking y O'Gorman (8). Quizá admitan algunos que la historia natural es más científica que la historia moral, pero desde luego dejar de lado la historia moral en Acosta no es un procedimiento científico.

2. DIFUSIONISMO BIOLÓGICO

Existe un ejemplo aún más significativo que el de Beddall para evidenciar el fracaso resultante de analizar la obra de Acosta en su faceta puramente naturalista. Me refiero a los dos artículos, respectivamente del botánico Álvarez López y del paleontólogo Emiliano Aguirre, que han intentado probar la existencia de una teoría evolucionista en un capítulo especial de la historia natural (IV: 36), aquel titulado «Cómo sea posible

(8) COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la Historia*. México: F.C.E., trad. de E. O'Gorman y J. Hdez.-Campos, 1952. Kuhn, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E., 1975. Stocking, G. W. «On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences». *Journal of the History of the Behavioral Sciences (U.S.A.)*, 1965, núm. 1. Stocking es historiador de la Antropología en la Universidad de Chicago, y se inspira en este artículo en los autores anteriores, más en H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, London, 1963. Cf., la misma orientación histórica en E. O'Gorman, especialmente en su prólogo a la Historia de Acosta, 1940, F.C.E.

haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo» (9). En mi opinión, ninguno de ellos ha demostrado que exista en este capítulo esta teoría, ni mucho menos que haya ejercido alguna influencia en algún botánico o paleontólogo posterior; y este fracaso en la demostración se debe justamente a que han prescindido de buscar esta teoría en la historia moral de Acosta, la que trata de los hombres americanos, donde no sólo se halla repetidamente expuesta, sino que su influencia es manifiesta en autores posteriores de considerable importancia en la historia de la Etnología. En esta ocasión, no pretenderé seguir la pista de esta filiación intelectual conformándose con enunciarla meramente, y centrandome mi análisis en la propia teoría de la evolución cultural.

Los dos artículos tienen entre sí algunas semejanzas, puesto que finalmente se refieren al mismo capítulo de Acosta y con la misma idea, pero también responden a algunas diferencias. Alvarez López fue un veterano botánico y conocido historiador de la botánica española (Oviedo, Azara, Sessé, Mutis, etc.), en especial del concepto de «especie», al que dedicó varios ensayos importantes. Esta era la única vez que se ocupó del P. Acosta de modo especial, aunque con la misma intención general que en otros casos: «Mostrar el papel que el descubrimiento de América y los hallazgos y explicaciones subsiguientes de los españoles han tenido en la renovación del pensamiento europeo» (1943: 305). En este caso, eligió un tema adecuado a su propósito, tema no abordado por los tratadistas anteriores de Acosta (Humboldt y su seguidor Carracido): «los problemas que giran en torno a la evolución y dispersión de las especies... [en cuya] cuestión, más que en otra alguna, estaba el descubrimiento de América destinado a producir una honda revolución en los conceptos científicos tradicionales» (1943: 315). Se refiere Alvarez López a Félix de Azara y a Charles Darwin (a cuya expresa conexión dedicó un amplio trabajo), cuyo viaje a América les llevó a tratar este tema, con la idéntica intención de explicar la amplia variabilidad zoológica observada en determinadas regiones americanas.

Alvarez López terminará analizando el capítulo antes citado, pero previamente lo intenta situar en su contexto, repasando todo el libro I de la Historia, dedicado fundamentalmente a resolver el mismo problema migratorio a que alude este capítulo: ¿Cómo han llegado a América los hombres y animales que la habitan? El problema residía en que América era desconocida por la dificultad de navegar el Océano Atlántico hasta Colón, y tanto la antigüedad clásica como la bíblica desconocían el Nuevo Mundo por esta razón: él se niega a considerar a los americanos descendientes de israelitas perdidos, según la tradición en boga. Como los americanos no saben navegar mejor que la Antigüedad, deduce a priori

(9) ALVAREZ LÓPEZ, *ob. cit.*, en nota 1. EMILIANO AGUIRRE, *ídem*, en nota 6.

que deben haber venido por tierra, puesto que además los extremos del continente americano son desconocidos.

El verdadero problema era que la tradición indígena afirmaba la autotonía de sus habitantes humanos y animales, contra la tradición bíblica, lo que encerraba una contradicción grave para un teólogo como Acosta. Entonces se le ocurrió aprovechar una sugestión de San Agustín, cuando éste tuvo que explicar cómo habían llegado originariamente ciertos animales a islas remotas. El santo cedió a una explicación autóctona cuando respondió que los habría criado Dios por segunda vez, o se habrían criado allí por generación espontánea, o finalmente pudieron llevarlos los hombres para su uso. Como Acosta conoció en América fieras salvajes o apestosas, concluyó que no las había llevado ningún hombre, pero que tampoco eran autóctonas porque ello contradecía el Génesis. Aunque Acosta se decidió a concluir que habían ido por tierra migrando, no deja de hacer constar sus dudas y vacilaciones, teniendo que acudir a «conjeturas». Como se ve, era importante para Acosta la solución que se diese a la migración animal, ya que los animales entraron con los hombres en el Arca de Noé: con la difusión de las plantas, Acosta se muestra más liberal, justamente porque las plantas no entraron a salvarse del diluvio universal.

Como Alvarez López no observaba en el libro I ningún planteamiento evolucionista, acude al libro IV, cap. 36, que vuelve a tratar otra vez el tema de la posibilidad problemática anterior: «Como sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo.» Esta vez el problema vuelve a ser con los animales, más bien que con los hombres, y si cabe esta vez es aún más serio, puesto que antes con las fieras podía todavía trazarse su paralelo europeo: ahora la tentación de la teoría autóctona es mayor. Dejemos exponer el asunto al propio Acosta, puesto que las explicaciones de Alvarez López y E. Aguirre dependen solamente de algunas de las frases breves aquí escritas:

«Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales que se hallan en Indias, y no se hallan en el mundo de acá. Porque si allá los produjo el Creador, no hay para qué recurrir al Arca de Noe... ni tampoco parece que con la creación de los seis días, dejara Dios el mundo acabado... Y siendo esto así pregunto, ¿cómo no quedó su especie de ellos por acá? ¿cómo sólo se haya donde es peregrina y extranjera? Cierta es cuestión que me ha tenido perplejo mucho tiempo... Si no es que digamos que aunque todos los animales salieron del Arca, pero por instinto natural y providencia del cielo diversos géneros se fueron a diversas regiones, y en algunas de ellas se hallaron tan bien que no quisieron salir de ellas, o si salieron no se conservaron, o por tiempo vinieron a fenecer,

como sucede en muchas cosas... También es de considerar si los tales animales difieren específica y esencialmente de todos los otros, o si es su diferencia accidental, que pudo ser causada de diversos accidentes, como en el linaje de los hombres ser unos blancos y otros negros, unos gigantes y otros enanos... Mas por decir lo más cierto, quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiese salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a los de Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella.»

Este capítulo ha impresionado a muchos científicos naturales, que han visto planteado una cierta teoría evolucionista o transformacionista de las especies. Es el caso de las historias de la ciencia producidas por Celso Arévalo y por Francisco Vera en los años 30, el primero de los cuales asemeja su planteamiento al mismo de Darwin, al estilo de como lo pretenden Alvarez López y Aguirre (10). Creo que de los dos es Alvarez López quién más convencido está de que Acosta es un precedente de escuelas posteriores: de la Cuvier, por su enunciado primero de las creaciones sucesivas (que Acosta se niega a aceptar, contra S. Agustín); de Darwin, por «la moderna idea de que las especies...son...sometidas a la áspera y estrecha criba del medio que le rodea» (1943: 320-1); de otros a quienes no nombra, por su matización entre diferencias específicas o esenciales, y diferencias accidentales. Sin embargo, este botánico no se atreve a asegurar si al ser un precedente influyó realmente o no en las teorías posteriores, ya que se encuentra con la triste realidad de que Azara no cita al P. Acosta, ni tampoco otros autores posteriores.

Emiliano Aguirre, en un artículo juvenil y más atrevido, comienza reconociendo que a su cofrade jesuita no le debe nada la posteridad como evolucionista: «Es verdad que de todo el desarrollo histórico concreto de las teorías evolucionistas, que ha desembocado en el conjunto actual de datos y controversias sobre esta materia, nada en absoluto depende del P. José de Acosta... Sólo a través de la genial obra sistemática del sabio sueco pudo influir en el desarrollo de la ciencia natural moderna la obra de los sabios y misioneros hispanoamericanos, en especial nuestros botánicos» (1957: 176). Creo que estas afirmaciones son algo precipitadas, y sólo se comprenden desde una óptica que identifique evolución = evolución de especies, rechazando cualquier otro tipo de posible evolucionismo, en el que, como veremos, Acosta es un precursor innegable. Por lo que se refiere a la segunda afirmación, Aguirre se atreve a suponer que Linneo pudo ser influido no sólo por Acosta sino por el también jesuita Bernabé Cobo. lo cual es imposible, ya que

(10) CELSO ARÉVALO, *La Historia Natural en España*, Madrid, 1935, pág. 117. FRANCISCO VERA, *Historia de la Ciencia*. Barcelona: Gil Editor, 1937, pág. 298. La cita de Arévalo la recoge Alvarez López, pero Aguirre no cita a ningún antecesor.

Cobo no pudo ser conocido por Linneo, pues los papeles de interés naturalistas del primero fueron descubiertos a finales del XVIII, luego de la muerte del segundo; y desde luego Linneo no fue quien le dedicara el género *Coboea*, sino el valenciano A. J. Cabanilles.

Aguirre postula que la hipótesis evolucionista de Acosta se contiene al final del párrafo antes citado, cuando alude a la diferencia específica que él supone entre los animales europeos y los americanos. Lo anterior de las creaciones sucesivas (que Acosta niega), y de la adaptación selectiva al medio (que Acosta prefiere), no le parece una teoría evolutiva realmente. En ello se opone al juicio de Alvarez López, que en este caso me parece menos justificado ya que creo bien merece el calificativo de Aguirre, una «teoría de las migraciones». El problema para Aguirre es que lo que él llama una verdadera teoría evolutiva (y que, como reconoce después, contiene simplemente una afirmación taxonómica de origen escolástico, sin contenido temporal evolutivo propiamente) es algo que Acosta plantea como una contradicción a su «teoría de las migraciones». Efectivamente, según el pensamiento de Acosta, si la diferencia entre animales europeos y americanos es esencial, o específica, entonces es dudosa la proveniencia europea de los animales americanos. Por tanto, no cabe decir con propiedad que en este capítulo se halle una teoría evolutiva afirmada claramente.

Lo que encontramos realmente es una «teoría de las migraciones» (teoría de orden difusionista, y no evolucionista), a la que se superpone de modo contradictorio la cuestión de las diferencias esenciales o accidentales, como elemento argumental no resuelto y que contradice radicalmente su teoría principal, basada en el relato bíblico. Su planteamiento difusionista (término que resulta especialmente claro para los etnólogos, donde llegó a constituir una escuela predominante a principios de siglo, pero que quizá no sea familiar para los antropólogos físicos o para los naturalistas) es coherente con el resto del planteamiento principal de Acosta en su historia natural, donde su principal preocupación era explicar cómo habían llegado a América los hombres y animales allí encontrados. Como dijo Bárbara G. Beddall analizando la parte de historia natural: «La presencia inesperada de los indios en el Nuevo Mundo fue tal vez el problema filosófico de mayor importancia» (1977: 44). Hablar de una teoría evolucionista en este capítulo me parece que es exagerar la importancia de una o dos frases sueltas, que finalmente no tendrían sino a explicar el hecho contradictorio de que ciertos animales americanos no tuvieran su réplica europea, a pesar de descender de Europa.

Este capítulo es, como los demás de la historia natural, de preocupaciones fundamentalmente difusionistas. Quizá lo único peculiar de este capítulo sea la crudeza con que Acosta expone los elementos contradictorios de su teoría migratoria sobre los orígenes americanos, que radican

en que hay animales americanos tan diferentes de los europeos que no se puede mantener que descendieran de ellos: «...quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiese salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a los de Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella. Porque si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa, será llamar al huevo castaña». Este final del capítulo puede parecer irónico, pero esta ironía encubre la enorme dificultad que tiene Acosta en explicar el fenómeno en cuestión, como reconocía al principio del mismo: «Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales... Ciertamente es cuestión que me ha tenido perplejo mucho tiempo.» Reconocer esta dificultad de acoplar su teoría con la realidad es la peculiaridad de este capítulo, y el mérito que cabe resaltar. Como dijo Marcel Bataillon, conocido historiador de las ideas, justamente a propósito de este capítulo: «En definitiva, si el esfuerzo de Acosta por conciliar los descubrimientos zoológicos adquiridos con los postulados del relato bíblico merece atención y respeto, es en la medida en que este penetrante espíritu comprende que no comprende» (11).

3. EVOLUCIONISMO CULTURAL

Ahora bien, Acosta no es principalmente un autor de adscripción difusionista en la explicación de los orígenes americanos, como únicamente se le ha concebido hasta ahora. Si ésta es la faceta mejor conocida de su Historia entre los antropólogos físicos y culturales de Norteamérica, probablemente se deba a que la mayoría de los norteamericanos del siglo xx han sido influenciados por el planteamiento histórico-cultural del maestro de todos Franz Boas (12). Si Acosta hubiera de ser tipificado,

(11) «L'unité du genre humain. Du P. Acosta au P. Clavigero». *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, 1966, pág. 80. Tampoco Batallón supo leer el texto completo de Acosta para descubrir el carácter evolucionista de la explicación histórica del P. Acosta. Creo que el autor exagera aquí la continuidad entre Acosta y Clavigero como personajes esclavos de la Biblia. Clavigero en el siglo xviii aún asocia el diluvio de Noé al de las tradiciones americanas, aún busca filiaciones bíblicas a cada pueblo americano, etc., Acosta, por el contrario, se burla de la Atlántida de Platón, duda del Ofir y las diez tribus perdidas de Esdras, niega el parecido de judíos y americanos, etc. En este sentido, Acosta es un precursor de G. Bruno, *La Peyrère* (que tradujo una obra teológica suya) y Voltaire, y no de Feijóo y Clavigero, a quien apoda Bataillon espíritus débiles por su esclavitud a la Biblia.

(12) Esta faceta difusionista la han destacado antropólogos como C. Wissler, A. Hrdlicka, R. Beals, etc., y le han seguido algunos españoles en el exilio como Bosch-Gimpera o Palerm Vich. Un prototipo de este enfoque lo ofreció S. Jarcho «Origin of the American Indian as Suggested by Fray Joseph de Acosta (1589)» *Isis*, 1959, núm. 50. Una exposición

le convendría mejor ser incluido en el grupo de los evolucionistas, como veremos a continuación. Pero esta inclusión en el grupo evolucionista se debe más bien a la historia moral que a la natural, y para ser más preciso, se debe a haber creído algo más en la tradición aborígen y menos en la bíblica a la hora de explicar los orígenes americanos.

En realidad, la observación de que en su Historia moral se contenía una hipótesis evolucionista es más antigua, que la que hemos analizado en Alvarez López y Emiliano Aguirre, respecto a su existencia dentro de la Historia natural. Pero en Europa, y en especial en España, no parece haberse tomado nota de esta interesante observación hecha ya en 1940 por el mejicano O'Gorman: «Viniedo a la parte de Historia Moral... [conviene] llamar la atención, primero, sobre un concepto de evolución social que aparece en el libro de Acosta, cuando hablando de tres «géneros de gobierno», que tuvieron los indios, explica la manera en que de la barbarie se pasó a un régimen o «gobierno de comunidades y behertrías», y por último, «por valentía y saber de algunos excelentes hombres resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de Reino y Monarquía» (Lib. VI, cap. XIX)... En segundo lugar, no debe dejarse pasar invertido que la narración trata juntamente y utilizando un método comparativo, las cosas tanto de los incas como de los aztecas. Esta es una característica del libro muy instructiva y nada despreciable» (1940: 234-5).

Esta característica del libro de Acosta fue despreciada, no sólo por los naturalistas sino por todos los comentaristas de la obra de Acosta, hasta que el arqueólogo norteamericano John Howland Rowe se ocupó de ella para situar al P. Acosta en el papel único de «figura clave» en el desarrollo inicial de «una teoría de la evolución cultural» (13). Este carácter primerizo y único lo era dentro de la tradición etnológica, que usará en adelante ejemplos de pueblos nuevamente descubiertos, lo que le contraponen a la tradición de la filosofía social, la cual acostumbró preferir los ejemplos provenientes de las sociedades más antiguamente conocidas, como son los clásicos y los propios europeos: en esta tradición hubo autores anteriores a Acosta, según Rowe, como el muy citado Jean Bo-

parecida, aunque más amplia y destacando sus deudores europeos hasta 1729 en L. E. Huddleston *Origins of the American Indians. European Concepts 1492-1729*. Austin and London: Univ. of Texas Press, Inst. of Latin American Studies, 1967.

(13) «Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century». *Kroeber Anthropological Society Papers*. Berkeley (California), Spring 1964, núm. 30. La segunda característica del libro de Acosta que destacaba O'Gorman se encargó el propio O'Gorman de resaltarla, al publicar en 1963 una selección con prólogo y notas de textos de la Historia de Acosta, titulada *Vida religiosa y civil de los indios*. México: Univ. Nal. Autónoma de México, Bca. del Estudiante Univ. núm. 83, 139 páginas.

din (14). Para este autor, el término de historia moral en Acosta «era el equivalente más próximo en el siglo XVI a Etnología», una especie de compuesto que debería traducirse por «tratado de las costumbres».

Ahora bien, por lo que respecta al evolucionismo de Acosta, Rowe dio entonces la impresión de no hallarlo sino en su tratado misional de 1589 y en el tratado precedente a éste, *De natura novi orbis* (luego traducido como libros I y II de la Historia), sin aludir para nada a la Historia de 1590, y en especial a los libros de historia moral, que era donde lo había encontrado O'Gorman anteriormente y donde, en mi opinión, se halla verdaderamente planteado en sus mejores términos. En realidad su esquema de la jerarquía entre diferentes sociedades se halla incluso en su tratado misional, que se inicia con una distinción categórica de tres tipos de sociedades bárbara: a) *superiores* como los chinos y japoneses «que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos (seguro y próspero comercio) y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos (tradición literaria), la gente es más humana y política» (15). b) *Medias* como mejicanos y peruanos, y algunos chilenos «que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo, tienen su república y magistrados ciertos, y asentos o poblaciones estables (asientos populosos y estables), donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso». c) *Inferiores* como los Caribes y otros grupos selváticos e isleños de la India Oriental y Occidental, que carecen de las instituciones anteriores.

Faltaba a este esquema una cierta secuencia cronológica para que pudiéramos hablar propiamente de una teoría evolucionista. Esta vino ofrecida en los dos libros latinos que procedían a los seis de su tratado misional, que luego él tradujo libremente en la Historia de la siguiente manera, en el capítulo titulado «Qué es lo que los indios suelen contar de su origen»:

(14) Curiosamente, todavía en 1953 creía nuestro erudito Eugenio Asensio que en los *Comentarios reales* había incorporado Garcilaso la teoría de las tres edades aplicada al proceso histórico peruano (pre-inca y española), como etapas sucesivamente progresivas, debido a Jean Bodin y su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566). Para nada se acordó de la inspiración del P. Acosta, a quien tanto debió Garcilaso sea directamente sea vía Blas Valera. A mayor abundamiento, Garcilaso alude a Chiriguano y otras naciones selváticas como paralelo de los peruanos pre-incaicos, con la misma analogía que Acosta, cosa que Asensio repite sin ver la conexión. Cf. «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. VII, págs. 589-90. México.

(15) Sigo la traducción que hizo del original latino FRANCISCO MATEOS en obra citada en nota 6, pág. 392. En paréntesis añadido las variantes de la que hizo P. H. Rowe en el artículo citado en nota 13.

«...Hay conjeturas muy claras, que por gran tiempo no tuvieron estos hombres reyes, ni república concertada, sino que vivían por behetrías, como ahora los floridos y los chiriguanás y los brasiles, y otras naciones muchas, que no tienen ciertos reyes, sino conforme a la ocasión que se ofrece en guerra o paz, eligen sus caudillos, como se les antoja; mas con el tiempo algunos hombres que en fuerza y habilidad se aventajaban a los demás, comenzaron a señorear y mandar, como antiguamente Nembrot (*Génesis*, 10), y poco a poco creciendo vinieron a fundar los reinos de Perú y de Méjico, que nuestros españoles hallaron, que aunque eran bárbaros, pero hacían grandísima ventaja a los demás indios. Así que la dicha razón persuade, qué se haya multiplicado y procedido el linaje de los indios por la mayor parte de hombres salvajes y fugitivos. Y esto baste cuanto a lo que del origen de estas gentes se ofrece tratar, dejando lo demás para cuando se traten sus historias más por extenso» (Lib. I, cap. 25).

En realidad se hallan aquí la mayor parte de los elementos de su exposición posterior, pero él mismo nos ilustra dónde buscar una exposición más detallada: «...dejando lo demás para cuando se traten sus historias por extenso». Efectivamente, habrá que ir a los capítulos donde se alude a las historias aborígenes de su propio pasado, es decir, «Del origen de los ingas, señores del Perú...» (Lib. VI, cap. 19), «De los antiguos moradores de la Nueva España...» (VII, 2) y «Cómo los seis linajes Nauatlacas poblaron los tierra de Méjico» (VII, 3). Esto es lo que me hacía decir que su evolucionismo se hallaba sobre todo en la parte de historia moral, y que tenía que ver más con las traducciones indígenas sobre su pasado que con la bíblica acerca de los orígenes del mundo. La Biblia le obligaría a plantear siempre una postura difusionista, teniendo que probar cómo habían derivado los hombres americanos de Europa, que era lo que le preocupaba en el antes citado capítulo sobre los «animales que no hay en otra parte del mundo» (IV, 36).

4. EVOLUCIONISMO Y LEYENDAS INDIGENAS

Las leyendas indígenas tendían, por el contrario, a ser autóctonas en la explicación de los orígenes humanos americanos, como expone el propio Acosta:

«Haciendo yo diligencia para entender de ellos de qué tierras y de que gente pasaron a la tierra en que viven, hállelos tan lejos de dar razón de esto, que antes por muy llano, que ellos habían sido

criados desde su primer origen en el mismo nuevo orbe donde habitan, a los cuales desengañamos con nuestra fe, que nos enseña que todos los hombres proceden de un primer hombre» (I, 25).

Eso no quiere decir que Acosta, al tratar el tema de la historia indígena según sus leyendas se olvide totalmente del axioma bíblico del único origen de todos los hombres. De las varias veces en que trata de aquéllas, una al menos vuelve a referirse al libro primero, donde la leyenda bíblica le preocupaba bastante. De esta manera en el cap: 3 del Libro VII, cuando hace la última referencia al relato indígena de sus orígenes, se produce el recuerdo de sus tesis anteriores:

«Por este mismo tenor tengo por cierto que han procedido las más naciones y provincias de Indias, que los primeros fueron hombres salvajes, y por meterse de caza fueron penetrando tierras asperísimas y descubriendo nuevo mundo... Por donde vengo a confirmarme en mi parecer, que largamente traté en el primer libro, que los primeros pobladores de las Indias occidentales vinieron por tierra, y, por el consiguiente, toda la tierra de Indias está continuada con la de Asia, Europa y África, y el mundo nuevo con el viejo, aunque hasta el día presente no esté descubierta la tierra, que añuda y junta estos dos mundos, o si hay mar en medio, es tan corto, que le pueden pasar a nado fieras y hombres en pobres barcos. Mas dejando esta filosofía, volvamos a nuestra historia.»

Ahora bien, Acosta nunca se puso a medir el tiempo que podían haber tardado los hombres en llegar del viejo al nuevo mundo, ni tampoco a localizar de qué pueblo del viejo podía provenir uno del nuevo, como hubiera hecho un verdadero difusionista. Al contrario, se opuso a que se identificara a los americanos con «El linaje de los judíos» (I, 23), no sólo criticando la fuente apócrifa en que se basaban sus defensores, sino la falta de parecidos culturales suficientemente precisos. Su planteamiento conjetural de la venida humana al nuevo mundo no permite tampoco averiguar cuáles eran los parientes en el viejo, debido al nivel primitivo en que coloca a los emigrantes:

«aportaron al nuevo mundo... no teniendo más ley que un poco de luz natural, y esa muy escurecida. y cuando mucho algunas costumbres que les quedaron de su patria primera. Aunque no es cosa increíble de pensar, que aunque hubiesen salido de tierras de policía, y bien gobernadas, se les olvidase todo con el largo tiempo, y poco uso; pues es notorio que aún en España y en Italia se hallan

manadas de hombres, que si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres» (I: 24).

Esta alusión a España e Italia hace pensar más bien en un teórico de la degeneración cultural, que no de la evolución cultural, pero es la única manera de conciliar la versión bíblica y de la Edad de Oro con otra verdaderamente evolutiva, que él plantea en general para los gentiles.

Como veremos, el ámbito de aplicación de su teoría evolucionista se reduce sobre todo a los gentiles. Como dice Rowe: «Acosta reclama esta evolución sólo para los nativos de América, sin sugerir que sea aplicable también al Viejo Mundo» (1964: 9). Sin embargo, creo que pueden encontrarse algunas aplicaciones evolutivas que hizo Acosta al Viejo Mundo, como en la propia cita que he hecho del Lib. I, cap. 25, donde se refiere a Nembrot, uno de los hijos de Noé, de quien dice la Biblia «Que fue quien comenzó a dominar la tierra, pues era un robusto cazador ante Yavé» (*Génesis*, 10: 9). Creo que en esta ocasión se habló de un personaje no gentil dentro de su escala evolutiva, porque se trataba de un arquetipo útil a efectos explicativos, no porque se considerase que la historia israelita permitiese aplicarle la hipótesis evolutiva a nivel cultural. Pero pueblos del Viejo Mundo salen con frecuencia, especialmente Grecia y Roma, con quienes se compara en el Proemio de su tratado misional a los chinos y japoneses:

«Todas estas naciones, aunque en realidad son bárbaras y se apartan en muchas cosas de la recta razón deben ser llamadas al evangelio de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y a los romanos y a los demás pueblos de Europa y Asia. Porque son poderosas y no carecen de humana sabiduría, y por eso han de ser vencidas y sujetas al evangelio por su misma razón, obrando Dios internamente con su gracia; y si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas no se logrará otra cosa sino volverlas enemísimas del hombre cristiano.»

Igualmente se alude a los pueblos clásicos de Europa en el «Prólogo a los libros siguientes», que Acosta coloca al principio de su *Historia moral*, iniciada en el libro V:

«Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo se hallan o los mismos o otros semejantes, y a veces peores... Bien que en el valor y saber natural excedieron mucho los antiguos gentiles a éstos del nuevo orbe..., pero, en fin, lo más

es como de gentes bárbaras, que, fuera de la luz sobrenatural, les faltó también la filosofía y doctrina natural.»

Esta última frase, traducida por el propio Rowe en su Apéndice, indica claramente que los pueblos del Viejo Mundo entraban en su escala evolutiva. Aunque en la frase anterior no aparezca la evolución interna de Grecia y Roma y parezca una simple comparación de dos pueblos diferentes, hay alguna otra ocasión en que se nota que Acosta concibió que los bárbaros del Nuevo y del Viejo Mundo evolucionaron internamente según reglas parecidas: Así, por ejemplo, en el último capítulo de la Historia:

«Por la relación y discurso que en estos libros he escrito, podrá cualquiera entender, que así en el Perú, como en la Nueva España, habían llegado aquellos reinos a lo sumo, y estaban en la cumbre de su pujanza al tiempo que entraron los cristianos..., así como la ley de Cristo vino, cuando la monarquía de Roma había llegado a su cumbre, así también fue en las Indias occidentales.»

Aunque fuera dudoso que Acosta aplicase su criterio de evolución cultural al Viejo Mundo, es indudable que lo aplicó a algo más que «para los nativos de América», como pensaba Rowe. Todo el tratado misional y casi toda la historia moral está llena, como veremos, de alusiones a China, Japón, islas Salomón, Molucas, Siam, Bisnaga, Luzón, etcétera y otros pueblos asiáticos y aceánicos. Así como Rowe pensaba que los pueblos del Viejo mundo europeo no habían entrado en la clasificación evolutiva del P. Acosta, pensaba asimismo: «El delineó una clasificación jerárquica de pueblos no europeos, pero basada en categorías de uso popular europeo... Es particularmente importante notar que las categorías de esta clasificación no procedieron de comparaciones detalladas a base de datos etnográficos sino de conceptos populares europeos, dentro de los cuales encajó los pocos datos que poseía» (1964: 9.)

Es evidente que Acosta estaba prejuiciado respecto a los bárbaros, y que términos como «salvaje», «bárbaro», «gentil», etc. indicaban esta carga de prejuicios etnocéntrico. También es verdad que su descripción de los bárbaros del grado inferior, es decir, lo que en términos morganianos llamaríamos «estadio de salvajismo inferior», es más prejuiciada que la del resto, justamente porque los pueblos más alejados del modelo europeo eran vistos con menos objetividad (16). Pero, al mismo tiempo,

(16) Esto es verdad especialmente en las descripciones del Proemio al tratado misional, y en los capítulos 11 y 19 del libro VI de la Historia. Pero no lo es en la descripción de los chichimecas del cap. 2 del libro VII, que contiene mayor objetividad y extensión en detalles, no todos negativos. Ello puede deberse a que su información no proviene del

creo que puede afirmarse sin contradecir lo anterior que su descripción de los pueblos bárbaros superiores era más objetiva y mejor informada. Curiosamente su descripción más frecuente en la Historia versaba sobre ingas y aztecas, a quienes dedicó prácticamente toda la Historia moral, dentro de la cual los esquemas evolutivos servían solamente para trazar los antecedentes históricos de estos pueblos, objeto central de su interés. Esta predilección por pueblos civilizados estaba ya en su ánimo veinte años antes de salir publicado tanto su tratado misional como su Historia, pues en 1569 escribía al P. General de la Compañía sobre el destino misional preferido personalmente: «La inclinación mía no la siento a parte determinada, mas de generalmente parecerme que entre gente de alguna capacidad y no muy bruta, me hallaría mejor, aunque hubiesen otros contrapesos» (17).

Por otro lado, creo que el prejuicio etnocéntrico de Acosta no era solamente procedente de Europa, sino también de la misma América, cuyas leyendas de orígenes usaba Acosta. No es casual que las frases expresivas de su teoría de la evolución cultural aparezcan siempre en los capítulos históricos, que siguen tradiciones indígenas de orígenes propios, sea de los ingas o de los mexicanos, como ya vimos. Los mismos nombres que aplica algunos pueblos provienen claramente de nombres despectivos de la lengua quechua («chuncho» para referirse a los habitantes selváticos de los Andes) o nahua («chichimeca»). Incluso la traducción que Acosta recoge de estos términos procede claramente de un prejuicio etnocéntrico, como en el caso chichimeca, que traduce como «hombres muy bárbaros y silvestres, que sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron nombre de Chichimecas» (III: 2). Frente a ello define a los nahuatlacas como ellos gustaban definirse: «por ser gentes política los llaman nauatlaca, que quiere decir gente que se explica y habla claro, a diferencia de esotra bárbara y sin razón» (id.). En estos casos, los nombres de chuncho y chichimeca funcionan como el de «bárbaro» en boca de sus inventores los griegos.

Creo que la mejor prueba de que su esquema evolucionista procede

relato nahua transmitido por los indígenas a Juan de Tovar, informante de Acosta, aunque Acosta lo uniese con el resto de la información mejicana, como veremos más adelante. Es probable que esta información extra provenga del tratado de Gonzalo de las Casas que se titulaba *De las gentes de la Nueva España, especialmente de los Chichimecaes*, citadas por Alonso de Zorita en el «Catálogo de autores...» de su *Relación de las cosas notables que hay en la Nueva España* (c. 1585). De este autor dijo Zorita haber recibido un libro americanista que Lopetegui [nota 6] relaciona con el tratado misional de Acosta. También dice que escribió un tratado sobre la seda de gusanos en la Nueva España, donde tenía un pueblo de encomienda en la Mixteca. Cuando Acosta se refiere a la seda americana, dice «dánse bien, mayormente en la provincia que llaman la Mixteca» (IV: 32).

(17) *Obras del P. Acosta*, ed. Mateos [nota 6], pág. 252.

de las propias leyendas americanas viene dada en el comienzo del capítulo 19 del libro VI:

Por mandado de su majestad católica del rey don Felipe, nuestro señor, se hizo averiguación, con la diligencia que fue posible, del origen y ritos y fueron de los ingas, y por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseaba; mas por sus quipos y registros que, como está dicho, les sirven de libros, se averiguó lo que aquí diré. Primeramente, en el tiempo antiguo, en el Perú no había reino, ni señor a quien todos obedeciesen; mas eran behetrías y comunidades, como lo es hoy día el reino de Chile, y ha sido cuasi todo lo que han conquistado españoles en aquellas Indias Occidentales, excepto el reino de Méjico...»

El mismo dice que «por sus quipos y registros... se averiguó lo que aquí diré», y lo que trata en este capítulo es «del origen de los ingas, señores del Perú», a partir de lo cual elabora su teoría de la evolución cultural, aplicable a todos «los moradores de estas Indias», y por extensión a los de las Indias orientales, es decir, a parte de Asia y Oceanía. Luego en las leyendas quechuas, en parte transmitidas con ayuda de «quipus» (o cordeles convenientemente anudados y con hilos de diferentes colores), es donde ha encontrado Acosta el material de sus hipótesis, luego perfeccionadas. A esta conclusión llega uno también si acude a otras fuentes coloniales que hayan usado esta misma fuente informativa. Este es el caso de la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa, escrita en 1572, que tiene párrafos bastante parecidos en su esencia:

«...hasta el tiempo en que empezaron los ingas... todos los naturales destes reinos vivieron en behetrías sin reconocer señor natural ni elegido, procurando conservarse... en una simple libertad [fuera de algunos capitanes]... que les servían de cabezas para sola la guerra... Y aún en este tiempo tienen este uso y costumbre de gobernarse en las provincias de Chile y en otras partes...» (18).

Ciertos parecidos entre Sarmiento y Acosta como el término de «behetrías» aplicado a una situación histórica, y sobre todo la analogía con el caso de Chile en primer lugar, pueden hacer pensar en una influencia de Sarmiento en Acosta, lo que no sería de extrañar ya que fueron personajes que se conocieron, y Sarmiento es una de las fuentes náuticas a quien Acosta cita varias veces en su *Historia*. De hecho, el propio comienzo del capítulo antes citado de Acosta puede muy bien aludir a los traba-

(18) *Historia de los Incas*, ed. Rosemblat, Buenos Aires: Emecé Eds., S. A., 2.ª ed. 1943, pág. 44.

jos de Sarmiento en Cuzco a comienzos de 1572, que se realizaron por decisión del virrey Toledo, urgido por Felipe II, a quien enviaron personalmente la Historia de Sarmiento junto con otras averiguaciones hechas en su nombre. Tal Historia fue encontrada en el siglo XIX en Alemania, pero no es del todo improbable que la hubiese manejado Acosta en el Escorial con permiso de Felipe II.

5. EVOLUCIONISMO Y CONJETURA HISTORICA

Ahora bien, debe decirse desde ahora que las leyendas indígenas no contenían todo lo que Acosta nos transmite en forma de «conjetura» evolucionista, sino que debió ser obra de algunos intelectuales españoles de la época, en quienes Acosta confía para elaborar su teoría. El propio Sarmiento deja entrever que los indígenas no decían mucho de sus orígenes:

«Conviene sumamente notar que de todo lo que pasó... no saben estos indios bárbaros dar más razón de lo que arriba queda dicho, hasta los tiempos de los ingas. Pero averiguarse, que aunque la tierra era poblada y llena de habitadores antes de los ingas, no se gobernaba con policía, ni tenían señores naturales... Antes todas las poblaciones, que incultas y disgregadas eran vivían en general libertad, siendo cada uno solamente señor de su casa y sementera» (1943: 43).

Lo mismo venía a decir Acosta en otro pasaje, del que hemos citado una parte, donde se exponía escuetamente su teoría o conjetura evolucionista:

«Saber lo que los indios mismos suelen contar de sus principios y origen no es cosa que importa mucho, pues más parecen sueños lo que refieren que historias... lleno de mentira y ajeno de razón. Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayoc [lectores de quipos] es harta y muy mucho, que pueda dar razón de cuatrocientos años... Hay conjeturas muy claras, que por gran tiempo no tuvieron estos hombres reyes, ni república concertada, sino

que vivían por behetrías, como ahora los Floridos y los Chiriguanás, y los Brasiles, y otras naciones muchas...» (19).

Creo que es el momento de aclarar lo que pudo deberse al propio Acosta de esta conjetura evolucionista, nacida originariamente de las propias leyendas americanas y apoyadas en prejuicios europeos. Es evidente que hubo una cierta evolución entre las varias veces que aludió a ella, y esto nos puede ayudar a perfilar la aportación personal de Acosta a la conjetura que tomó del ambiente intelectual de su época.

Lo primero que resaltaremos en el párrafo antes citado de Acosta es el afán de convertir las leyendas genealógicas indígenas en verdadera historia, terminando por considerar cosas de sueños, mentira e irracional su contenido. A falta de un elemento histórico, Acosta acude a los cálculos de «hombres doctos» para averiguar el tiempo que alcanzan sus escrituras o semi-escrituras, llegando a la conclusión de no remontarse a más de 400 años en el caso incaico, y a 800 en el de los mexicanos, como nos precisará en el libro VII, cap. 2. Todo lo anterior es conjetura, que Acosta no nos dice en qué se basan; es de suponer que en las propias leyendas indígenas, pero superponiéndole algún criterio histórico europeo: es el caso de Nembrot, hijo de Noé, sacado a colación en este mismo párrafo poco después para ejemplificar un caso típico de hombre que a base de «fuerza y habilidad» se alza con el mando estable y altera el sistema de gobierno.

Es considerable la importancia atribuida por Acosta a la escritura. Ya hemos citado el criterio que usó Acosta al principio de su tratado misional para dividir a los bárbaros en superiores, medios e inferiores justamente a base de unos índices, encima de los cuales se hallaba la posesión o no de la escritura «porque donde quiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política». También hemos citado otro párrafo en que Acosta se queja que en las investigaciones mandadas por Felipe II «se hizo averiguación con la diligencia que fue posible, del origen y ritos y fueros de los ingas, y por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseaba» (161 19). La importancia atribuida por Acosta a la escritura puede medirse por el hecho de haber dedicado seis capítulos del libro VI (4 al 9) a probar que los indios orientales y occidentales no tenían escritura propiamente, aunque usaban algo parecido como eran pinturas y jeroglíficos: su menor

(19) La cita es del cap. 25, lib. I, que como he dicho estuvo primero en latín, en versión «diferente en detalles significativos» según Rowe, 1964: 19 [nota 13]. Efectivamente, el párrafo «Hay conjeturas muy claras, que...» decía en la otra versión: «Autores famosos mantienen por plausibles conjeturas que...». La conjetura no era de Acosta, sino de otros autores conocidos, como podía ser Polo de Ondegardo, su fuente peruana, Sarmiento, etcétera.

dignidad venía derivada de que no podían expresarse igualmente los nombres y conceptos abstractos sin relación alguna con cosas naturales, y sobre todo, que no se conservaba su memoria para tantos años como la escritura a base de letras, que hoy llamaríamos «fonética».

Ahora bien, si la escritura incaica y mejicana no permitía remontarse más allá de 800 años, y, sin embargo, los indios llevaban en América algunos «millares de años» (I: 24), había que usar «conjeturas» para averiguar lo que fue de ellos. La única apoyatura que podían tener estas conjeturas eran algunas comparaciones con pueblos del presente mejor conocidos, o incluso con pueblos del pasado de que hubiera constancia escrita. Estos son justamente los dos casos de que echa mano Acosta en el párrafo antes citado: «...como ahora los Floridos y los Chiriguanás, y los Brasiles, y otras naciones muchas... como antiguamente Nembrot» (I: 25). Finalmente estas comparaciones no pueden servir de gran ayuda, a menos que se proceda a algún tipo de razonamiento que permita predicar una cierta analogía entre lo que desconocemos y lo que conocemos, una vez puestos ambos en comparación. De ahí que Acosta afirme finalmente: «Así que la razón dicha persuade que se haya multiplicado y procedido el linaje de los indios por la mayor parte de hombres salvajes y fugitivos» (I: 25).

Pero todo ello era sumamente elemental, y el autor tuvo que efectuar una llamada de atención a posteriores desarrollos: «Y esto baste cuanto a lo que del origen de estas gentes se ofrece tratar, dejando lo demás para cuando se traten sus historias más por extenso» (I: 25). Ahora bien, el procedimiento seguirá siendo el mismo, aunque se empleen más pueblos y más estadios evolutivos en la comparación. En el cap. 19 del libro VI, que trata de los ingas, se establecen ya tres estadios culturales para todas las Indias orientales y occidentales:

«...se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal y mejor ha sido de reino o monarquía... El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobierna por consejo de muchos, y son como consejos. Estos en tiempo de guerra eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedecen. En tiempo de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principalejos, a quien respeta el vulgo... El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes.»

Estos tres estadios quedan así definitivamente establecidos, pues nos los vuelve a repetir en los capítulos 11 del mismo libro, y 2 y 3 del siguiente, aunque quizá en ninguno de ellos tan bien explicados. Quizá también sea en este capítulo donde mejor queden clasificados los pueblos americanos según el estadio asignado, como puede verse:

«Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias fueron de este género [el tercero de los antes citados, o totalmente bárbaro], como lo son hoy día gran parte de los Brasiles y los Chiriguanás, y Chunchos y Yscaycingas y Pilcozones, y la mayor parte de los Floridos, y en la Nueva España todos los Chichimecos. De este género, por industria y saber de algunos principales de ellos, se hizo el otro gobierno de comunidades y behetrías, donde hay alguna más orden y asiento, como son hoy día los de Arauco y Tucapel en Chile, y lo eran en el Nuevo Reino de Granada los Moscas, y en la Nueva España algunos Otomites; y en todos los tales se halla menos fiereza y más razón. De este género, por la valentía y saber de algunos excelentes hombres, resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de reino y monarquía, que hallamos en Méjico y en el Perú, porque los ingas sujetaron toda aquella tierra, y pusieron sus leyes y gobierno» (VI: 19).

Hay capítulos de su Historia, e incluso de su tratado misional, donde se enumeran más pueblos que en la cita anterior, como por ejemplo en el 11 del libro VI o en el propio Proemio del tratado misional: aquí no salen ninguno de los pueblos asiáticos y oceánicos allí citados, e incluso faltan los mojos, paraguayos y guatemaltecos de América. Pero, a cambio, tiene la ventaja este capítulo de venir clasificado cada pueblo en su estadio evolutivo correspondiente de mejor manera, lo cual es mucho más importante para un texto como el suyo, que pretende ser de valor filosófico o científico. Ya dijo el historiógrafo Sánchez Alonso que Acosta se comportó como un filósofo en su Historia moral, «pues en vez de perderse en la prolijidad de los casos observados, supo reducirlos a unos pocos tipos para su mejor comprensión» (20).

En los capítulos anteriores, aunque hubiese más pueblos citados estaban, sin embargo, peor clasificados. Por ejemplo, en el Proemio al tratado misional se incluye a los chilenos de Arauco y Tucapel con los Moscas de Colombia en el mismo segundo grupo que peruanos y mejicanos, mientras que en este capítulo 19 del libro VI van separados como corresponde. Igualmente en el capítulo 11 del libro VI se clasifican a los chilenos antes citados, a los de Colombia y Guatemala junto con los de Florida, Brasil y Luzón con la única salvedad de que «en muchos de ellos es aún mayor el barbarismo...». Por el contrario en este capítulo 19 se les diferencia convenientemente a unos de otros. Finalmente, en el capítulo 25 del libro I se considera a los de Brasil, Florida y Chiriguanos en el estado de behetrías, mientras que en el 19 se les clasifica como salvajes junto a los Chunchos, Yscaycingas, Pilcozones y Chichimecas,

(20) Ver nota 2.

como haría un evolucionista. Si alguien creyera anticuada esta clasificación, puede acudir a la que elaborara uno de los mejores conocedores de los indígenas sudamericanos dentro del campo de la Etnología, como es Julián H. Steward, tras editar el *Handbook of the South American Indians* (21).

En general, todos los capítulos citados se parecen fundamentalmente en su orientación evolucionista, y en la manera elemental de demostración a base de una analogía, contando con el caso de otro pueblo del presente o del pasado mejor conocido. Se adelanta una ley evolutiva determinada, y para ejemplificar cada paso de la evolución se nos aduce cada vez el ejemplo de un pueblo diferente. Este sistema de demostración va a cambiar cuando llegamos al libro VII, que recoge con detalle la historia del poblamiento del Valle de Méjico por los pueblos nauatlacas, transmitida al P. Acosta por el jesuita mejicano Juan de Tovar. En este libro, Acosta sabe la historia particular de un pueblo, y va a poder demostrar con más facilidad el proceso evolutivo, exigiendo simplemente que creamos en que este caso no es sino una muestra de una ley general.

Nos interesan de este libro sobre todo los capítulos 2 y 3, donde se nos habla «de los antiguos moradores de la Nueva España» y de la manera en que los nauatlacas inmigrantes «poblaron la tierra de Méjico». En el primer caso ya se advierte el cambio de táctica, a la hora de explicar el proceso evolutivo americano ya no con ejemplos múltiples e inconexos, sino con la evolución de un mismo pueblo como muestra base:

«Los antiguos y primeros moradores de las provincias que hoy llamamos Nueva España fueron hombres muy bárbaros y silvestres que sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron nombre de Chichimecas. No sembraron ni cultivaban la tierra, ni vivían juntos porque todo su ejercicio y vida era cazar, y en esto eran distrísimos. Habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policía, desnudos totalmente. Cazaban venados, liebres, conejos, comadrejas, topos, gatos monteses,

(21) La clasificación a que nos referimos fue anunciada parcialmente en el *Handbook*, cuyos 6 voluminosos tomos editó la Smithsonian Institution en 1964-9. Pero la obra en que aparece clara es en *Native Peoples of South America*, que hace en colaboración con Louis C. Faron en N. York: Mc Graw-Hill, 1959. Aquí se dividen los pueblos sudamericanos en bandas de cazadores-recolectores, en agricultores de cacicazgos y en imperios urbanos, correspondiendo a cada uno de ellos una tecnología, una economía, demografía, sistema social, político y hasta religioso. De esta manera, Acosta sería su precursor tanto en la tipología triple de evolución social, como en la correlación de los niveles evolutivos internamente, como veremos posteriormente. Steward reivindicó en Estados Unidos la bandera del evolucionismo, tanto tiempo relegada por la escuela histórico-cultural de F. Boas, de quien él mismo era un heredero intelectual.

pájaros y aún inmundicias, como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos, y de esto y de yerbas y raíces se sustentaban. Dormían por los montes en las cuevas y entre las matas; las mujeres iban con los maridos a los mismos ejercicios de caza, dejando a los hijuelos colgados de una rama de un árbol, metidos en una cestilla de juncos, bien hartos de leche, hasta que volvían con la caza. No tenían superior, ni le reconocían, ni adoraban dioses, ni tenían ritos, ni religión alguna.»

Tras esta larga descripción de base, cuya información parece extraordinaria para provenir de las informaciones del P. Tovar (22), Acosta pasa a montar sobre ella un esquema evolutivo que ligue el pasado con el presente y el caso particular con el general:

«Hoy día hay en la Nueva España de este género de gente, que viven de su arco y flechas, y son muy perjudiciales, porque para hacer mal y saltar se acaudillan y juntan, y no han podido los españoles, por bien ni mal, por maña ni fuerza, reducirlos a policía y obediencia... tal es el modo de vivir de muchas provincias hoy día en diversas partes de Indias... Quieren decir que de estos mismos eran los que en la Nueva España llaman Otomíes, que comúnmente son indios pobres y poblados en tierra áspera; pero están poblados y viven juntos y tienen alguna policía, y aún para las cosas de cristiandad, los que bien se entienden con ellos no los hallan menos idóneos y hábiles que a los otros que son más ricos y tenidos por más políticos... estos Chichimecas y Otomíes... como no cogían ni sembraban, dejaron la mejor tierra y más fértil sin poblarla, y ésa ocuparon las naciones que vinieron de fuera, que por ser gente política, la llaman Nauatlaca, que quiere decir gente que se explica y habla claro, a diferencia de esotra bárbara y sin razón.»

Como se ve, apenas hay una leve generalización del caso de los Chichimecas, que se supone género de vida común a «muchas provincias hoy día en diversas partes de Indias». En lo demás, lo que queda clara es la sucesión evolutiva entre Chichimecas, Otomíes y Nauatlacas, que va servir en el capítulo siguiente para presentar de manera magistral la

(22) Ver nota 16. Se deduce que la obra que inspiró a Acosta no trataría de los chichimecas históricos sino actuales, porque tiene muchos detalles descriptivos para tratarse de un recuerdo de la tradición, la cual además era nahua. Tovar le transmitió a Acosta una versión histórica triple (Tezcoco, Tula, México), pero siempre nahua. De haberle transmitido Tovar algo fuera de esta tradición seguramente tendríamos en Acosta una mejor información de los Otomíes, a los cuales Tovar conoció directamente en el colegio jesuita de Tepotzotlán, Acosta nos da de ellos solamente tres alusiones en libro VI (19) y VII (2 y 3).

evolución de «las más naciones y provincias de Indias». En este caso, se nos va a presentar de manera sugestiva el efecto civilizador de los Nauatlacas sobre los Chichimecos, que le va a dar pie para la generalización evolutiva:

«Los bárbaros Chichimecos, viendo lo que pasaba, comenzaron a tener alguna policía, y cubrir sus carnes, y hacérseles vergonzoso lo que hasta entonces no lo era, y tratando ya con esotra gente, y con la comunicación perdiéndoles el miedo, fueron aprendiendo de ellos, y ya hacían sus chozas y buhíos, y tenían algún orden de república, eligiendo sus señores y reconociéndoles superioridad. Y así salieron en gran parte de aquella vida bestial que tenían; pero siempre en los montes y llegados a las sierras y apartados de los demás.»

Como Acosta no lo aclara, uno no sabe si se refiere a los Otomíes, cuando habla de estos Chichimecos civilizados al contacto con los Nauatlacas, pues la brevísima descripción que nos hizo en el capítulo anterior de aquéllos se le parece bastante, especialmente por aquello de «comúnmente son indios pobres y poblados en tierra áspera». Pero el sentido de la exposición lleva a pensar que los Otomíes vinieron de los Chichimecos cuando se civilizaron. Esta fe en la educación era propia de la Compañía, como es bien conocido, pero en Acosta era especialmente intensa, como demostró en su tratado misional donde dedicó un capítulo (I: 8) a probar «Que la dificultad de los bárbaros para el Evangelio no nace tanto de la naturaleza cuanto de la educación y la costumbre». Un título que bien pudiera ser firmado por un etnólogo moderno. Ahora lo que más nos interesa es que de esta evolución sufrida por los Chichimecos hace Acosta una ley evolutiva general, de enorme concreción y riqueza:

Por este mismo tenor tengo por cierto que han procedido las más naciones y provincias de Indias, que los primeros fueron hombres salvajes, y por meterse de caza fueron penetrando tierras asperísimas y descubriendo nuevo mundo y habitando en él cuasi como fieras, sin casa, ni techo, ni sementera, ni ganado ni rey, ni ley, ni Dios, ni razón. Después, otros, buscando nuevas y mejores tierras, poblaron lo bueno e introdujeron orden y policía y modo de república, aunque es muy bárbara. Después, o de estos mismos, o de otras naciones, hombres que tuvieron más brío y mañana que otros, se dieron a sujetar y oprimir a los menos poderosos, hasta hacer reinos e imperios grandes. Así fue en Méjico, así fue en el Perú y así es, sin duda, donde quiera que se hallan ciudades y repúblicas fundadas entre estos bárbaros.»

Como vemos, el autor ha aprovechado diversos elementos mejicanos para su teoría evolutiva: la descripción chichimeca como la de la sociedad primitiva, la de Otomíes como la intermedia y la nauatlaca y peruana como la superior. Aquí es notable la influencia de sus informes de Chichimecos, pues al principio evolutivo de toda su obra (el Nembrot, el héroe ambicioso como factor de la historia) añade ahora la actividad cazadora (que definía a los chichimecos) y la búsqueda de nuevas tierras. También la historia nauatlaca le añade algo al esquema, como el poblar tierra buena y civilizar a los demás.

6. EVOLUCION Y FUNCION CULTURAL

Quizá sea de lamentar que Acosta usase esta magnífica base evolutiva, no para plantear que se trataba de una ley universal que afecta a todas las sociedades, al modo como obrarán luego los ilustrados del XVIII, sino para reforzar su primera hipótesis difusionista «que largamente traté en el primer libro, que los primeros pobladores de las Indias occidentales vinieron por tierra, y, por el consiguiente, toda la tierra de Indias está continuada con la de Asia, Europa y Africa...». Pero una generalización de su teoría evolutiva a la humanidad entera, incluida la sociedad cristiana desde sus orígenes, hubiera significado una ruptura con la versión bíblica del Génesis (de carácter más bien regresivo, no evolutivo) a la que un jesuita español del siglo XVI no estaba dispuesto. De ahí que su aplicación quede restringida al mundo gentil, y que previamente necesite de una fase regresiva que habría hecho retroceder a los gentiles desde sus orígenes adánicos hasta «una barbariedad infinita en el nuevo mundo» (I: 24). Curiosamente, este retroceso a la barbarie admite Acosta que se ha dado actualmente incluso en España e Italia.

Yo creo que Acosta se sentía impedido de aplicar la teoría evolucionista a Europa especialmente en asunto de orígenes históricos, donde el Génesis cumplía todavía un importante papel explicativo; pero no se sentía tan mal cuando se trataba de efectuar comparaciones evolutivas por el otro extremo de la cadena evolutiva, es decir, en los estadios avanzados de barbarie superior y civilización. Hay varios ejemplos en la Historia donde se muestra que Acosta estaba dispuesto a estas comparaciones en asuntos de gobierno y hasta de religión.

Hay un capítulo de tema religioso, que ya desde el título inicia una comparación con Europa: «De otras ceremonias y ritos de los indios, a semejanza de los nuestros» (V: 27). Dentro del mismo se operan varias comparaciones sobre el tipo de ritos tratados, especialmente del ciclo de vida (bautismo, matrimonio, etc.). Desde el principio se admite el cotejo con las religiones cristianas:

«Otras innumerables ceremonias y ritos tuvieron los indios, y en muchas de ellas hay semejanzas de las de la ley antigua de Moysén; en otras se parecen a las que usan los moros, y algunas tiran algo a las de la ley evangélica como los lavatorios o *opacuna*, que llaman, que era bañarse en agua, para quedar limpios de sus pecados.»

Al final del capítulo se inicia una discusión sobre las diferencias que persisten a pesar de todo entre las religiones paganas y las cristianas, tras de lo cual se añade lo siguiente, que parece una coetilla evolucionista para argumentar en favor de un cierto parecido implícito entre ambas:

«y es de advertir que, donde la potencia temporal estuvo más engrandecida, allí se acrecentó la superstición, como se ve en los reinos de Méjico y del Cuzco, donde es cosa increíble los adoratorios que había... En esotras naciones de indios, como en la provincia de Guatimala, y en las islas y Nuevo Reino, y provincias de Chile, y otras que eran como behetrías, aunque había gran multitud de supersticiones y sacrificios, pero no tenían que ver con lo del Cuzco y Méjico, donde Satanás estaba como en su Roma o Jerusalén, hasta que fue echado a su pesar, y en su lugar se colocó la santa cruz, y el reino de Cristo, nuestro Dios, ocupó lo que el tirano tenía usurpado».

De esta manera, el cristianismo vendría a situarse en el caso de Méjico y Perú sobre sociedades preparadas magníficamente para dar importancia a los asuntos religiosos, la misma que éstos merecían para los evangelizadores españoles. Quizá no sea una idea original del P. Acosta, puesto que la vemos idénticamente expresada en boca del corregidor de Cuzco Polo de Ondegardo, cuyas investigaciones religiosas eran famosas a la llegada de Acosta al Perú y de las cuales procuró aprender Acosta, hasta lograr publicarlas en 1585 auspiciadas por el Concilio III de Lima:

«Adviértase aquí que aunque los pobres y mendigos usaban este oficio de hechiceros, sortilegos, sacrificadores, etc. con todo los ricos y poderosos sabían y saben más destas cosas, y eran los que las sustentaban, predicaban, y mandaban que se hiciese (como los Ingas, Cacicques, Curacas) dando razón de cada cosa, y del origen della. *También es de advertir* que en las tierras ricas y abundantes de comida, o ganado y plata reinan más las idolatrías y supersticiones (como en estas partes del Perú) mas en las provincias pobres como los Chiriguanaas, Chaneses, Tucumanenses, Xuríes, Diaguitas, hasta el Río de la Plata, y otras muchas que son pobres y necesitadas,

aunque algunos adoran al Sol, o a algunas estrellas con solas palabras y meneos del cuerpo y con tenerlos en mucho; mas no ponen tanta diligencia y observancia de religión supersticiosa, ni usan de tanta multitud de ceremonias, ni sacrificios ni tienen qué sacrificar, y en fin no es cosa general, pues son los más los que no tienen idolatría, sino que toda su ocupación es coger con mucho trabajo lo que comen, y aún lo que beben, y otras cosas que habrán menester» (23).

De hecho, Acosta reconoció la paternidad de esta observación del licenciado Polo cuando la repitió en el capítulo 9 del libro V de su tratado misional, anteponiéndole la observación de «lea quien quiera la historia que cuidadosamente escribió de éste [culto incaico] el licenciado Polo, varón grave y prudente» (1954: 561). Lo original de Acosta es integrarla en un esquema evolutivo, que vuelve a repetir en el capítulo 11 del libro VI:

«Una cosa es cierta, que en buen orden y policía hicieron estos dos reinos [Perú y Méjico] gran ventaja a todos los demás señoríos de indios que se han descubierto en aquel Nuevo Mundo, como en poder y riqueza, y mucho más en superstición y culto de los ídolos les hicieron.»

También es original de Acosta integrarla en un esquema providencial, según el cual todo el desarrollo supersticioso, de poder y unificación logrado por los reinos de México y Perú tendía al mayor provecho de la evangelización cristiana; aunque en esto también seguía la idea agustiniana cuando se trataba de interpretar la coincidencia del desarrollo imperial romano y la venida del cristianismo:

«Por la relación y discurso que en estos libros he escrito, podrá cualquiera entender, que así en el Perú como en la Nueva España, al tiempo que entraron los cristianos, habían llegado aquellos reinos a lo sumo, y estaban en la cumbre de su pujanza... y así como la ley

(23) Epígrafe XII en «De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo». Este texto fue publicado originariamente en el *Confessionario para curas de indios*, Lima, 1585. Se trata de una de las primeras publicaciones limeñas, llevada a cabo en casa de los jesuitas y bajo la dirección del P. Acosta, también encargado de publicar una obra anterior sobre catecismos trilingües. Esta publicación formaba parte de las conclusiones del Concilio III de Lima (1582-3), en el que tomó parte muy activa el P. Acosta, encargándosele, finalmente, defender en Roma y Madrid sus actas, que terminó editando él mismo en 1591. En la cita he usado la edición parcial del *Confessionario* que hiciera Horacio Urtega en el tomo III de su *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, 1916, págs. 36-7. He modernizado algo la ortografía y he subrayado la frase en que se inicia la cita calcada del Padre Acosta: «y es de advertir».

de Cristo vino, cuando la monarquía de Roma había llegado a su cumbre, así también fue en las Indias occidentales. Y verdaderamente fue suma providencia del Señor. Porque el haber en el orbe una cabeza y un poder temporal (como notan los sagrados doctores), hizo que el evangelio se pudiese comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones... Véanlo en la Florida, y en el Brasil y en los Andes y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto en cincuenta años como en el Perú y Nueva España en menos de cinco se hizo... Es llano que ninguna gente de las Indias occidentales ha sido ni es más más apta para el evangelio que los que han estado más sujetos a sus señores y mayor carga han llevado, así de tributos y servicios como de ritos y usos mortíferos. Todo lo que poseyeron los reyes mexicanos y del Perú es hoy lo más cultivado de cristiandad, y donde menos dificultad hay en gobierno político y eclesiástico... Y todo lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre éstos, con haberles platificado el diablo otras cosas mucho más difíciles... en todo es Dios sabio y maravilloso, y con sus mismas armas vence al adversario...»

Está clara en el largo párrafo anterior la concepción de la evangelización en Acosta, y por extensión en la Compañía de Jesús; la preferencia de las sociedades civilizadas se basa en un criterio de eficacia evangelizadora, de manera que finalmente se compense con esta sabia elección la tardía incorporación a las misiones americanas. Los jesuitas fueron probablemente los últimos misioneros en sumarse al esfuerzo evangelizador de España en América, pero pronto se pusieron a la cabeza, tanto en el mundo urbano y educativo como en la labor pionera de situar misiones en regiones de frontera colonizadora. Acosta, con su tratado misional, estuvo en la vanguardia de esta labor, y su propia Historia no puede disimular la importancia que el autor concedía a la labor evangelizadora. Aparte de las explícitas alusiones en los prólogos y capítulos introductorios, el mero hecho de dedicar el último capítulo a una interpretación «providencialista» de la historia y la evolución social indígena es ya un índice sumamente revelador. De alguna manera, este último capítulo es sumamente representativo de su obra entera, y aquí debemos recordar la concepción con que abordó su vocación misionera a sus veintinueve años, prefiriendo hallarse «entre gente de alguna capacidad y no muy bruta» (24).

(24) Ver nota 17.

7. INFLUENCIAS DE SU OBRA

Ahora bien, esta vertiente religiosa y práctica de su Historia no le debió desmerecer a los ojos de la posteridad, ya que los ilustrados y filósofos del XVIII tenían en gran estima a los jesuitas, especialmente por su labor misionera en Paraguay, que ellos comparaban a la de los cuáqueros en Pennsylvania y querían acomodar a las colonias contemporáneas. Su respeto a las cualidades naturales, su remodelación de la sociedad indígena a la luz de la incaica (el estado previsor, la sobriedad y la obediencia activa, etc., que Acosta exalta en el libro VI) y su capacidad de «civilizar» en general eran cualidades admiradas por Raynal, Diderot, Voltaire, Buffon, etc. (25).

Este respeto a la naturaleza de cada pueblo le ha hecho también predecir la actitud de la antropología aplicada y de los modernos gobernadores coloniales, en lo cual los jesuitas vuelven a ser maestros de la posteridad. Como decía Rodríguez Carracido, glosando la meta que Acosta confesaba en el libro VI, capítulo 1, haber seguido al escribir su obra: «Y consecuencia de este respetuoso criterio, subordinado en todo a la realidad, y limpio de prejuicios despóticos, es el esbozo de un sistema de colonización, que en lo fundamental es el mismo que defienden hoy tratadistas ingleses alarmados ante los peligros a que conduce el empeño de someter los indígenas de las colonias a la presión del troquel de la metrópoli (...) ponderando los beneficios que pueden conseguirse con la noticia de las leyes, costumbres y policía de los indios. cuales son 'ayudarles y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen a la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales'...».

Pero creo que es más interesante el carácter precursor de Acosta en lo que respecta a sus planteamientos intelectuales que en materia más práctica de evangelización y colonización. Porque en su visión del proceso natural que han seguido las sociedades peruana y mejicana antes de la llegada del cristianismo hay una presentación simultánea de fenómenos evolutivos, que hace sospechar un planteamiento pre-funcionalista. En efecto, Acosta alude otra vez en el último párrafo citado a la simultaneidad de la carga política y religiosa «así de tributos y servicios como de ritos y usos mortíferos», que define la vida de Méjico y Perú cuando «estaban en la cumbre de su pujanza». A esa misma simultaneidad se refería la frase citada anteriormente, que empezaba afirmando «que donde la potencia temporal estuvo más engrandecida, allí se acrecentó la superstición», refiriéndose a Méjico y Perú. Estos dos estados se dife-

(25) MICHÉLE DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: siglo XXI, Eds., 1975, pág. 182 ss.

rencian de los demás en superarlos «en buen orden y policía: como en poder y riqueza, y mucho más en superstición y culto de los ídolos». Yo no creo que sea una exageración mi calificativo de «pre-funcionalista» a este planteamiento de simultaneidad entre dos fenómenos sociales como la evolución política y la evolución religiosa, y desde luego no es una casualidad encontrar esta afirmación en labios de un eminente jesuita, tan preocupado por conocer las bases naturales y sociales de la religión, justamente por motivos prácticos.

Un ejemplo de su preocupación por las bases de la religión puede hallarse en el libro VI, dedicado a las «costumbres, policía y gobierno» de los peruanos y mejicanos. Justamente en el gobierno verá Acosta uno de los signos más elocuentes de la evolución de un pueblo, como expresa al principio del capítulo 11, un capítulo donde se intenta otra vez clasificar los pueblos americanos y asiático-oceánicos (las Indias occidentales y orientales), según su grado de evolución:

«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 razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno... mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno, y tratan a sus súbditos como a bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría, y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios.»

Lo original de esta frase, aparte el carácter de test del barbarismo concedido a la forma de gobierno, es el modo comprensivo con que manifiesta que la behetría se justifica precisamente por el absolutismo imperante en la fase de la barbarie media, que aparece aquí como «insufrible». Esta simpatía hacia el tipo de gobierno bárbaro quizá justifique el aprecio con que le trata John Locke, justamente en el capítulo VIII de su 2.º *Ensayo sobre el Gobierno Civil* (1690), titulado «Del comienzo de las sociedades políticas». Es bien conocida la ideología de esta célebre autor, que inspiró los programas políticos de las clases medias revolucionarias de Estados Unidos y Francia a final del siglo XVIII. Su ideología liberal concebía la existencia de un pacto social antes del político, que daría lugar al nacimiento de las sociedades naturales, antes que del Estado propiamente. El continente americano significó para Locke la oportunidad de usar la información sobre sus primitivos habitantes como ejemplos de sociedades naturales (no políticas), razón por la cual usa con frecuencia ejemplos americanos, pero no de Perú y Méjico (las socieda-

des que interesaban fundamentalmente a Acosta) sino de sus antecesores y de sus vecinos en estado inferior y medio de barbarismo. Concretamente Locke cita en esta obra el pasaje «conjetural» sobre el pasado americano del capítulo 25 del libro I:

«102. Tendrá que dar muestras de una extraña inclinación a negar la evidencia de los hechos quien, al no concordar con sus hipótesis, no se avenga a reconocer que Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres, libres e independientemente unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento. Y si José de Acosta merece crédito, él nos asegura que en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno: «Existen claras y notables conjeturas de que aquellos hombres (se refiere a los habitantes del Perú) no tuvieron por espacio de mucho tiempo reyes ni Estados, sino que vivían en grupos, tal como hoy mismo hacen en Florida, los cheriquanas, los del Brasil y otras muchas naciones que con toda seguridad no tienen reyes y que, cuando se les ofrece la oportunidad, en tiempo de guerra o de paz, eligen a su gusto los capitanes (lib. I, cap. 25)» (26).

Locke usa abundantemente de Acosta en este capítulo, pero sin volverlo a citar, razón por la que autores como Myres han atribuido una frase evolutiva suya a la influencia de Bodin o del propio Tucídides, y no a la de su verdadero inspirador. La frase evolutiva insiste en situar a América en el estadio de sociedades muy primitivas, como hemos dicho antes:

«108...vemos que en América, que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países,

(26) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, S. A., de Eds., 1977, 2.ª impr. página 77. El traductor olvidó poner la traducción de la Historia de Acosta en el castellano original de donde procedía, cometiendo por ello algunos errores de comprensión, que he paliado. Y ello a pesar de conocer la obra original, que cita en nota del traductor. Sobre Locke y sus opiniones políticas, ver el breve y excelente prólogo de esta traducción. Sobre Locke y la antropología han escrito ya varios autores, pero el más importante ha sido el inglés John Linton Myres, que dedicó su discurso presidencial a la sección antropológica de la Asociación Británica para el Progreso de las Ciencias, reunida en Winipid (Canadá), al tema «Anthropology and Political Science» (1909, *Actas*, págs. 589-617). Trataba del uso etnográfico efectuado por varios tratadistas clásicos en Ciencias Políticas, como J. Locke y otros. Este discurso fue luego citado en el conocido manual de T. K. Jenniman: *A Hundred Years of Anthropology*, London: Duckworth, 1970, reimpresión de la 3.ª ed., páginas 40-1. Aquí destaca Penniman a Acosta como una de sus fuentes etnográficas españolas. Recientemente ha destacado la conexión de la filosofía empirista y materialista de Locke con la antropología Marvin Harris *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. N. York: Crowell, 1968, traducido en 1978 por el siglo xx de España Editores. Madrid.

y la escasez de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas, vemos, digo, que los reyes de los indios son muy poco más que generales de sus ejércitos; y a pesar de que tienen un poder absoluto en la guerra, ejercen muy escaso mando en el propio país en tiempos de paz; su soberanía es entonces muy moderada, las decisiones sobre la paz y la guerra recaen de ordinario en el pueblo o en un concejo, aunque la guerra misma, que no admite pluralidades de gobernantes, lleva naturalmente a colocar el mando en la única autoridad del rey» (1976: 82).

Cualquiera que haya seguido las definiciones que da Acosta de los antepasados de los incas y los aztecas o nauatlacas (capitanes de guerra, gobierno de concejos, búsqueda de tierras como afán expansivo) reconoce la paternidad de estas ideas de Locke; e incluso, en la derivación del poblamiento americano respecto del asiático o europeo, pero en un estadio muy primitivo, reconoce el origen de una idea tan aparentemente alejada de las definiciones de Acosta: «América... sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa». Esta predilección de Locke por una América primitiva le lleva a hacer selecciones en el material de Acosta, como se advierte en esta frase aislada del mismo capítulo: «Así es como nos encontramos a los pueblos de América que —viviendo fuera del alcance de las espadas conquistadoras y del poder creciente de los dos grandes imperios del Perú y de Méjico— disfrutaban de su propia libertad...» (1976: 79, epígrafe 105). Pero estas selecciones implican por lo pronto una lectura completa de su *Historia*, cosa no extraordinaria, habida cuenta de su afición a la literatura de viajes.

En todo caso, una búsqueda más detenida permitiría advertir la huella del evolucionismo de Acosta no sólo en Inglaterra (el caso tan claro de William Robertson, su eslabón para con el esquema de L. H. Morgan), sino en Europa. Me refiero sobre todo a los deudos de Locke como Montesquieu, Voltaire, Diderot, Raynal, Helvetius, De Paw, Des Brosses, La Mothe le Vayer, etc. Nos llevaría muy lejos probar esta complicada filiación, por lo que la enunciamos meramente.

8. CONCLUSIONES

He preferido en este ensayo insistir en la aportación de Acosta a la teoría evolucionista, más bien que en su carácter de precursores sobre otras autoridades posteriores, sea del campo de la Etnología o de la Ciencia Política; disciplinas tan conectadas en su origen, según mantuvo

J. L. Myres. He mostrado que su evolucionismo se encontraba sobre todo en su historia moral, mientras que su historia natural quedaba del lado difusionista por su preocupación en establecer una teoría migratoria, de acuerdo a la tesis bíblica y contra las leyendas aborígenes. En la historia moral se vio obligado a hacer más caso a las leyendas aborígenes, que en su planteamiento autóctono llevaban implícita una consideración evolucionista.

Ahora bien, sobre las leyendas aborígenes Acosta impuso una interpretación academicista que le llevó a coincidir con otras personalidades de su época. Pero sobre ellas Acosta hizo algo más que querer traducir las leyendas a historia occidental, contribuyendo a plantear la teoría evolucionista al modo etnológico. Como características de su postura he señalado las siguientes: 1.º) Enumeración de más pueblos. 2.º) Establecimiento de los famosos tres estadios, dentro de los cuales situó convenientemente los pueblos mencionados. 3.º) Uso de criterios selectivos de evolución, como la acción del héroe cultural (en lo que más se acerca a las leyendas sobre orígenes), la aculturación por pueblos superiores (ídem), la búsqueda de tierras o el descubrimiento de la escritura. 4.º) Empleo de procedimientos comparativos a falta de prueba histórica, generalmente a base de analogías más o menos convenientemente buscadas (mejor en el libro VII). 5.º) Finalmente, y quizás lo más importante, establecimiento de correlación causal entre los niveles de evolución religioso, económico y político, al modo como lo hará luego la escuela funcionalista.

Ahora bien, en lo que Acosta ha contribuido quizá más a la constitución de la Etnología ha sido en mantener a través de toda su Historia una atención igual por los fenómenos de la naturaleza física que rodea y condiciona al hombre que por el hombre mismo. Desde hace tiempo la Etnología y la Antropología vienen insertándose en la vieja estructura universitaria de Ciencias y Letras con una cierta incomodidad, llegando finalmente a la división interna de la Antropología física y la cultural o Etnología. División que se acomoda mal a la doble tradición renacentista de la Etnología, representada eminentemente por la Historia del P. Acosta, de tratar lo humano junto a lo natural, ambos con la misma ambición explicativa de la filosofía aristotélica.

Porque la naturaleza y el hombre no son solamente dos temas en la obra de Acosta que se suceden en el espacio, unidos por el título de la obra. También son dos enfoques científicos, que se influyen mutuamente a nivel conceptual y metodológico, de manera que finalmente la historia indígena termina siendo cotejada en su interés con el tratamiento que se da en las ciencias naturales a cierto tipo de seres que, quizá considerados de menor dignidad en sí mismo, no lo son por su potencialidad para la comprensión de los problemas generales. Entre los fines que declara

Acosta seguir en su obra, el Proemio termina reconociendo también el puramente filosófico:

«Ultra de eso, podrá cada uno para sí sacar también algún fruto, pues por bajo que sea el sujeto, el hombre sabio saca para sí sabiduría; y *de los más viles y pequeños animalejos* se puede tirar muy alta consideración y muy provechosa filosofía.»

Este fin, que aparece al final en el Promio, lo pone el primero de todos en el capítulo primero del último libro:

«Cualquiera historia, siendo verdadera y bien escrita trae no pequeño provecho al lector... Son las cosas humanas entre sí muy semejante, y de los sucesos de unos aprenden otros. No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar... y no por ser de indios es de desechar la noticia de sus cosas, *como en las cosas naturales* vemos que no sólo de los animales generosos y de las plantas insignes y piedras preciosas escriben los autores, sino también de animales bajos y de yerbas comunes y de piedras y de cosas muy ordinarias, porque allí también hay propiedades dignas de consideración.»