

La visión teológica del *Nuevo Mundo* en la obra de José de Acosta

por Michael Sievernich S.I. (Frankfurt/Main)¹

Pocos años antes del primer viaje de Colón a las Indias Occidentales, el humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola redactó su famoso discurso sobre la dignidad del hombre (*oratio de dignitate hominis*). En él desarrollaba el sentido moderno de la libertad partiendo del espíritu del Renacimiento y rendía un supremo homenaje al hombre como medida de todas las cosas en el centro del mundo: "Tú debes determinar tu propia naturaleza según tu libre albedrío (*pro tuo arbitrio*)", pone Pico en labios de Dios, "te he colocado en el centro del Mundo... No te he creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que tú, con tus propias fuerzas, te puedas modelar y conformar según la forma que desees (*tui ipsius quasi arbitrius honorariusque plastes et fctor*). Puedes degenerar en lo inferior, en lo bestial, o regenerarte hacia lo superior, lo divino" (Pico della Mirandola 1968, 29).

Esta configuración libre del hombre, descrita programáticamente por Pico, se realizó de modo ejemplar en los descubrimientos portugueses y españoles y en la expansión ibérica hacia Ultramar, que condujeron a la conquista y colonización del "Nuevo Mundo". La ambivalencia de dicha configuración, la posibilidad tanto de degeneración como de regeneración, habría de empapar los acontecimientos que se sucedieron: por una parte, las hazañas náuticas, logísticas y militares, descritas en tantas crónicas europeas del descubrimiento, conquista y apropiación europeos; por otra, el "reverso de la historia", la violencia bélica, la expulsión, la opresión y la eliminación de los indígenas según el principio de "tabula rasa".

Los relatos recopilados por Miguel León-Portilla (1964, 1984) reflejan fielmente la "visión de los vencidos". Aun cuando se dejen aparte las exageraciones de la denuncia de Bartolomé de las Casas en su tratado "Brevisísima relación de la destrucción de las Indias", publicado en 1552 (Las Casas 1985, 61-151), los efectos dramáticos de la

¹ Traducción castellana del artículo: *Avaritia Christianorum Indorum vocatio*. Eine theologische Sicht der *Neuen Welt* im späten 16. Jahrhundert, in: Karl Kohut (ed.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt 1991, 103-118.

conquista (una gran mortalidad debida a enfermedades infecciosas) y las crueldades de los conquistadores obligan a hacer una crítica de los acontecimientos. Como llega a decir Georg Christoph Lichtenberg, "el primer americano que descubrió a Colón, hizo un fatal descubrimiento" (Lichtenberg 1971, 166).

Ante esta ambivalencia de los acontecimientos históricos, dos interpretaciones de la historia del descubrimiento y la conquista, inspiradas políticamente, parecen dominar la discusión. Una surge de la polémica antiespañola de la "leyenda negra", la otra forma, por el contrario, la "leyenda rosada", un panegírico de la hispanidad. Sin embargo, si nos fijamos en las grandes figuras eclesiásticas del siglo XVI, que percibieron cara a cara el "problema del otro" (Todorov 1982) y intervinieron práctica y empáticamente jurídica y políticamente, ética y teológicamente en favor del indio oprimido, reclamando para él su dignidad humana y sus consiguientes derechos, se abre un "tercer camino" de explicación entre ambas interpretaciones unilaterales. Entre estas figuras habría que citar a Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos, Vasco de Quiroga, Julian Garcés, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Toribio de Mogrovejo, José de Anchieta, Alonso de Molina, Toribio de Benavente (Motolinía), y Juan de Zumárraga.

En conexión con lo que estos eclesiásticos realizaron, es conveniente llamar la atención sobre algunos de los logros realmente ejemplares que se dan por entonces (Höffner 1969, Ramos 1984): la legislación en favor de los indios de las "Leyes de Burgos" (1512) o de las "Leyes Nuevas" (1542), aunque apenas tuvieron efecto; la bula papal "Sublimis Deus" (1537), en la cual el papa Paulo III confirmó expresamente el uso de razón y el derecho a la libertad de los indios, y con ello los protegió; la discusión sobre los títulos jurídicos de la presencia española en el Nuevo Mundo, inaugurada por Francisco de Vitoria con su famosa relección "De Indis" (1539), que llevó a la gestación del derecho de gentes en la "Escuela de Salamanca"; y, por último, la famosa disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid (1552).

Al atender a estas grandes figuras del siglo XVI, comparables con otras personalidades europeas de entonces, se marcha por el "tercer camino", que permite reconocer, más allá de las interpretaciones ideológicas, tanto los agravios sufridos por los indios como la lucha en favor de ellos. Este camino hace posible, además, rechazar juicios insostenibles como, por ejemplo, el de que la propagación del cristianismo no era sino un "sojuzgamiento de los pueblos a sangre y fuego" (Meyer-Clason 1987, 10). Por otro lado, este camino obliga a admitir el hecho, históricamente genuino, de que a lo largo de la conquista

existieron la duda y el escrúpulo sobre la legitimidad y moralidad de la misma. Este cuestionamiento fue el que avivó la protesta contra el "encubrimiento" del otro y el que fomentó el "descubrimiento" del otro en cuanto sujeto libre.

1. Figura y obra de José de Acosta (1540-1600)²

Podríamos denominar este descubrimiento del otro el "segundo descubrimiento" de América (Sievernich 1988). No se trata de un descubrimiento geográfico, sino de un descubrimiento antropológico, de inspiración teológica. Según él, no se permitió que los indios, convertidos en huérfanos a causa de la conquista, fueran esclavizados, sino que les fue posible reclamar, como los demás hombres, su lugar en el mundo, aunque muchas veces hasta esto se les negó³. Entre los muchos que participaron activamente con hechos y escritos en el "segundo descubrimiento", se encuentra, sin duda, José de Acosta, "perhaps the outstanding ecclesiastic of the time" (Hanke 1949, 167).

Hacia finales del siglo XVI, en medio de la crisis política y misional del mundo hispanoamericano (Pietschmann 1984), Acosta intenta realizar una síntesis comprensiva del mundo amerindio con toda su complejidad antropológica, histórica y teológico-misional. Llegaría a destacar tanto por su actuación práctica como misionero, administrador (de la provincia jesuítica del Perú) y organizador (del tercer Concilio de Lima), como por sus escritos en los campos de la geografía (incluso Alexander de Humboldt se refiere elogiosamente a él), etnología, historia, teología y literatura.

Nacido en la vieja ciudad castellana de Medina del Campo en 1540, ingresó con sólo doce años de edad en el noviciado de la Compañía de Jesús, recientemente fundada por Ignacio de Loyola. En el colegio de la misma ciudad y en otros lugares cursó su formación clásica. Entre los años 1559 y 1567 estudió con brillantez artes liberales y teología en la Universidad de Alcalá de Henares, fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros. Aquí conoció seguramente los esfuerzos lingüísticos del humanismo (en Alcalá se publicó la primera Biblia

² Con respecto a la biografía y bibliografía véase Lopetegui (1942), Mateos (1954), y Zambrano (1961).

³ Octavio Paz, en su obra "El Laberinto de la soledad", hizo hincapié sobre ese aspecto de que por la religión católica los indios, en la situación de orfandad, encontraron un lugar en el mundo, en diferencia a las colonias sajonas, que, desde el principio, negaron a los indios tal sitio (Paz 1978, 91ss).

Políglota en 1520), la controversia sobre los títulos legales de la conquista y los tratados sistemáticos de los grandes maestros de la "Escuela de Salamanca"⁴, cuya doctrina asimiló y luego aplicó contextualmente. Durante el último curso de su carrera, contando sólo con veintisiete años de edad, empezó a enseñar teología, primero en Ocaña y posteriormente en Plasencia.

A petición suya, fue destinado por el General de los Jesuitas, Francisco de Borja, al Nuevo Mundo y en 1571 se hizo a la mar, en Sanlúcar, rumbo a América. Nada más llegar a Perú comenzó inmediatamente con la predicación y la enseñanza en el colegio de San Pablo en Lima. Sin embargo, esta actividad académica fue interrumpida al emprender en 1572 un viaje de tres años por el interior del Perú, recorriendo Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca, Pilcomayo y Potosí. Fue a raíz de este viaje, en el que también se encontró con el virrey Francisco de Toledo, cuando conoció y contactó directamente con el país y sus gentes y aprendió el quechua, *lingua franca* de los Incas. Durante este viaje y otros dos de visita canónica (1576/77 y 1578/79) debió recopilar la "experiencia", a la que él siempre remite en su obra.

Entre 1576 y 1581 figura como segundo provincial de la Compañía de Jesús en la provincia peruana fundada en 1568. Con este cargo dirigió dos asambleas provinciales en Cuzco (1576), para tratar asuntos internos y buscar solución a cuestiones de índole pastoral. En el terreno de la política eclesiástica participó en el proceso inquisitorial contra Francisco de la Cruz. Durante el tercer Concilio Limense (1582-1585) es, junto con el arzobispo de Ciudad de los Reyes, Toribio de Mogrovejo, la autoridad teológica del momento y el autor de catecismos cuyo texto español fue traducido al quechua y aymará por Alonso de Barzana. Estos catecismos fueron los primeros libros impresos en Sudamérica (1584) por Antonio Ricardo que tuvieron un enorme influjo en América Latina (Durán 1982).

Tras quince años de estancia en Sudamérica, José de Acosta se encamina hacia Europa en 1586 por motivos de salud, interrumpiendo, sin embargo su viaje de regreso al pasar un año en Nueva España (México) para estudiar la cultura náhuatl. En 1587 llega a Europa y despliega una intensa actividad diplomática entre Roma, Madrid, Valladolid y Salamanca. Se dedica a aconsejar, visitar y escribir, hasta que fallece en el año 1600, cuando era rector del Colegio de Salamanca.

Tanto geográfica como espiritual y científicamente, José de

⁴ Francisco de Vitoria y la segunda generación: Juan de la Peña, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Antonio de Córdoba.

Acosta siguió la regla jesuítica de "discurrir por unas partes y por otras", como así lo refleja obra voluminosa y polifacética. No parece exagerado caracterizarlo como un "gigante intelectual", "cuyas obras aún hoy son dignas de leerse" (Martín 1968, 122).

En 1588 se publicó en Salamanca la primera obra de José de Acosta, bajo el título de: *De natura novi orbis libri duo et De promulgatione evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*. Era su teología misional, escrita en latín, precedida por dos libros sobre la naturaleza en el Nuevo Mundo. A pesar de que Acosta ya había concluido su obra en el Perú, su publicación exigió, sin embargo, una década de luchas, durante la cual la censura estatal expurgó o dulcificó las fuertes críticas a encomenderos, conquistadores y misioneros, hasta que finalmente pudo aparecer y conocer pronto varias ediciones.⁵

En esta obra, catalogada como clásica, el autor discute sobre los problemas misionales de su época.⁶ Teniendo como trasfondo una visión universalista de la salvación (libro I), según la cual "no demos por excluida de la salvación universal a ninguna raza de mortales" (De Procuranda I, 83), Acosta se ocupa de las razones jurídicamente válidas o inválidas de la conquista, siguiendo a la escuela salmantina. Después critica vehementemente la guerra y la violencia de la conquista y esboza los nuevos métodos de una evangelización pacífica (libro II). En el tercer libro, formula con espíritu crítico las normas de conducta para los españoles, es decir, los derechos y deberes de la administración civil, concentrándose en los problemas de la legitimidad del dominio español, de los tributos, de las minas y de los servicios personales. Los últimos libros tratan de la administración eclesiástica y las condiciones para el oficio espiritual (libro IV) y, finalmente, de las cuestiones sobre catequesis y administración de los sacramentos (libros V y VI).

El discurso misionológico se alimenta de dos fuentes: del pozo de la tradición occidental (los clásicos grecolatinos, la Biblia, los concilios, los Padres de la Iglesia, el humanismo, la escuela de Salamanca) y del manantial de sus profundos conocimientos de la "situación indiana" (De Procuranda I, 51s).

Mayor éxito tuvo incluso su *Historia natural y moral de las Indias*⁷, escrita en un elegante español, cuyos dos primeros capítulos

⁵ Salamanca 1588 (²1589, ³1595), Colonia 1596, Lyon 1670, Manila 1858. Citamos en lo siguiente la edición latino-española (Acosta 1984 y 1987) bajo las siglas De Procuranda I y De Procuranda II.

⁶ En cuanto la interpretación véase Lopetegui 1942, 205-485.

⁷ Acosta 1954, 1-247. Citamos esta obra bajo la sigla *Historia*.

tomó de su anterior obra *De natura novi orbis*. Esta historia natural y cultural de América, construida desde la observación y la experiencia, apareció por primera vez en 1590 en Sevilla. Desde entonces y hasta el día de hoy se han publicado unas 30 ediciones y traducciones en las principales lenguas europeas⁸, tres de ellas en alemán. Siglo y medio más tarde, la obra le valió el nombre honorífico de "Plinio del Nuevo Mundo" (Benito Jerónimo Feijoo).

Como el título de la obra ya anuncia, Acosta describe y analiza en ella tanto las "las obras de naturaleza" como "las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres" (Historia 4). Los cuatro primeros libros están dedicados a la naturaleza del Nuevo Mundo: geografía, clima, los elementos "simples" (tierra, agua, aire, fuego) y los elementos "compuestos" (minerales, fauna y flora). Los tres libros siguientes tratan de la "historia moral" de los hombres americanos, sobre todo de los incas y mexicanos. Acosta describe su religión (libro V), su cultura (libro VI) y su historia -la de los mexicanos- (libro VII). Les ve como seres religiosos con sus creencias, sus ritos y su panteón, como seres socio-culturales con sus instituciones sociales, políticas y jurídicas, y como seres históricos.

La descripción se funda, metódicamente, en la "experiencia certísima" (Historia 8), ya sea la propia o la de testigos fidedignos. Entre los que menciona se encuentran Juan de Tovar en México y Polo de Ondegardo en el Perú (Historia 182s). Sin embargo, no se detiene en la descripción, sino que quiere, por la vía de análisis, "entender las causas naturales de los efectos", haciendo así "el ejercicio de buena filosofía" (Historia 53). La descripción y explicación del Nuevo Mundo se encuadra dentro de una teología de la historia marcadamente providencialista y se destaca por la "fidelidad de la expresión que respeta y conserva intacta la pureza de las impresiones primeras e inmediatas del Nuevo Mundo en la fina, despierta, pero siempre controlada sensibilidad del autor" (Lazo 1979, 89).

Junto a estas dos obras principales hemos de destacar un pequeño escrito, cuya categoría ha permanecido largo tiempo ignorada. *La Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* (Acosta 1954, 304-320), escrita en 1586, es una narración novelesca de un viaje de aventuras, revestida de simbolismo hagiográfico y alegórico, por la cual "merece Acosta un lugar muy destacado entre los precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana" (Arrom 1978, 381).

⁸ Hay traducciones en alemán, francés, holandés, inglés e italiano. Véase Zambrano 1961, 52s.

Además de todo esto, Acosta nos ha legado algunos escritos homiléticos y teológicos, y un corpus amplio de escritos ocasionales y cartas.⁹ Finalmente hemos de mencionar las contribuciones anónimas de Acosta en los decretos del tercer Concilio Limense y en los catecismos.

La obra polifacética del P. Acosta nos brinda un acceso amplio a la nueva realidad de "América" y una asimilación multidimensional de lo nuevo: teológico-prescriptiva (*De Procuranda Indorum salute*), analítico-descriptiva y simultáneamente explicativo-comprensiva (Historia natural y moral de las Indias), narrativa (Peregrinación), práctica (actividad como provincial, catecismos del Limense III) y, finalmente, política y político-eclesiástica (correspondencia, informes).

2. Despliegue de la perspectiva teológica

La perspectiva teológica, con la que Acosta afronta el descubrimiento, la conquista y la evangelización, no procede como tal del Viejo Mundo, sino que nace contextualmente del encuentro y la confrontación con el Nuevo Mundo. En el nuevo modo americano de pensar del jesuita medinés operan varios momentos, que se pueden distinguir pero de ninguna manera aislar. Se trata de las dos fuentes mencionadas: tradición y experiencia, que son reflexionadas teológicamente. Estos momentos operan sobre todo en las dos obras principales: *De procuranda Indorum salute* e *Historia natural y moral de las Indias*.

Nueva experiencia. Uno de los rasgos más típicos del pensamiento de Acosta consiste en remitir pertinazmente a la "experiencia clara" y a la "vista de ojos" (Historia 48), bien sea la suya propia o la de informadores fidedignos. La experiencia, como "maestra muy segura" y "guía" (*De Procuranda* II, 69 y 353) proporciona a Acosta una percepción crítica de la realidad global, abierta a lo nuevo. En conexión con ella hay que entender la lucha que entabló Acosta contra la ignorancia de sus contemporáneos europeos respecto al Nuevo Mundo. Así pues, una de las metas de su descripción del mundo indígena es "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta y bestial y sin entendimiento" (Historia 182).

La experiencia le lleva a una percepción diferenciada de los otros. Para su famosa clasificación de los "bárbaros", contenida en el proemio de su teoría misional *De Procuranda*, el criterio decisivo de diferenciación es la comunicación (escritura) y el grado de la organiza-

⁹ Una selección en: Acosta 1954, 249-386.

ción social (gobierno, leyes, ciudades). A la primera categoría pertenecen los chinos y los japoneses; los indios del Perú y de México, por no poseer la escritura, forman parte de la segunda; los "salvajes" sin domicilio fijo, por ejemplo los caribes, se inscriben en la tercera (De Procuranda I, 61-69). Esta clasificación muestra ya que Acosta no se contenta con la mera experiencia, como hizo medio siglo antes Gonzalo Fernández de Oviedo en su enciclopédica "Historia General y Natural de las Indias" (Kohut 1987, 71 y 77), sino que más bien intenta "declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza" (Historia 3), puesto que la mera percepción sin marcos conceptuales sería ciega. El nuevo modo de pensar nace de la confrontación de la nueva experiencia con la tradición europea y sus categorías.

Vieja tradición. En cuanto a las categorías de la percepción del Nuevo Mundo, Acosta las entresaca del tesoro de la tradición europea, de fácil acceso para un letrado como él. Constituyen el instrumental teórico que permite abordar, entender y explicar el Nuevo Mundo. Acosta trata las diversas opiniones tradicionales no como un sistema cerrado y completo, sino como un conjunto de teorías abiertas, cuya plasticidad se verá en la confrontación con lo nuevo. De ahí que, por una parte, Acosta no tenga reparo en contrastar las opiniones, incluso las más estimadas, con la realidad misma. Confiesa una vez, "que me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía" (Historia 47). Por otra parte, desarrolla teorías tradicionales contextuadamente. Así, siguiendo el espíritu de los maestros salmantinos (Pereña 1984, 318) y asimilando la teoría misional de Bartolomé de las Casas (Mustapha 1985), rechaza el supuesto derecho a una guerra contra los bárbaros (infidelidad, crímenes contra la naturaleza, idolatría) y funda el método pacífico de la evangelización como el único posible (De Procuranda, libro II).

Sentido teológico. El nuevo pensamiento americano, fruto resultante de la interrelación entre la experiencia y la doctrina tradicional, no significa una postura aséptica de un observador desinteresado. Está por el contrario imbuido de un interés ético-espiritual, ya que respeta la dignidad y los derechos de los "bárbaros" e incluso los considera como "nuestros hermanos los indios" (De Procuranda I, 535). La valoración del otro tiene su raíz en la tradición cristiana, que ve en el otro atribulado, en el prójimo, no solamente al hombre parigual, sino al mismo Cristo. "Cuando pecamos contra nuestros hermanos, pecamos contra Cristo." (De Procuranda I, 577).

La experiencia conceptualizada, la tradición contextualmente

modificada y la espiritualidad centrada en el Otro, son los tres momentos que forjan el nuevo modo de pensar de Acosta y su visión teológica de la nueva realidad. En esta línea considera, por un lado, la unidad física del cosmos, por la que hay que atribuirle "the credit for the first great critical synthesis of cosmography devoted to the New World" (Lafaye 1984, 668). Por otro lado, para él el universalismo bíblico, según el cual en Cristo no hay judío ni griego, bárbaro ni escita, esclavo o libre, sino una nueva criatura (Col 3, 9-11), exige, desde su punto de vista, la unidad moral e histórica del género humano.

Esta unidad del mundo se funda en la idea de un Creador, a quien se puede buscar y hallar tanto en las obras de la naturaleza como en las "obras del libre albedrío", en la historia. El conocimiento de las obras naturales y de las costumbres de los pueblos ya tiene sentido intrínseco y constituye una buena filosofía, pero alcanza su máxima significación tan sólo si conduce a la "consideración de aquella soberana sabiduría y grandeza del Hacedor que reluce en estas sus obras tanto" (Historia 10). Incluso aquel, para el que no estuviera al alcance la idea de un "supremo Artífice" (Historia 9), puede sacar provecho del conocimiento de la naturaleza: "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." (Historia 4).

La visión teológica del único mundo y de la única humanidad bajo el "primer Artífice", desemboca ciertamente en un serio problema: el de cómo pueden estos dos mundos reales que Acosta conoce, el Viejo y el Nuevo, estar de tal manera interrelacionados que se satisfaga la pretensión teológica de la unicidad del mundo, sin que al mismo tiempo se destruyan las características propias de cada uno de ellos.

3. El Nuevo y el Viejo Mundo

Excluyendo el modelo militar para lograr la unicidad del mundo y sin renunciar a la cuestión de la verdad, Acosta aboga por un pacífico encuentro de los mundos y las religiones. En este contexto, predomina en él de tal manera la idea de la unidad del género humano, que concluye así: "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" (Historia 208).

Partiendo del hecho de que los pueblos bárbaros del Nuevo Mundo existían previamente al descubrimiento, elabora la teoría -que más tarde resultará cierta- de que los primeros pobladores de las Indias Occidentales tuvieron que llegar por tierra o por un estrecho marítimo

(Historia 32-38, 211). Dos momentos contribuyen, sobre todo, al encuentro e integración recíproca de ambos mundos: la lengua y la comparación.

Aprendizaje del lenguaje. El papel clave que el problema de las lenguas desempeñó en la expansión europea, sin encontrar una solución definitiva (Burrus 1979), se refleja con rasgos propios en los escritos de Acosta. Sus reflexiones lingüísticas apuntan hacia una inculturación del cristianismo que, por no estar vinculado a una raza determinada, no defiende, consecuentemente, ningún tipo de etnocentrismo lingüístico. Por eso Richard Konetzke (1964, 113), refiriéndose al debate sobre el idioma en América, ha constatado que: "La cristianización favoreció el respeto y el cultivo de las lenguas indígenas y reconoció a los indios el derecho al uso de la propia lengua."

Con esta actitud se sitúa Acosta ante un mundo lingüístico ajeno. Su respeto se asoma en indicios aparentemente insignificantes cuando habla no simplemente de "los indios", sino de "nuevas gentes que llamamos indios" o cuando, refiriéndose a los animales del Perú, contrasta los mundos lingüísticos y señala "que los nuestros llaman carneros de Indias, y los indios en lengua general los llaman llamas" (Historia 19, 136).

El conocimiento de las lenguas, imprescindible en una "selva de idiomas" (De Procuranda II, 65), será para Acosta el criterio decisivo para juzgar el nivel cultural, incluso de los españoles. De ahí que dedique en su *De procuranda* varios capítulos a la cuestión lingüística y exhorte a los misioneros, además de a una vida íntegra y a unos conocimientos suficientes de la realidad del país, al "dominio del idioma". En efecto, la palabra de Dios "ciertamente no puede llegar a los oídos humanos, si no se anuncia con palabras humanas" (De Procuranda II, 47). No solamente urge al aprendizaje de las lenguas, sino que aboga por el tratamiento científico de estas cuestiones y procura la erección de cátedras para el estudio de las lenguas indígenas. El colegio jesuítico de San Pablo (Lima) cumplió en este sentido una importante función intercultural (Martín 1968). Además hay que mencionar la labor de Acosta en el tercer Concilio de Lima, que estimuló el plurilingüismo y procuró la edición de catecismos en varias lenguas.

Más todavía: Acosta aboga por un conocimiento recíproca de las lenguas, por una apertura lingüística. Su experiencia americana le ha enseñado que el castellano no alcanza para nombrar las nuevas realidades, así como que las lenguas indígenas tampoco bastan para las realidades europeas. Por ello, toma un gran número de americanismos y recomienda también hacer lo contrario, introducir vocablos españoles

en las lenguas indígenas.

"El uso ha introducido voces españolas en el idioma de los indios. Es el caso de caballo, buey, vino, trigo, aceite y otras cosas que no conocían; recibieron de los españoles estas cosas, pero también sus nombres; a cambio de las cuales también nosotros intercambiamos otras clases de animales o frutos que eran desconocidos para Europa. Así que pienso que no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselos, enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron siempre todas las naciones y sobre todo la española para enriquecerse con abundantes vocablos extranjeros" (De Procuranda II, 75).

En este sentido de enriquecimiento mutuo, Acosta recoge en su novela biográfica *Peregrinación* una serie de palabras indígenas, como, por ejemplo, *canoas*, *bohío*, *cazabe* y *galpón*.

Comparación de mundos. Junto al conocimiento recíproco de las lenguas, el método decisivo para la integración de ambos mundos es, para Acosta, la comparación sistemáticamente aplicada. Cuando los primeros conquistadores se encontraron con las culturas americanas, se quedaron tan maravillados que sólo les encontraron parecido con los encantamientos de los libros de caballería. Acosta no cae de ninguna manera en este tipo de metáforas ingenuas, sino que se propone comparar fenomenológica y estructuralmente ambas esferas en un mismo nivel, lo que le lleva a realizar en su *Historia* un "programa de etnología comparada" (Pagden 1982, 146-200).

Nuestro autor realiza un análisis comparativo a todos los niveles de la realidad, desde el mundo físico hasta el divino. Compara el paisaje y la flora de América con los de Europa. La fauna es para él tan variada y distinta, "que querellas reducir a especies conocidas de Europa será llamar al huevo castaña" (Historia 131)¹⁰. Parangona también entre sí las "obras del libre albedrío", ya sean las instalaciones de riego o las ciudades de Roma y Cuzco (De Procuranda I, 575). Hace comparación tanto del orden político y las respectivas civilizaciones como de los oficios artesanos y la técnica cultural para preservar la memoria, aun cuando los indios desconocían la escritura. Compara diacrónicamente

¹⁰ Barbara G. Bedall (1977, 101-107) ha puesto en lista unas 150 plantas y 80 animales del Nuevo Mundo que menciona Acosta; aproximadamente la mitad de ellos son oriundos de Sudamérica.

la cultura del Nuevo Mundo con la de la edad antigua; hasta incluso en lo que respecta a los sacrificios humanos de los indios, Acosta encuentra ritos semejantes en la antigüedad (víctima, hostia) (Historia 139, 162). Igualmente compara a los indios de América con los antiguos pueblos de Europa, con los astures y con "los turingios, los sajones y algunas otras naciones de la Germania", que fueran tan bárbaros en otro tiempo. "Lea el que quiera las costumbres de los antiguos ingleses y hallará que eran más salvajes que las de nuestros indios" (De Procuranda II, 41s). Sincrónicamente, compara varias veces a los españoles con los indios, no quedando "nuestros bárbaros" mal parados. "En muchas cosas, la costumbres naturales de los indios son muy superiores a las de los europeos" (modestia, mansedumbre, desprecio de la avaricia y el lujo, aguante en el trabajo); aunque "no son benévolos ni humanitarios casi nunca unos con otros" (De Procuranda II, 287ss). Incluso en el grado más alto de lo reprochable, la antropofagia (Pagden 1981), no teme la comparación: "Lo cierto es que las *Historias de las Indias* cuentan no sólo que los indios se han comido a indios, e indios a españoles, sino que incluso españoles se han comido a españoles." Y como aclaración, añade que esta situación es un castigo para los españoles, por su "increíble hambre de oro" (De Procuranda II, 281).

Finalmente, Acosta hace una comparación de las religiones, no sólo de los ritos religiosos indígenas con respecto a los sacramentos cristianos (Historia 173), sino también del Supremo Señor y Hacedor de todo -al cual los del Perú llamaban Viracocha- con el "Dios desconocido", cuyo altar encontró Pablo en el Arcópagó (Hch 17, 23) y aprovechó para su predicación.

A través de su descripción comparativa del mundo amerindio, Acosta ha logrado una relativización del esquema eurocéntrico y la integración del "nuevo" continente en el mundo del hombre, al menos en el nivel del pensamiento. Además de las aproximaciones lingüísticas y del método comparativo, la integración exige, según Acosta, un esfuerzo ético y religioso, tanto por parte de los españoles como por parte de los indios. Asigna un lugar importante a la educación y la ética, puesto que su experiencia, reflexión y teología le enseñan, "que los bárbaros no son tales por naturaleza, sino por educación y por costumbres" (De Procuranda I, 293)¹¹.

A la condición cultural, pedagógicamente transformable, pertenece también la idolatría en el campo religioso, considerada por

¹¹ Con respecto a la educación en el contexto de misión-civilización véase el estudio de Pedro Borges (1987).

Acosta como una "enfermedad idólatrica hereditaria" (De Procuranda II, 255). Las medidas para sanarla deben ser ético-religiosas y no deben llevar consigo ningún tipo de coerción o violencia. La misma "enfermedad hereditaria" que entre los europeos en el Nuevo Mundo tiene nombre de "avaricia" o "codicia de riquezas", la ha criticado y denunciado Acosta tan vehementemente¹² que los correspondientes pasajes de su teoría misional fueron sacrificados por la censura.

Lo que todavía no se ha logrado entre los indios, pero parece razonablemente alcanzable por la educación, eso mismo ya sí que se ha perdido entre los españoles. Se podría alcanzar de nuevo mediante una moral consecuente, es decir, una vida íntegra en la que confesión religiosa y práctica cotidiana se correspondieran. Ninguno de ambos procesos, ni la educación ni la ética, se puede imponer coactivamente. Las enfermedades mismas solamente se curan en el caso de que los "pacientes" lo quieran. "Pero ¿cuándo ocurrirá esto?", se pregunta Acosta con realismo: "¿Cuándo dejarán los hombres de ser hombres y saborear lo humano, buscar lo humano, hambrear lo humano? Humanamente esto es totalmente imposible, pero para Dios todo es posible." (De Procuranda II, 491).

Sobre esta posibilidad reflexiona Acosta dentro del marco de una teología de la historia, que configura tanto su interpretación filosófica del mundo y del hombre americanos (Historia natural y moral de las Indias), como su interpretación de la cristiandad americana (De Procuranda Indorum salute).

Historia de la salvación. La interpretación teológica, que Acosta desarrolla con la perspectiva final de la misión, comprende tanto la naturaleza (obras de la naturaleza) como la historia en el sentido estricto (obras de libre albedrío).

En el campo de las obras de la naturaleza no hay ningún problema importante. Al considerar la grandeza de la naturaleza, Acosta quiere insinuar al lector que, del conocimiento y comprensión de la naturaleza, puede deducir la sabiduría y bondad de su creador y que, por

¹² "¿Qué estima de la vida cristiana va a tener el indio que ve a su párroco ir todos los días en busca de plata, hablar de plata, acostarse sobre plata? Piensan los bárbaros que el evangelio es un negocio compra-venta, que los sacramentos son un negocio de compra-venta y que a los cristianos no les importan las almas, sino el dinero." (De Procuranda I, 179).

ello, debe alabarlo¹³.

En el campo de la historia de las obras del "libre albedrío", una teología de la historia tiene que contar con el mal; por ejemplo, con el hecho de "que los pozos de plata fueron a la vez cementerio de indios" (De Procuranda I, 527). En *De procuranda*, en el capítulo correspondiente a las minas, desarrolla Acosta una visión providencialista de la historia, en la que Dios puede transformar todo, incluyendo el mal, en vehículo de salvación. Aquí se encuentra la frase cumbre, que sirve de título a esta contribución, y que interpreta contextualmente el axioma de la "felix culpa" que se canta en la liturgia de la vigilia pascual: "Habrá que admirar profundamente la bondad y providencia de Dios, que se acomoda a la condición de los hombres, y para traer a gentes tan remotas y bárbaras al Evangelio, proveyó tan copiosamente estas tierras de metales de oro y de plata como para despertar con ello la codicia de los nuestros. Si no nos estimula la caridad por las almas, ¿será, al menos, cebo suficiente la codicia de oro? Y como en otro tiempo la incredulidad de Israel fue motivo de salvación para los gentiles, así ahora la avaricia de los cristianos se ha convertido en causa de evangelización de los indios (Christianorum avaritia indorum vocatio facta est)" (De Procuranda I, 533).

En el último capítulo del último libro de la *Historia* (Historia 244-247), amplía Acosta este esquema providencial con más demostraciones de cómo la disposición divina actuó en los dos grandes imperios americanos, Perú y México. De este modo, Acosta no hace una justificación posterior de la conquista bélica. Al contrario, la rechaza expresamente, porque "la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra" (De Procuranda I, 247) son incompatibles. De esta manera había de encontrar el mundo indio de América su lugar en la "historia de la salvación", para encontrar también su lugar en la "historia del mundo", que, ciertamente, a menudo le fue negado.

Acosta llega a defender incluso una nueva "iglesia indiana", pero su postura indigenista va en contra de la marcha de los acontecimientos, que se dirigen hacia la hispanización (Reinhard 1985, 85s). Sin duda, el descubrimiento y la conquista comportan para Acosta rasgos providenciales, pero no son los rasgos quiliásticos de la parusía como los predicados en las misiones franciscanas especialmente de México (Specker 1974). Acosta no extrae de la historia del descubrimiento la

¹³ "El fin de este trabajo es, que por la noticia de las obras naturales que el autor tan sabio de toda naturaleza ha hecho, se le dé alabanza y gloria al altísimo Dios, que es maravilloso en todas partes" (Historia 4).

consecuencia de que el fin del mundo está próximo, sino que, por el contrario, piensa que está lejano, pues todavía hay muchos pueblos que han de llegar a conocer al mensaje del cristianismo¹⁴. Lo que sí tiene muy presente es la idea de una comunidad, unida en la fe, que abarque las culturas y rompa las fronteras.

"No es una colectividad de españoles o de bárbaros o que se limite en número o en destino a una nación concreta o a un pueblo determinado, sino que abarca todos los confines de la tierra, todos los avatares del tiempo. En definitiva, eso y no otra cosa es el pueblo de los cristianos" (De Procuranda II, 239).

Después de la Biblia, el autor más citado por José de Acosta es san Agustín. Esta preferencia - que no es casual - impregna su interpretación de su época con sus experiencias y tentaciones específicas. En el centro de su teología de la historia está la confianza en la providencia, en la presencia de Dios en la historia, que nuestro autor procura descifrar en la naturaleza y en la cultura. En los albores de la edad moderna busca conjuntar la cuestión de Dios con la ciencia y la historia, denunciar el rechazo del "Logos" en la historia, y allanar el camino para una nueva unidad del género humano.

Bibliografía

- Acosta, José de. 1590. *De temporibus novissimis libri quatuor*, Romae.
 Acosta, José de. 1954. *Obras* (Biblioteca de Autores Españoles 73), ed. F. Mateos. Madrid.
 Acosta, José de. 1977. *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, Juan de León, 1590). Introd. B. G. Beddall. Valencia.
 Acosta, José de. 1984. *De procuranda Indorum salute*, tom. 1: *Pacificación y colonización* (Corpus Hispanorum de Pace XXIII). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
 Acosta, José de. 1987. *De procuranda Indorum salute*, tom. 2: *Educación y evangelización* (Corpus Hispanorum de Pace XXIV). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
 Arrom, Juan José. 1978. "Precursores coloniales de la narrativa hispano-americana: José de Acosta o la ficción como biografía." En:

¹⁴ Prueba Acosta en su escatología, escrita en Roma (1950, 34), que el mensaje no ha llegado todavía a todos los pueblos.

- Revista Iberoamericana 44: No. 104/105, 369-381.
- Beddall, Barbara G. 1977. El P. José de Acosta y la posición de su *Historia natural y moral de las Indias* en la historia de la ciencia. En: Acosta (1977), 13-107.
- Borges, Pedro. 1987. Misión y civilización en América. Madrid.
- Burrus, Ernest. 1979. The language problem in Spain's overseas dominions. En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 35: 161-170.
- Durán, Juan Guillermo. 1982. El catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires.
- Hanke, Lewis. 1949. The Spanish struggle for justice in the conquest of America. Philadelphia.
- Höffner, Josef. ²1969. Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter. Trier. Trad. española: 1957. La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid.
- Kohut, Karl. 1987. "Humanismus und Neue Welt im Werk von Gonzalo Fernández de Oviedo." En: *Deutsche Forschungsgemeinschaft, Humanismus und Neue Welt*, ed. W. Reinhard (Mitteil. XV der Kommission für Humanismusforschung). Weinheim, 65-88.
- Konetzke, Richard. 1964. "Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas." En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 1: 71-116.
- Lafaye, Jaques. 1984. "Literature and intellectual life in colonial Spanish America." En: L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Bd. 2 (Colonial Latin America), Cambridge 1984, 663-704.
- Las Casas, Bartolomé de. 1985. *Obra indigenista*, ed. J. Alcina Franch, Madrid.
- Lazo, Raimundo. ⁴1979. *Historia de la Literatura Hispanoamericana. El Período colonial (1492-1780)*, México.
- León-Portilla, Miguel. 1964 (¹⁶1987). *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México.
- ⁻¹⁰1984. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1971. *Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, tom. 2. München.
- Lopetegui, León. 1942. *El padre José de Acosta S.I. y las misiones, especialmente Americanas, del siglo XVI*. Madrid.

- Martín, Luis. 1968. *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo 1568-1767*. New York.
- Mateos, Francisco. 1954. Introducción. Personalidad y escritos del P. José de Acosta, en: Acosta 1954, V-XLIX.
- Meyer-Clason, Curt. 1987. *Lateinamerikaner über Europa*. Frankfurt.
- Mustapha, Monique. 1985. "L'après-lascasisme au Pérou chez les Pères de la Compagnie de Jésus: Acosta." En: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11: 267-282.
- Pagden, Anthony. 1982. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge.
- Pagden, Anthony. 1981. "The forbidden food: Francisco de Vitoria and José de Acosta on Cannibalism." En: *Terrae incognitae* 13: 17-29.
- Paz, Octavio. (1959) 1978. *El laberinto de la soledad*. México.
- Pereña, Luciano. 1984. "La escuela de Salamanca y la duda indiana." En: Ramos (1984), 291-344.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 1968. *De dignitate hominis*, lateinisch und deutsch, introd. E. Garin. Bad Homburg.
- Pietschmann, Horst. 1984. *Die Kirche in Hispanoamerika*. En: W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika, Teil 1, Mexiko 1555-1897*. Paderborn, 1-48.
- Ramos, Demetrio et al. 1984. *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América (Corpus Hispanorum de Pace XXV)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Reinhard, Wolfgang. 1985. *Geschichte der europäischen Expansion*, tom. 2: *Die Neue Welt*. Stuttgart.
- Sievernich, Michael. 1988. "Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492-1992)." En: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72: 257-277.
- Specker, Johannes. 1974. *Missionarische Motive im Entdeckungszeitalter*. En: *Mission: Präsenz-Verkündigung-Bekehrung?*, ed. H. Rzepkowski (*Studia* 13). St. Augustin: 80-91.
- Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris.
- Zambrano, Francisco. 1961. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tom. 1, Siglo XVI (1566-1600). México.