

# ESTUDIO INTRODUCTORIO

---

**L**A obra que se edita forma parte hace tiempo de mis libros de cabecera, al menos desde mis lecturas obligadas para la tesis doctoral (Madrid, 1975). Fue seleccionada como la más adecuada para mi meditada estrategia histórico-etnológica de construir un panteón hispánico de héroes que amparase el nuevo desarrollo de la disciplina en España, al cual me había asociado desde que terminé la licenciatura en Ciencias Políticas. Mi entonces joven director de tesis (1568-1573) D. Juan Pérez de Tudela, recientemente desaparecido de entre nosotros tras una larga carrera de indagaciones textuales alrededor de diversas figuras del americanismo temprano (Colón en primer lugar, Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas, etc.), consideró bueno complementar con un acercamiento escolar a la Antropología mi temprano interés histórico-político por el venerado obispo de Chiapas —hoy consagrado como figura hispánica, pero por mucho tiempo tenido como padre de la Leyenda negra—. Me recomendó matricularme en el Centro Iberoamericano de Antropología que dirigía Claudio Esteva, exilado español venido de México con nuevas ideas de la profesión y activo organizador institucional. Éste me incorporó luego a su antiguo puesto de profesor de Antropología Americana en la Complutense y a sus intereses histórico-etnológicos, de modo que pronto elegí como tema doctoral la presencia etnológica en las crónicas tempranas de Indias.

Tras un moroso repaso de las opiniones expresadas en todos los manuales e historias profesionales que pude hallar, construí un aparato argumental (todavía en gran parte inédito) para defender el valor etnológico de esa literatura hispana, la crónica de Indias. Ésta se había consagrado como «fuente tradicional» en la historiografía americanista, y luego

también en el seno de la literatura de creación como obra de amplia imaginación y madre originaria de la posterior gran literatura latino-americana. También era tradición de la comunidad etnológica —sobre todo de la norteamericana— ubicar en algunas de estas obras el origen de la profesión actual de la Antropología, pero resultaba evidente que no era opinión dominante, ni tampoco se les había aplicado en general a las crónicas de Indias una metodología rigurosa de análisis histórico-etnológico. Yo he contribuido, en la medida de mis fuerzas, a sustentar esta argumentación historicista durante algunos años (a través de cursos de doctorado y maestría, dirección de tesis doctorales, conferencias y publicaciones varias), amparándome algo en el edificio institucional ofrecido por la Sociedad Española de Historia de las Ciencias, fundada poco después de terminar mi tesis doctoral, ya muy avanzados los años 70.

En esta empresa, la obra del P. Acosta se prestaba muy bien para hacer de prueba sólida, y casi cimiento, dada su fama de naturalista (daba nombre al instituto del CSIC ligado al Museo de Nacional de Ciencias Naturales). A nivel internacional incluso, su fama como recolector serio de noticias etnográficas de México y Perú, así como de Japón y China, al mismo tiempo que su curiosidad por las novedades de la naturaleza del Nuevo Mundo —frente al viejo mundo clásico, que conocía perfectamente desde su dominio temprano del latín, adecuado al programa jesuita—, había terminado produciendo una cita frecuente en algunos manuales de historia de la antropología, e incluso en otros textos influyentes de historia del pensamiento hispano-americano (Marcel Bataillon, Edmundo O’Gorman, John Elliott, Anthony Pagden, Rolena Adorno, etc.). Sin embargo, en este proceso de recuperación intelectual y

antropológica, del que me aprovechaba para aplicarlo a mi estrategia nacional, persistía el defecto fundamental que denunciaba más insistentemente George W. Stocking, Jr. (devenido poco a poco el patrón de la historiografía antropológica profesional, primero norteamericana y luego mundial): el llamado por él «presentismo» historiográfico. Yo también terminaba «construyendo» un personaje falso, más a la medida de mis necesidades presentes que de las que realmente gobernaron la vida del autor: afortunadamente, mi afán de responder a la más estricta «corrección» metodológica, me fue haciendo cada vez más incongruente mi argumentación. Tal vez fuera cierto, y de hecho fueron conmigo coincidiendo cada vez más gente, que mi personaje había destacado sobre otros en «poner la primera piedra» —o una de ellas— de la disciplina antropológica; pero esa consagración de *precursor* se lograba a costa de ofrecer un cuadro demasiado amañado del pasado, demasiado parecido al presente.

Efectivamente, las afirmaciones dignas de consenso que iban apareciendo en la comunidad científica respecto del autor se parecían cada vez menos a lo que ofrecía el estudio detallado de los textos, y del contexto real de ellos: unos hacían Acosta precursor de la teoría evolucionista, *tout tout*, atribuyéndole incluso un concepto de «evolución de especies» protodarwiniano (Emiliano Aguirre, José Alcina, Leandro Sequeiros); otros como Ronald Meek simplemente le acercaban a los orígenes de «la teoría de los cuatro estadios» atravesados por la humanidad (recolectores, cazadores, pastores y agricultores); algunos otros también le hacían patrono de la aviación (sic, con dibujo de su figura en aeropuertos) por su descripción del «soroche» o mal de montaña; casi todos le atribuyen la autoría de teorías y observaciones modernas acerca del Nuevo Mundo, como la «corriente del Humboldt» en la costa pacífica —de hecho Humboldt se deshizo en elogios del autor por su concepción unificada de la «física del globo», integrando plantas, animales y entorno físico—, e incluso hay un acuerdo casi absoluto en que predijo el poblamiento originario de América por el estrecho de Behring (teoría preferente de la comunidad norteamericana que nos recobró José Alcina); algunos finalmente le atribuyen la elaboración de la moderna «teología de la liberación» (tesis doctoral de Ernesto Cabassa, S. J.) o —al contrario— le hacen abanderado del gobierno imperial opuesto al P. las Casas (Vidal Abril, D. Brading, J. Lafaye, Gustavo Gutiérrez...).

Todas estas aseveraciones se apoyan parcialmente en aspectos fiables y realmente presentes en el autor, pero prescindiendo mucho del texto comentado o sacándolo casi totalmente de contexto, lo que me parecía un delito historiográfico

grave. Tal vez se piense que, teniendo en cuenta estas limitaciones interpretativas, pueda yo conectar menos al autor con mi propio tiempo. Por el contrario, un estudio desapasionado de los textos descubre otro panorama, en parte más humilde y en parte más impresionante, habida cuenta de las circunstancias y dificultades diversas que debió superar el personaje real. Más humilde, pero más atenido a las coordenadas de su tiempo; y a la vez más impresionante, porque es en esas circunstancias propias donde tiene sentido y verdadera trascendencia el mensaje textual. No tendría mérito alguno real hacerle decir al autor otra cosa diferente de lo que dijo: a la larga, es un premio fugaz destinado al ridículo. En efecto, si sometemos el texto pasado a su contexto propio es como logramos valorar más la originalidad de su respuesta y, además tal vez, captar mejor nuestra evolución respecto de ese precedente. En caso de que nuestro precursor predijera con precisión nuestros asertos actuales, aunque creyéramos hallar un precedente, simplemente ocurriría que no ha pasado el tiempo suficiente entre nosotros; o peor aún, que lo hemos convertido en un contemporáneo falso. Como diría Heráclito, no pasa por el río la misma agua cada minuto: es decir, nuestros precursores no dijeron necesariamente las mismas cosas con las mismas palabras, y nos conviene mucho descifrarlas bien si queremos establecer un parentesco real con ellos.

Esta sensibilidad textual y contextual es la que fui desarrollando, a medida que afirmaba mi actitud historicista hacia los textos antropológicos del pasado, de la mano del maestro Stocking. Hasta entonces no había apreciado en mi dedicación historiográfica el mérito de las reediciones, y mucho menos de las ediciones críticas. Por ello no apreciaba la intermitente invitación a la edición de la obra de Acosta de parte de mi director Pérez de Tudela, que no comprendía bien que yo usase indiferentemente las versiones ajenas, del FCE (1940) o de la BAE (1954). Pero para mí solamente importaba el uso intelectual que pudiese hacer por mí mismo de los textos en bruto, embebido como estaba en usar al héroe Acosta en la tarea de construir un pasado antropológico sólido en España (convirtiéndolo en evolucionista cultural temprano, funcionalista consciente de las interconexiones institucionales entre la economía y la religión, comparatista perspicaz entre el pasado y el presente y entre varios modelos culturales presentes, etc.). A ésa y otras metas «presentistas» sobre Acosta dediqué una docena larga de artículos a partir de 1978, y no alteré mi punto de vista sobre el tema hasta que, a mediados de los 80, dirigí también mi atención a materiales antropológicos hispanos posteriores, de los siglos XVIII, XIX y XX. Creía estar ofreciendo en cada caso —cualquiera que fuese el siglo o personaje estudiado— un servicio valioso a mi

comunidad gremial, para su identidad presente, sin darme cuenta que son las ediciones críticas y ubicadas en su tiempo —que enfatizan lo específico de cada texto, excavando en sus secretos— las que mejor «construyen» para sus herederos el verdadero control del pasado. Aunque sea paradójico que esa inmersión progresiva en el pasado, que cada tiempo realiza, recurre cada vez a nuevos recursos. Lo mismo que los novedosos programas informáticos enriquecen sin cesar sus versiones de uso (con nuevos recursos, textuales o visuales), el mundo de la lectura no deja de requerir también que renovemos nuestra transcripción de textos con nuevos signos diacríticos, nuevas precisiones lexicales y glosarios, nuevas notas, etc., conduciendo todo ello a nuevas interpretaciones de los mismos textos pasados, que son las que permiten seguir considerando hoy con sentido ese pasado. Tradición y Modernidad se daban la mano necesariamente.

El escrúpulo historicista —que persistió en mí, por algún tiempo— al respecto de que la modernización editorial conllevaba cierto presentismo historiográfico, no desapareció del todo hasta tener un contacto directo con el mundo de los editores de textos del Siglo de Oro, en particular con Ignacio Arellano. Ellos tenían claves que a mí me faltaban para resolver la distancia actual con esos textos. Cuando leí las actas de los congresos por él convocados,<sup>1</sup> pude percibir que la modernización textual de los textos pasados —de su grafía, no de su fonética— podía conllevarse bien —e incluso reforzarse mutuamente— con la mejor comprensión hermenéutica de los mismos, comenzando yo así a resolver problemas insolubles hasta ahora en la edición de Acosta.<sup>2</sup> Es decir, que era posible obtener una

buena certeza hermenéutica en la lectura crítica de un autor del pasado, sin tener que conformarme con todas las deficiencias que tienen las ediciones anteriores, de las cuales ha dependido muchas veces nuestra interpretación presente. Hace falta simplemente una buena crítica —textual y contextual— que nos permita trascender nuestras limitaciones, no conformándonos con proyectar nuestros esquemas al pasado, y para ello no hay otro camino que usar los recursos a disposición de cualquier crítico: el minucioso cotejo textual entre diferentes versiones, la resolución coherente de las contradicciones e incoherencias internas... Cuando logramos así «establecer» el texto actual que cabe atribuir a un autor del pasado no hay miedo a que las transformaciones formales requeridas falseen el resultado, por muchas modificaciones que se introduzcan. En todo caso, si aún quedan ocultos secretos hermenéuticos que no percibimos todavía, debemos señalarlos y dejarlos como tarea futura de nuestros sucesores: solamente debemos resolver las anomalías patentes a nuestra consciencia crítica alertada por la crítica normal, pero no podemos prever todo, debiendo en todo caso controlar que la impresión de cercanía y contemporaneidad no nos engañe.

Así fue —al cabo del tiempo, cuando tenía casi abandonada mi dedicación al siglo de oro— como la edición de la obra de Acosta ha empezado a ocupar ya un espacio que nunca tuvo en mis proyectos de historiografía antropológica: justo cuando fue evidente que era imposible tomar decisiones ciertas prescindiendo de la documentación, aunque ésta presentase incoherencias —o precisamente por ello—. He procurado proceder con toda la información de que disponía entonces a la mano para, al fin, confiar en comprender todo sin dejar cabos sueltos, en lo que me parece seguir el consejo de Arellano (1991: 575):

«La ecdótica... no puede separarse de la hermenéutica, lo que significa que el editor está obligado a tomar, a veces incómodamente, partido, y que una postura conservadora a ultranza en este terreno puede equivaler a veces a una inhibición de poco valor crítico [...] toda enmienda de un texto exige comprensión perfecta [...]»

Procederemos ahora, pues, a exponer una porción suficiente del contexto vital del autor para, a continuación, detenernos en algunos pocos apartados de su obra que requieren alguna explicación mayor. No es el momento de hacer una biografía independiente del autor editado, ni de tratar por separado las diferentes facetas unidas en la obra: intentaremos solamente favorecer la lectura cómoda y controlada del texto editado haciendo ahora en la introducción

<sup>1</sup> Ignacio ARELLANO y Jesús CAÑEDO (Eds.), *Crítica textual y anotación filológica*, Editorial Castalia (Madrid, 1991) en su «Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica», en especial su ensayo final «Edición crítica y anotación filológica en textos del siglo de oro. Notas muy sueltas». Asistí luego a dos congresos coordinados por él sobre textos latinoamericanos (Lima, 1997 y Harvard, 1999) e incluso coordiné con él en Madrid un tercero sobre Crónicas de Indias, presenciando de cerca el proceso editorial en manos de críticos literarios, y de otros profesionales que editaban sus textos. Se publicó en Iberoamericana, como los otros, bajo el título de *Lecturas y Ediciones de Crónicas de Indias, una propuesta interdisciplinaria*. Madrid, 2004, 500 pp., con una treintena de participaciones. En ellos hacía mis propuestas para editar mejor al P. Acosta y otros autores andinos.

<sup>2</sup> Efectivamente, en este proceso de acomodación presentista, se ha terminado por imponer la opinión peregrina de que Acosta es, al mismo tiempo, un espíritu moderno en lo que concierne a la historia natural y otro más bien arcaico en su historia moral, especialmente en el apartado religioso; solución de verdadero compromiso, aunque inestable, como si pudiésemos conformarnos con que fuese solamente tuerto de un ojo (tal vez los tuertos seamos nosotros). Todo esto ocurre por la importancia que se le concede al demonio en su libro religioso (el nº V), de lo cual hablaremos particularmente en este prólogo. Véase un ejemplo de ello en la obra de Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El Impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Madrid, Ed. Herder, 1996 (original de 1994 en Yale Univ. Press).

las mínimas advertencias necesarias, y contando para aclaraciones particulares con el amplio apartado de notas de que va acompañada esta edición. Finalmente procederemos a exponer el criterio editorial seguido para facilitar el manejo general de la obra, que goza además de índices y glosarios oportunos. Hemos hecho, no obstante, un notable esfuerzo por no interrumpir al lector su lectura, llevando al final de cada libro nuestras observaciones sólo pertinentes al contexto y dejando en la misma página las advertencias más imprescindibles, generalmente textuales, aparte las notas bibliográficas del propio autor (que se marcan como *nota del autor*, para diferenciarlas de las mías).

### Biografía del autor<sup>3</sup>

Nace en Medina del Campo (Valladolid) a comienzos de octubre de 1540, hijo menor del comerciante Antonio Acosta y de Ana de Porres, de familia aparentemente acaudalada y conversa, y muere en Salamanca el 15 febrero de 1600, rector del colegio jesuita. En total, tiene tres hermanas y cinco hermanos mayores, de los cuales cuatro ingresaron con él como jesuitas (Jerónimo, Cristóbal, Diego, Bernardino) y dos son religiosas (María y otra). Su hermano Diego es uno de los jóvenes brillantes enviados tempranamente a Roma, Cristóbal era el más atrasado (muere pronto, como hermano jesuita, no padre), Jerónimo y Bernardino ocupan cargos de responsabilidad en Castilla y en Nueva España respectivamente, y su hermana María es nombrada en 1592 abadesa perpetua del convento Jesús María, de Valladolid. Su propio padre fue un generoso patrón con los jesuitas, a quienes hace préstamos cuando ingresan sus hijos en la Compañía (1552-1556). El hermano que quedó en la vida civil es militar de fama (en Italia, Países Bajos y Aragón), a quien honra Felipe II a su muerte en 1595.

Acosta ingresó muy joven en la Compañía de Jesús en 1552 (10 septiembre) a la edad de 12 años, junto con 2 hermanos mayores, pero enseguida hizo notar su progreso: su excelente dominio del latín le permite a los 15 años ser profesor de latín de sus compañeros, redactar en esa lengua varias de las cartas cuatrimestrales al P. General (San Ignacio) desde su colegio de Medina del Campo, y componer

varias comedias y autos bíblicos en latín antes de los 17, para ser representados en días festivos por sus compañeros y alumnos (sobre la historia de José y la de Jefté). Antes de pasar al grado siguiente de estudios (Filosofía), y de acuerdo al proceder jesuita, pasa de 1557 a 1559 por varios colegios de Castilla y Portugal enseñando Humanidades y gramática latina. Con ello tiene ocasión de conocer en Lisboa y Coimbra a algunos misioneros que parten para la India, Japón o Brasil: nace entonces su proyecto personal de actividad misional.

De 1559 a 1567 residirá largo tiempo en Alcalá de Henares superando sin interrupción los cursos de Filosofía y de Teología, con varios maestros de la Escuela de Salamanca. Los catálogos jesuitas de Alcalá hablan sistemáticamente bien de sus estudios, pero advierten todavía de sus problemas de salud (dolor de pecho). Sobre sus aficiones personales de esta época, declaró en 1561 al P. Jerónimo Nadal estar inclinado «más a Filosofía que a letras humanas», lo que puede ser significativo para entender sus intereses marcadamente teóricos y generales dentro de la misiónología y de la etnografía americanas. Sacerdote en 1567, es destinado como profesor de teología a los colegios jesuitas de Ocaña y Plasencia: y todos hablan ya de sus méritos sobresalientes en enseñar, predicar y confesar. Por ello se le propone en 1570 como profesor en el colegio jesuita romano, pero Acosta vuelve a pedir ser destinado a misiones americanas (así lo dice en su «Descargo o apología al Papa» de 1593, como un rasgo digno de mérito).

También la nueva situación jesuita en Perú (enredada desde los años 40 en graves problemas morales, en relación con las reformas pedidas por el P. Las Casas) demandaba una buena cabeza para afrontar difíciles asuntos misionales. El nuevo virrey peruano Francisco de Toledo (antiguo miembro del séquito imperial, como su amigo el general jesuita) le solicita desde 1568 la activa colaboración misional de su orden, de ahí que el P. Francisco de Borja diga que le envía con Acosta personas «que tengan las cualidades que para esa misión tan importante se requieren; y... aun de los que acá nos hacen falta». Esta amplísima región andina del Perú era la provincia jesuita primeramente establecida en América, desde 1568. A su llegada, había ya cambiado notablemente el panorama misional americano desde su descubrimiento (1492 las Antillas, 1519 Nueva España y 1532 en Perú), pues se habían acabado las conquistas y las encomiendas perpetuas de indios tras varias crisis coloniales que condujeron a las Leyes Nuevas de 1542 y a las guerras civiles del Perú, nacidas contra su cumplimiento. El requerimiento nuevo de jesuitas (además de los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios) formaba parte de

<sup>3</sup> Para una ampliación biográfica, debe verse la tesis doctoral del P. Lopetegui (1942), así como la del P. Burgaleta, la introducción del P. Mateos a su edición de Acosta y el artículo del autor, en el *Diccionario biográfico de la Real Academia de la Historia*, 2007. Aún está por hacerse una biografía adecuada usando toda la correspondencia y documentación conocida, aunque esta obra indiana está también llena de confidencias biográficas, que procuramos señalar en notas finales.

este programa de reforma, que incluye en lugar preeminente nuevos colegios bajo el espíritu de Trento (donde también hubo participación notable de jesuitas, como Salmerón y Laínez).

Acosta llega a Lima el 28 de abril 1572 y permanece hasta mayo del 73 en la capital del virreinato (a pesar de residir el virrey al sur del Perú, visitando el interior del gran país) realizando su cometido previsto: predicando, dictando clases de teología y realizando «disputationes» públicas en el colegio jesuita, junto con sus dos compañeros de viaje. Los testimonios que nos quedan de estos primeros tiempos de Acosta son muy positivos, aunque escasos; al semestre de su llegada dice el P. Zúñiga, rector del colegio jesuita de Lima: «aunque predicase tres veces al día, no se cansarían de oírle... El los confiesa a todos y hace oficio de maestro de novicios».

Finalmente viaja al sur andino de junio del 73 a octubre del 74, donde puede ver así de primera mano las ciudades indígenas de Cuzco (4 meses), Chuquisaca (Sucre, 2 meses), y períodos menores en Chuquiabo (La Paz), Andahuaylas, etc., así como también las nuevas reducciones de indios que está formando el virrey, y ya en funcionamiento progresivo las minas de Potosí (que describirá en su tratado misional de 1576)... En general, conocerá por sí mismo en estos dos viajes primeros la complicada naturaleza peruana, que describe luego en sus obras: atraviesa la puna andina a más de 4.000 metros y sufre por ello el «soroche» o mal de montaña, pero también debe salvar a hombros de indios o de bestias ríos tumultuosos, como son los peruanos (que descienden en poco espacio de las altas cumbres al mar), y puede conocer por sí mismo antiguos monumentos indianos (midiendo de largo el puente de Desaguadero y las ruinas de Tiahuanaco).

En este viaje se encontrará sobre todo con el famoso corregidor de Sucre (Chuquisaca) Polo Ondegardo, paisano de Valladolid y su fuente principal para la etnografía peruano/boliviana, que morirá poco después (1575). Pero afortunadamente pueden ambos conversar abundantemente de su amplia experiencia en el gobierno de Cuzco y Alto Perú, recibiendo copia de varios informes realizados (religiosos, socio-familiares y tributarios), que luego aprovechará. En realidad la obra de Polo se conocerá durante mucho tiempo a través de las citas y resúmenes de Acosta, directa o indirectamente. En este primer viaje al interior conocerá también al virrey, que le acoge afectuosamente en Chuquisaca e incluso le invita a acompañarle a su excursión al lejano río Pilcomayo, contra los temibles chiriguano.

Regresado a Lima, vuelve a sus ocupaciones de cátedra y púlpito, pero ahora además es incorporado como asesor a

la Inquisición, desde septiembre del 75, en el juicio incoado al dominico Fr. Francisco de Cruz, que termina sus días americanos en la hoguera acusado de herejía y rebelión política.<sup>4</sup> En realidad su actuación inquisitorial es más como teólogo consultor que como juez inquisidor, pero sus relaciones familiares con la Inquisición serán útiles a la Compañía, tanto en Perú como luego en España. En ese tiempo el virrey persigue a varios jesuitas: Portillo, Fuentes y al propio visitador P. Plaza (que solamente en 1579 dejará al propio Acosta libre de su vigilancia, al marchar a México). El virrey quiere ver a los jesuitas bien incorporados en el sistema misional y colonial, lo que produce entre ellos dos —virrey y provincial jesuita— una primera división de opiniones en 1576, que va a durar varios años, coincidiendo casi exactamente con el provincialato de Acosta (1576-1581). Éste coincide también totalmente con la ausencia de superior eclesiástico en el virreinato peruano (muerte del arzobispo Loaysa en 1576, y llegada de Fr. Toribio de Mogrobojo en 1581), y mientras tanto está en manos del virrey todo el gobierno peruano, como autoridad omnímoda que quiere invadir ese ámbito eclesial.

En medio de todo ello tendrá que desplegar Acosta una enorme actuación predicando, resolviendo casos de conciencia, dirigiendo el colegio jesuita de Lima (rector desde el 1 sept. 75), y visitando cada año (1576-7 y 1578-9) los diversos enclaves, en su visita bianual de Provincial («más que cuatro hombres», dirán de su eficacia los informes de la crónica jesuita anónima del Perú, en 1600).

No deja por ello de producir material teológico, especialmente sobre cuestiones misionales: a este tema se dirige la primera congregación provincial de 1576, convocada por Acosta y convertida en un pequeño congreso misional, base de su tratado misional de ese año: «la minuta... de su libro, fruto en parte de estas reuniones» (Lopetegui, 157). Las discusiones y decisiones principales de esta congregación provincial convocada por Acosta preludian a su vez gran parte del próximo concilio limense de 1582/83. A nivel genérico, logra seleccionar para la Compañía un método misional propio: no el común de las doctrinas estables con un misionero aislado, sino otro de «misiones» periódicas, a combinar con el sistema de colegios y seminarios de indios nobles (Juli, Huarochiri o Cercado de Lima) o con el de Potosí, que son residencias estacionales (ni parroquias ni colegios), donde asisten centenares de indígenas de comunidades

<sup>4</sup> Hay una edición completa del proceso, con diversos estudios introductorios de un equipo dirigido por Vidal Abril Castelló (1992-1997), *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I* (1992), *Actas II, I* (1996) y *Actas II, 2* (1997). Madrid, CSIC, Colección «Corpus Hispanorum de Pace», vols. XXIX-XXXI.

lejanas por una temporada de varios meses, y a quienes ellos atienden como lo hacen con la población esclava, reclusa o en galeras, a quienes pueden atender desde sus colegios. El nuevo centro estable de Juli (Chucuito, a orillas del lago Titicaca), a que obliga el virrey, se acepta primeramente sólo a título de ensayo provisional, para abrir camino luego a otros sacerdotes; pero con condiciones especiales: aislando a la comunidad indígena de la «república de los españoles», y ensayando un gobierno autónomo que preludia el experimento del Paraguay. La opinión posterior de Acosta y de otros (Torres Rubio) es conservarlo más tiempo como campo de aprendizaje de lenguas y formación de misioneros que vayan a otras fronteras (Paraguay), abierta por algunos de sus discípulos directos o indirectos (Montoya, Torres Bollo, etc.). Hay un marcado interés en el «indirect rule», o sea que los propios indígenas tomen el control misional: son muy interesantes a este respecto algunos capítulos de su HNMI, en especial su cap. 28 del libro VI.

Para la fecha en que se envían las actas de la congregación tiene listo también su tratado misional el P. Acosta, que dedica al general P. Mercuriano (24 de febrero, 1577), donde le explica lo que ha trabajado y aprendido sobre la salvación indiana, agradeciendo la ayuda externa de sus compañeros de religión. Sin embargo (como argumenta Lopetegui, 212) no se puede negar que, efectivamente, el autor convirtió una información meramente local en algo más valioso y general. El proemio de su tratado misional —de composición tardía (1582), donde se expone la diversidad de métodos misionales en función de la diversidad cultural indígena— ha tenido mucha circulación, incluso en los circuitos antropológicos (traducción especial de J. H. Rowe en 1964).

De otra parte, la contribución teológico-pastoral de Acosta en Perú no se agota en sus escritos, siendo obligado completarlos con su notable actuación conciliar. El concilio III de Lima es famoso porque —por excepción— sus actas serán aprobadas civil y eclesiásticamente con rapidez —en menos de un decenio (1583-1591)— y quedarán vigentes por más de dos siglos, hasta casi la Independencia (según Guillermo Durán, 1982 y Lopetegui, p. 503). En todo ello puede considerarse clave la actuación del P. Acosta, por todos reconocido como «alma del III concilio», ya que no solamente fue el teólogo más activo en toda su duración (15 agosto 1582-18 octubre 83) y predicador solemne en dos de las cinco sesiones públicas, sino el redactor personal de las actas (1583-4), el director de las publicaciones de los otros documentos conciliares publicados en Lima de interés misional en 1584-86 (doctrina cristiana, confesionario, catecismos, vocabulario y gramática) y su defensor contra los contrarios solicitantes en Madrid y Roma. E

incluso también el coordinador de la edición de las actas con aprobación papal y real, solicitadas personalmente por él en Roma y Madrid (Madrid, 1590).

En el concilio se debatieron muchas cuestiones urgentes que no hacen al caso (eclesiales, económicas, sacramentales...) pero nos importa decir que los principales instrumentos oficiales de evangelización preparados se tradujeron al quechua y aymara, y que con ellos se publicaron excelentes documentos de interés etnográfico (Polo de Ondegardo, en particular). Creo que el prestigio «misional» que rodeaba a los jesuitas cuando se celebra el III concilio limense (recibiendo el encargo de imprimir los catecismos y doctrinas en su casa y eligiendo sus traductores, por exigencia de la Audiencia limeña) tiene que ver con la experiencia exitosa de Juli: el propio Acosta sumó un gran mérito a su prestigio por apadrinar este ensayo misional en 1576 presidiendo como provincial la 1ª congregación provincial jesuita, donde se ensayaron los métodos de Juli (asumidos por el concilio) y se comenzaron a preparar los documentos misionales luego aprobados por el concilio.

Es verdad que los anteriores concilios limenses (1555 y 1567) habían elaborado también sus catecismos, doctrinas y confesionarios, y fomentado la traducción a las lenguas locales; pero no se publicaron y, a veces, ni siquiera se conservaron. Es decir, que la iniciativa jesuita tenía especial originalidad por su empeño final en llevarlos a la práctica, bajo la dirección de su provincial y teólogo Acosta. Los trabajos de impresión durarán hasta el verano del 85, lo que impidió al P. Acosta embarcar con la flota de regreso en marzo del 85, como se pensaba hacer. Por delegación del arzobispo, como portador de las actas, preparó Acosta la defensa de los cánones aprobados por el concilio para responder a las reclamaciones del clero peruano en la corte de Madrid, y luego en Roma. Éstas son las palabras que decía Mogrobejo de Acosta, en carta al papa:

«En cuanto al portador de las presentes [actas del concilio], hijo de V. S. y del mismo modo carísimo a Nosotros, el Padre José de Acosta, cuya doctrina e integridad tiene muy aprobada toda esta provincia nuestra, podrá referir más copiosamente a V. Beatitud tanto lo que toca al mencionado concilio como cualesquier otras cosas que serán oportunas a la salvación de los neófitos, puesto que no solo asistió a todas las cosas sino que por experiencia y fe, digna de elogio en Cristo, produjo no poca utilidad a esta iglesia [Cajamarca, 1 enero 1586]».

Al término del concilio, se empeña en crear un colegio destinado a naturales y criollos (llamado «San Martín» en honor del virrey Martín Enríquez, trasladado de México a

Perú). Colegio que logrará en efecto aglutinar gran cantidad de futuras personalidades, para el que luego va a lograr en Madrid y Roma todo género de ayudas (becas, festividad local, etc.): esto coincide con su apoyo a la educación de los hijos de caciques, ya defendida en Juli y en el concilio limense.<sup>5</sup> Acosta va a mostrar luego otra vez, anónimamente, su apoyo personal al clero indiano ayudando a que se revoque en Madrid (verano del 88) la cédula real de 1578 contra la ordenación de mestizos: lo hace aprovechando sus buenas relaciones con el rey, y apoyando las tendencias favorables del papa (a quien lo habían rogado directamente en latín sus alumnos jesuitas de Cuzco, y también de otros lugares del Perú unidos a los de Lima, que le entrevistaron a él durante el concilio límense).

En cuanto al campo misional, el mérito principal de Acosta no fue como misionero de a pie (él mismo reconoce en cartas a sus compañeros su torpeza personal) sino como teólogo y teorizador, por lo que no tiene sentido tratar su regreso a España a los 14 años como una crisis de su vocación misional (como hacen algunos estudiosos jesuitas: Lopetegui, Mateos). Sus superiores le enviaron a Indias para resolver conflictos morales y de jurisdicción misional, y luego en los 80 le pidieron volver para librarles en España de la persecución inquisitorial, y también para permitirle promover en Roma y Madrid la aprobación oficial de las actas conciliares. Sin contar por otro lado el agotamiento físico de su cuerpo, de por sí pesado, tras sus tres visitas de varios años a los Andes (1573-1574, 1576-1577, 1578-1579): caso no infrecuente para el corazón de otros más fuertes, todavía en nuestros días. También se quejaba de la tensión espiritual desarrollada en medio de una actividad imparable contra un virrey tozudo y poderoso como Toledo por cerca de 6 años, y una sociedad colonial llena de prejuicios e intereses.

Pero, antes de llegar en Madrid para defender la obra del concilio, Acosta residirá casi un año en México donde también se había celebrado en 1585 un tercer concilio mexicano —cuyas actas consulta y compara con las limeñas—, y donde reside su hermano Bernardino (rector del colegio de Oaxaca, llegado en 1579). Como en Perú, Acosta busca entonces informarse de las novedades locales —así como de las Indias Orientales, cuyas noticias venían a España por México—, y continúa preparando sus obras a publicar en Madrid, en particular la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590). En esta obra va a destacar especialmente

—aunque ya estaba sugerido en el proemio al tratado misional de 1582— el doble modelo mexicano/peruano donde aplicar mejor su método misional «apostólico», que substituía la fuerza por la convicción y adaptación (siendo para ello idóneas las dos sociedades más «políticas» o civilizadas del Nuevo Mundo, como en Asia lo son China, la India y Japón).

Método jesuita basado en la tolerancia cultural respecto de elementos laicos compatibles con la fe católica, luego famoso por sus radicales aplicaciones jesuitas en China (los «ritos chinos» tolerados en la nueva fe por los jesuitas durante todo el siglo XVII, e impugnados por franciscanos y dominicos). Puede seguirse su estancia en México, enormemente fecunda, no solamente por la carta ánuva del 86 y otras jesuitas conservadas, sino especialmente por sus muchas alusiones en la HNMI. Acosta toma noticias directas de China a través de su compañero de viaje a España el P. Sánchez y de los propios chinos tratados en México; pero sobre todo se relaciona localmente con otros jesuitas como el P. Tovar —su informante principal sobre México, como lo fue Polo sobre Perú— para conocer las antigüedades mexicanas de su boca, y a través de un códice náhuatl que llevó consigo junto con un calendario indígena.<sup>6</sup>

El enviado limeño logrará en Madrid el éxito conciliar perseguido, y prosigue más tarde su camino a Roma. De hecho, se presenta en 1588 al Papa como enviado real para presentar los papeles del concilio limeño: así lo confiesa orgullosamente ante el prepósito Acquaviva en 1592, en su segunda visita (donde va de nuevo como enviado real, esta vez sin permiso previo de su prepósito). Sospecha con razón Lopetegui (505) que Acosta está detrás de la cédula real de 2.XII.1587 al embajador español en Roma (conde Olivares) para favorecer el concilio, y de la carta al mismo embajador de 28 de mayo 88 sobre «que se aprueben los decretos del citado concilio, aun en la parte de que ha reclamado el clero del Perú, por estar en conformidad con lo proveído» (*Arch. Emb. Esp. Roma*, leg. 7, f. 270). Acosta logra ser escuchado en Roma con la misma eficacia que en Madrid, como se deduce de su prólogo al tratado *De Christo revelato*, dedicado al secretario de estado pontificio Mor. Caraffa, y de la carta de Caraffa a Mogrobejo de octubre de 1588. La edición de las actas del concilio se hace inmediatamente en Madrid, en 1590.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Códice Tovar y calendario Tovar, ahora en la biblioteca norteamericana John Carter Brown, comprados de un archivo inglés en venta a fines del siglo XIX.

<sup>7</sup> *Concilium Provinciale Limense celebratum in Civitate regum...* Typis excusum atque ad Indos transmisum. Apud Petrum Madrigal, Anno MDXC (4º, 88 hs + 13 sin numerar). La carta dedicatoria al presidente del Consejo de Indias es de Acosta («S.I. theologus»), y poco después se emite la cédula real de Felipe II de 18-IX-1591, ordenando su cumplimiento.

<sup>5</sup> «Porque enseñándose... llegarán no sólo a ser buenos cristianos y ayudar a los suyos a que lo sean, sino también a ser aptos y suficientes para estudios y para servir a la Iglesia, y aun a ser ministros de la palabra de Dios en su nación». Cf. Lopetegui, 400.

A su nuevo regreso a España va a desplegar Acosta otra vez una actividad desbordante, de la cual nos vamos a ocupar de pasada, centrándonos más en sus obras de cierto interés etnográfico. Aunque pertenece propiamente a otro lugar (un estudio global de su obra, dentro de su contexto nacional e internacional propio), debe decirse brevemente que el P. Acosta logró la confianza amplia del rey, que le recibió lo menos una docena de veces llamándole también a la consulta de temas diferentes de gobierno peninsular (por ejemplo, para evangelizar a los moriscos del reino de Valencia, Castellón y Alicante, poniéndole a la cabeza de un gran equipo de 36 misioneros). El rey acepta en 1587 la dedicatoria directa de su tratado misional, así como la indirecta de su obra histórica en 1588, a través de su hija predilecta Isabel Clara Eugenia —futura gobernadora de los Países Bajos, propuesta como heredera del trono de Francia, y tierna corresponsal de su padre, como ahora se sabe—.

No merece la pena detenerse en un incidente político que amargó los días finales del autor, con relación a su general el famoso P. Claudio Acquaviva, separados ambos por una diferente manera de proceder ante un conflicto interno de la orden (las protestas ante el rey contra el gobierno del nuevo prepósito, emitidas por un grupo de jesuitas españoles descontentos) que ambos querían resolver sin intromisión externa. Acosta logró que el rey delegase en la propia Compañía su solución, y con el apoyo papal presionó al prepósito a reunir la V Congregación general de Roma (1593) donde finalmente se resolvió el problema autónomamente, como había previsto Acosta. Finalmente se retiraría de la intensa vida pública que le había entretenido desde 1576 hasta entonces, centrando su atención en la dirección de casa profesa en Valladolid y del colegio de Salamanca, así como en los estudios escriturísticos, hasta su muerte relativamente temprana en febrero de 1600, antes de cumplir los 60.

## 2. Bibliografía fundamental de Acosta

Tal vez tenga más interés ahora dedicar nuestra atención al análisis de su obra histórica aquí editada, aprovechando su difusión inmediata en toda Europa (como veremos). El manifiesto éxito nacional e internacional en versiones castellanas y europeas (en el siglo XX, particularmente mexicanas) que se acercan al medio centenar de ediciones —seguramente más, si contamos los resúmenes en libros de viaje italianos, franceses, alemanes e ingleses— le garantiza un puesto en cualquier biblioteca de importancia, antigua o moderna. No vamos a contar ahora la influencia ejercida sobre su tiempo y la posteridad (mucho de ella

escondida en el anonimato de la imitación de modas triunfantes), pero las citas de su obra son frecuentes entre los historiadores de los siglos XVII y XVIII que se ocuparon de las culturas americanas. Incluso en el siglo XIX alguno tan importante como A. F. Bandelier —asesor etnohistórico del famoso abogado de Rochester, L. H. Morgan, y profesor de lo mismo en el departamento de Antropología creado por F. Boas en la Univ. de Columbia, a comienzos del siglo XX— aprendió castellano con su obra; y hoy mismo sigue siendo un referente inexcusable en el ejército de crónicas de Indias, siendo en este momento posiblemente la más editada y conocida en castellano (BAE, FCE, Historia 16, Fundación Tavera, Virtual Cervantes, AECI, 3 facsímiles —1590, 1792, 1894—, etc.). Incluso en el gremio profesional de la Etnohistoria, tanto andina como mexicana, su obra significa una variante digna de tenerse en cuenta, además de una obra bien escrita y llena de inteligencia.

Acosta escribió otras obras pero quedaron inéditas, hasta mucho después, o se perdieron: así ocurrió con casi todas las de interés humanístico como las comedias y autos bíblicos, las poesías latinas y castellanas para sus alumnos, sus diálogos universitarios para «disputaciones», algunos informes oficiales jesuitas y de la administración española, algunos tomos de sermones escritos a lo largo de su vida, la traducción de la *Ciropedia* de Jenofonte para el príncipe Felipe III o incluso una «Vida del hermano Lorenzo», recogida de viva voz en Lima y publicada luego de su muerte. Se publicaron en vida, sin embargo, muchos de los sermones latinos preparados y emitidos en Lima sobre el Apocalipsis y temas acerca del mensaje cristiano (*De Cristo revelato* y *De temporibus novissimis*, Roma, 1590), y otros preparados en Salamanca, al final de su vida y ya retirado como director de la casa profesa jesuita (*Conciones*...). Los dos más importantes escritos suyos son el tratado misional *De procuranda Indorum salute* (Salamanca, 1588/1589), y la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590): ambos han tenido varias ediciones europeas —principalmente francesas y alemanas— y en ambos se sustentan ideas conexas acerca de las sociedades americanas sujetas al proceso de evangelización cristiana.

El tratado misional es resultado —como se dijo— de la congregación jesuita en Lima Cuzco de 1576, donde se abordaron problemas derivados de la conquista española, de la capacidad indígena para el evangelio, de la necesidad teológica de las misiones y de los sacramentos cristianos, y en general de los métodos misionales a emplear por los católicos en función del nivel cultural de los evangelizados. Esta idea «condicional», de sabor claramente antropológico, se desarrolla sobre todo en el proemio al lector, redactado poco después y más personalmente por el autor principal, el P. Acosta.



Pero donde tal idea se defiende mejor, y está más claramente relacionada con la mentalidad de su autor individual, es en la «Historia». Se trata —como se verá— de una obra formalmente bien escrita, en estilo claro y ameno, una de las pocas redactadas en castellano por su autor: mereció incluirse en el *Diccionario de autoridades* de la Real Academia de la Lengua (Madrid, 1729a) y en uno de los primeros tomos de la nueva «Biblioteca de Autores Españoles», de Rivadeneyra (BAE, 73, 1954). No solamente es claro y accesible su lenguaje, sino que el desarrollo de los temas se ofrece con brevedad y orden interno, de modo que su lectura resulta agradable y siempre aleccionadora. Es probablemente la razón de su éxito editorial permanente.

Esta obra se divide en dos partes principales, como indica el título de «historia natural y moral», cada una de ellas con varios libros: la llamada «historia natural» ocupa los 4 primeros libros, de los cuales los dos primeros fueron previamente publicados en latín junto con el tratado misional (*De natura Novi Orbis libri duo*). Esos dos primeros tratan en realidad de los fenómenos geográficos más llamativos para los europeos, en función de la ubicación tropical de la mayor parte del Nuevo Mundo: que en el trópico llueve y hace frío, que ha sido poblada desde el exterior —se debe «conjeturar» que por tierra y no por mar—, que tanto el cielo como la tierra son diferentes en el hemisferio sur —aunque sometida a las mismas leyes generales—, etc. En los otros dos libros de historia natural, se describen los fenómenos derivados de los llamados por Aristóteles «elementos simples» (relacionados con aire, agua, tierra y fuego) y «compuestos» (minerales, plantas y animales). En la primera parte se ocupa de vientos, ríos, lagunas y mares, orografía y volcanes, y en la segunda de la «historia natural» americana, por orden de menor complejidad a mayor y dividiendo todas ellas en cosas viejas, nuevas e importadas.

Propiamente a efectos etnográficos, lo que importa de este orden cuasi ecológico es la justificación «naturalista» que ofrece para tratar las cosas propiamente humanas: dado que el hombre está metido en la naturaleza y ésta se puede sujetar a razón, también lo debe estar aquél, y de este modo deben explicarse «razonablemente» sus costumbres. Por otro lado, al igual que las cosas naturales proceden entre sí en orden de complejidad y evolución mayor, así pueden plantearse también las costumbres humanas y las instituciones sociales como adaptadas a diferentes niveles de complejidad cultural (Del Pino, 1978).

Este orden temático riguroso lleva a una continua comparación, que es el procedimiento empleado habitualmente en la «historia moral», aunque se trate fundamentalmente de las culturas de Perú y México, muchas veces ofrecidas

en forma paralela (Del Pino, 1979). De otra parte, al igual que en la historia natural importan todos los individuos de la «cadena del ser» —metáfora sumamente importante en la historia intelectual, como mostró Arthur Lovejoy—, en la moral no le importan solo las cualidades de las sociedades más civilizadas sino como parte de un todo, como culminación de la historia humana:

«[...] como en las cosas naturales vemos que no sólo de 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 cosas muy ordinarias; *porque allí también hay propiedades dignas de consideración*» (Libro VII, cap. 1, cursivas mías).

Esto hace que su evolucionismo evidente no sea del todo etnocéntrico y prejuiciado contra los habitantes «sin estado» de América, en lo cual preludia tanto el evolucionismo decimonónico o ilustrado como el comparatismo funcionalista (Del Pino, 1978). Lo que nos importa más en esta obra de Acosta es la actitud propiamente «antropológica» del autor, al apostar por la defensa de la racionalidad y creatividad cultural indígena, y en contra de los prejuicios europeos ante todo tipo de bárbaros. Esta actitud es la que le lleva a comparar positivamente a los americanos con los pueblos clásicos del Mediterráneo, griegos y romanos, y de Asia (China y Japón) cuyas instituciones analiza comparativamente (Del Pino, 1982, 1985). A este respecto, es digna de mención su sutil valoración de las instituciones políticas y religiosas americanas, llegando incluso a tener en cuenta la posibilidad de entender el canibalismo azteca como la comunión eucarística cristiana, en base a esta comparatividad de costumbres extrañas de uno y otro lado de la humanidad (Del Pino, 1992). En base a ello, cabe excusar algunas de las insistencias en el papel negativo del demonio que, por necesidades inquisitoriales, se vio Acosta obligado a introducir (Del Pino, 2002b).

Esta visión de la obra, tal vez un poco comprimida y ciertamente enfática en sus logros positivos, reclama algunas explicaciones de sus otros aspectos menos bien iluminados, de lo que nos ocupamos a continuación.

### 3. Insistencias e incoherencias textuales en la obra

Merece la pena señalar algunas cualidades de la obra, y de su contexto histórico, que ayuden a explicar las presencias reiteradas de algunos elementos, en particular los énfasis del autor. Algunos de éstos son voluntarios y otros forzados:

como se verá, tiene interés para mí hacer esta distinción para tratar de algunas cosas reiteradas por el autor, y sobre las cuales se ha puesto mucha atención, no siempre muy acertada. Prefiero abordar en mi análisis las insistencias del autor, más que las ausencias: no quiero profundizar como algún otro editor contemporáneo de Acosta en las ausencias de la obra,<sup>8</sup> aprovechando nuestro nicho histórico posterior —como enanos que miramos por encima del hombro, del gigante que nos transporta— para notar olvidos o defectos: porque además de ser infantil, este procedimiento olvida que las «ausencias» no son debidas generalmente al autor ni son necesariamente su responsabilidad. Y, en todo caso, las que lo son nunca son seguras de explicar: ¿cómo podemos saber cuáles son «silencios» voluntarios y cuáles son «olvidos» insuperables? En la búsqueda nuestra de lo ausente y minusvalorado en las obras pasadas que editamos puede ocurrir luego, a cambio, que no veamos bien las presencias y énfasis del autor, único sentido que tiene editarlas; como decía el poeta-filósofo indio Rabindranagh Tagore que le pasa al que llora porque el sol se pone, que no tiene la mejor disposición para gozar del espectáculo estelar y lunar.

En este tratamiento nuestro preferente sobre los énfasis y presencias en la obra, seguramente, dejaremos algunas cosas por tratar. Tampoco se nos puede pedir a nosotros los editores que tratemos previamente de cada cosa contenida en esta obra: ni sabemos nunca todo lo que contiene ni, de lo que sabemos, podemos tratar cada cosa con la misma autoridad. Por otro lado, una introducción no debe aspirar a ser una monografía independiente sino meramente un prólogo a su lectura, y un prólogo debe ser sincero y sobrio si se quiere dejar a solas al lector con el autor. La mejor edición, a mi entender, es la que logra colocar al lector a solas con el autor, dejando que se entiendan entre ellos. Para lo cual debe el lector poder situarse «en el mismo horizonte» del autor, «fundirse» con él —como nos invitaba Hans-George Gadamer en su famosa obra—:<sup>9</sup> es decir, ambos

deben ver las cosas del mismo modo, como se hace normalmente entre dos seres contemporáneos y de la misma cultura.

Para que el lector hable directamente con el autor del pasado, esto es para acercar a nivel formal el pasado al presente, eso puede requerir ciertas transformaciones del texto originario. A nivel de contenido, también significa que el lector debe compartir algunas claves del autor, es decir, acercar el presente al pasado. Ojalá pudiera yo dar con la *clave general* en que está escrita toda la obra (como se diría de una partitura musical, imprescindible para ajustarse al tono de la obra, sintonizándolo), pero al menos me está permitido conocer algunas de ellas: esas claves pasadas y concretas, sin ánimo de exhaustividad, son las que quiero comunicar en estas páginas iniciales al lector tras haber expuesto someramente su biografía, prefiriendo las que el propio autor nos indica con sus énfasis y reiteraciones. Estoy pensando en cosas como las siguientes:

- a) Su afán de novedad, a pesar de que se trata de una obra ya antigua.
- b) Su afán de ser creído, aportando siempre que puede su testimonio personal, el testimonio directo de un observador, la prueba de su nombre genuino (si son aborígenes), así como el texto canónico pasado (sacro o clásico) que revalida su interpretación.
- c) Su sabor general de buena imagen —incluso apolo-gética— respecto del Nuevo Mundo, sus producciones y sobre todo sus sociedades.
- d) Su fe misionera y sus estrategias «político-religiosas», campo donde creo tenemos más dificultad de entenderlo, porque todo indica que se vio obligado a disimular algunas de sus propuestas.

*a) Novedad, sencillez, orden y amenidad: sus marcas de autor*

Es un hecho que se trata de una crónica tardía, escrita a finales de siglo, cuya experiencia indiana corresponde claramente a una segunda o tercera generación de indianos. Ya se han escrito —cuando él nace en 1540, y cuando inicia sus estudios en 1553— varias de las crónicas de Indias importantes, incluso peruanas (Jerez, Estete, Mena, Oviedo, Zárate, Cieza, Gómara, etc.) y él se refiere incluso a varias de ellas (Zárate, Sarmiento, Cortés, Cabeza de Vaca, Monardes..., sin contar infinidad de informes manuscritos). Su propia obra es respuesta a los intereses de una sociedad europea ya asentada y acostumbrada a las novedades de Indias, que quiere ahora informes minuciosos y envía al terreno cuestionarios, e incluso visitantes expertos y bien

<sup>8</sup> Cfr. la introducción y larguísimo comentario de W. Mignolo a *Natural and Moral History of the Indies*, by José de Acosta. Edited by Jane E. Mangan, Durham and London, Duke University Press, 2002. Mi reseña, en *Colonial Latin American Review*, 2006, December. Mignolo sostiene hace tiempo una equívoca batalla contra el padre Acosta, y se ha lanzado al galope numerosas veces contra los molinos de viento del Renacimiento y la letra escrita (como si fueran descomunales «gigantes» enemigos de la cultura oral americana), pero tal vez debió evitar comportarse con un indefenso autor del pasado —a quien se le encargó editar— como dice y sostiene se comportaron los cronistas —incluidos Acosta y Sahagún— con los indefensos indígenas, dejándolos *nepantla*, en el limbo cultural. La crítica post-colonial no debiera amparar el colonialismo hermenéutico sobre el pasado: los delitos históricos ajenos podemos denunciarlos, pero podemos quedar desautorizados si cometemos otros en nuestro trabajo literario.

<sup>9</sup> *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

informados: Acosta cita admirado al médico anciano Francisco Hernández que viaja a México en el año 1571, casi al mismo tiempo que él, pero que regresó antes de un decenio y muere al poco tiempo. Acosta alude igualmente a los trabajos peruanos de la generación anterior de Polo y Sarmiento realizados a petición del virrey Toledo, o a los del P. Tovar en N. España, a petición del virrey Enríquez: con ambos tuvo que ver estrechamente Acosta en Perú, y terminará beneficiándose de sus indagaciones. Sin contar una buena porción de minuciosos informes náuticos, mineros, etc. que va señalando oportunamente.

En cierto sentido, su obra se corresponde perfectamente con el papel representado por su orden jesuita, que llega tarde a la conquista espiritual del Vicariato hispano-americano, pero que no pierde el tiempo y en pocos años tiene reunida una amplia información de primera mano (en el campo lingüístico, en el misional, en el de la etnografía, vía cartas anuas...), de modo que pronto se convierte en protagonista de primera línea. Es decir, a nivel misional los jesuitas llegan tarde, pero introducen innovaciones considerables. Dadas sus reglas «institucionales», que vigilan mucho la solidaridad corporativa interna, los jesuitas no quieren aceptar «doctrinas de indios» que les aislen por largas temporadas de su comunidad: como hemos explicado en la biografía de Acosta, prefieren tener «doctrinas de indios» cerca de sus colegios desde donde se desplazan intermitentemente.

Por otro lado son religiosos especiales, dedicados en particular a la enseñanza, en cuyos colegios aspiran a entrar los niños de todas las clases sociales, pero especialmente los hijos de la «nobleza» local (tanto española como indígena). Esta situación les pone en contacto con el campo de los estudios, y da lugar a unos «escritores de Indias» muy bien formados: tienen fama sus informes de estar bien escritos y ordenados, e incluso la llamada «letra jesuita» en la documentación administrativa es una letra clara y generalmente cursiva, como es el caso notable de Acosta [ver lámina 1 de letra de Tovar a Acosta, en pág. LVI].

Por lo que respecta a su valoración antropológica como tal comunidad de estudios, al menos en la América del Sur, ya lo declaró oportunamente y con algún énfasis un gran experto mientras reunía los materiales para el famoso *Handbook of South American Indians*, de la Smithsonian Institution:

«Solamente a fines del siglo XIX habrá obras que puedan ser comparadas en valor con las descripciones de costumbres nativas e instituciones escritas por los jesuitas, durante los doscientos años que duró su conquista espiritual del continente. De no haber sido por la inteligente curiosidad y el espíritu científico

de tantos misioneros jesuitas, nuestro conocimiento de los indios sudamericanos habría sido más magro y superficial... Quienquiera que haya manejado las fuentes sobre Sudamérica de los siglos XVII y XVIII no puede evitar ser tocado por las cualidades literarias que caracterizan los documentos jesuitas. La mayoría de ellos están escritos en un lenguaje elegante y claro, y raramente sufren de las oscuridades de estilo que estropean tan frecuentemente otras fuentes. También echaron los jesuitas los fundamentos de los estudios lingüísticos en América del Sur».<sup>10</sup>

Lo que nos importa ahora es su lado «discursivo», más que su lado literario, aunque reconocemos que este mérito no puede despreciarse en algunos pasajes de la *Historia*, por ejemplo los retomados de la «historia de vida y milagros» del Hermano Lorenzo (Ver libro IV, a partir del cap. 30). Es decir, que el autor (como letrado, con suficiente formación latina y «filosófica») pretende seducir al lector culto europeo y al gran público, al mismo tiempo. Por eso procura ofrecer una obra que pueda ser llamada «nueva» —si no por su fecha— por su contenido filosófico, científico, que incluye aspectos naturalistas —como no podía por menos en su tiempo—, aunque se tratase del prólogo a su tratado misional. Aquí hay que citar sus propias palabras al comienzo del libro (en el Proemio al lector), señalando su orgullo de autor «novedoso»:

«Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se ha descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las 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. [...] Y los que han escrito de Indias Occidentales no han hecho profesión de tanta filosofía, ni aún los más dellos han hecho advertencia en tales cosas... Tratar los hechos e historia propia de los indios requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecieron los más que han escrito de Indias: o por no saber su lengua o por no curar de saber sus antigüedades. Así, se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales.»

<sup>10</sup> Alfred Metraux «The contribution of the Jesuits to the Exploration and Anthropology of South America», *Mid-America. An Historical Review* (Loyola University, Chicago), July, 1944, 183-191, *passim*, traducción nuestra.

Esta pretensión de novedad es común en la literatura indiana, pero cada uno la ofrecía a su modo: como se ve, la novedad que ofrece nuestro autor no reside tanto en las cosas mismas que ofrece como en la manera de ofrecerlas, mezclando lo natural y lo moral como materias de indagación, y ofreciéndolas con todo tipo de comprobaciones y razonamientos de estilo «filosófico» (en sus propias palabras). Es evidente para cualquier lector su familiaridad con la historia natural clásica, que le permite comparar el Nuevo con el Viejo Mundo, y darse cuenta de sus verdaderas novedades. Tal vez por ello, llame menos la atención su novedad por lo que respecta a la etnografía sobre las culturas americanas, lo que él define como «historia moral»: nombre original pero antiguo —de origen aristotélico— porque *stricto sensu* no se trata para nada de «historiografía», sino de «historia de las costumbres» americanas. En realidad su componente histórico es sólo del lado indígena, no del lado español, como precisa el autor varias veces (VI, 23, VII, 22 y 25). Así, por ejemplo, cuando trata de la historia antigua de México y llega a tocar la conquista española, se interrumpe al final para decir:

«No pretendo tratar los hechos de los españoles que ganaron a la Nueva España, ni los sucesos extraños que tuvieron [...]. Sólo, para cumplir con mi intento, resta decir lo que los indios refieren de este caso, que no anda en letras españolas hasta el presente» (libro VII, cap. 25, subrayados míos).

No es una obra histórica, pues, sino naturalista y etnográfica. O, si se quiere usar sus términos, «filosófica», como también lo reconocieron la mayor parte de sus seguidores contemporáneos, y después los ilustrados. En su época también Dávila Padilla la llamó así, «Filosofía natural y moral», por un *lapsus* de título que creemos significativo, no mero error.<sup>11</sup> Y posteriormente el importante coleccionista Obadiah Rich afirmará, «Acosta is one of the earliest writers, who has treated philosophically of America and its productions».<sup>12</sup> Tal vez no merezca la pena profundizar más ahora en un tema que nos llevaría demasiado lejos, por referirse no solamente a la organización de conocimientos del tiempo de Acosta sino de la posteridad, pero no dejaré de decir que justamente esa «dosis» filosófica es lo que creyeron las

historias ilustradas añadir a las anteriores relaciones de Indias españolas, llamándole «nuevo arte de leer».<sup>13</sup>

Lo curioso es que una obra que se quería selecta y filosófica lograra ser también una obra de gran éxito, precisamente accesible al público medio (no al popular, seguramente). Tal vez se deba también a otras cualidades de la obra, como su vocabulario sencillo e incluso ameno, su claridad de expresión, y sobre todo su orden temático y discursivo. En general hay en todo lo que trata un gran orden, casi sistemático, y este orden conlleva normalmente brevedad y no muchas digresiones. Sin embargo de la brevedad, el orden temático sostenido a la largo de la obra le produce al lector la impresión de exhaustividad y fiabilidad, lo cual puede parecer una cosa paradójica: que sea tan breve en su desarrollo particular de cada cosa y, sin embargo, dé la impresión de exhaustividad. Hay un juicio de su traductor francés, que creo ha tenido una cierta repercusión posterior, aunque sólo fuera porque en francés es donde se hicieron más traducciones —incluso ediciones— durante los siglos XVI-XVII, llegando a repetirse dos en el siglo XX. Justamente la define así en la dedicatoria al rey Enrique IV:

«[traducimos] una joya tan rica y una historia tan agradable, que el autor ha compuesto mayormente sobre el terreno y a la luz de sus observaciones personales, con tal orden y brevedad que con buena razón puede llamársele el Heródoto y el Plinio de este mundo nuevo descubierto».<sup>14</sup>

Su positiva opinión fue recogida por el benedictino Feijóo, comentarista tan atento a la literatura francesa, en su discurso XIV de las *Glorias de España*: «se le pudiera llamar con propiedad el Plinio del Nuevo Mundo. En cierto modo, más hizo que Plinio... [por su originalidad y] el tiento en creer, y circunspección en escribir, que faltó al romano». Esta opinión de Regnault y Feijóo es recogida literalmente también por el ilustrado prologuista anónimo de la edición castellana de 1792, que la encomia en su estilo filosófico: «explicándonos menudamente, con el orden que pedía la materia, con dicción pura y propia, estilo claro

<sup>11</sup> *Historia de la Fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, 1596, p. 814. Es un párrafo que ha solido citarse varias veces para acusar a Acosta de usar los materiales ajenos del P. Durán, como señala el dominio sin percibir su novedad verdadera; o tal vez llevado de la rivalidad entre órdenes religiosos vecinas.

<sup>12</sup> La biblioteca John Carter Brown Library ha puesto esta calificación de Rich en la hoja enfrente de la portada, de su ejemplar de la príncipe castellana.

<sup>13</sup> Cf. Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA: «Spanish America in Eighteenth-Century European travel Compilations: A New «Art of Reading» and the Transition to Modernity». *Journal of early modern History*, 2 (4) 1998: 329-249.

<sup>14</sup> «un si riche ioyau, et un si gentille histoire, que l'Auteur a composee, la plus grand' parte, a veue d'oeil, et sur les memes lieux, d'un tel ordre et brieveté, qu'avec bonne raison il peut estre appellé l'Herodote et le Pline de ce monde nouvellement decouvert» (*Histoire naturelle et morale de l'Indes, tant orientales qu'Occidentales...* Composée en castillan...& traduite... par Robert Regnault... Dernière édition, revue & corrigée de nouveau. Paris: M. Orry, 1598). Las siguientes ediciones francesas son de 1600, 1606, 1616, 1617; y en el siglo XX, 1979 y 1989.

y elegante, y un candor y sencillez gustosa y dignamente loable en el modo de narrar y discurrir» (Prólogo del editor, s./p.). El propio Menéndez Pelayo —alérgico a los gustos ilustrados— destacaba estas cualidades en su informe a la Academia, entre todas las crónicas de Indias, cuando recomendaba la edición del siglo XIX:

«su libro, considerado como composición literaria y como tipo muy original entre nuestras historias de Indias, a todas puede considerarse como necesario preámbulo... El libro del P. Acosta, que con sencilla ordenación y método lúcido incluye tantas curiosidades, ya del reino natural ya de la cultura americana que precedió al descubrimiento, puede considerarse como un aparato preliminar a ella, y en tal concepto ninguno de los publicados antes de fines del siglo XVI, y quizás ninguno de los que después se imprimieron en nuestra lengua puede substituirle, así por el interés constante de la exposición y elucidado de evitar cosas superfluas como por la castiza limpieza de estilo y la sencillez con que su autor narra las cosas más extraordinarias».<sup>15</sup>

*b. La voluntad de ser creído. Entre la experiencia propia y la autoridad antigua*

Siempre que puede, el autor ofrece su testimonio personal, el testimonio directo de un observador de primera línea («composée la plus grand' partie a veue d'oeil», como destacaba el primer traductor francés), o da incluso la prueba de conocer su nombre genuino (averiguando si se trataba de un fenómeno familiar en el nuevo mundo— y por tanto con nombre propio— o por el contrario era importado). Muchos han creído necesario enfatizar su carácter empírico, y de hecho el autor se muestra siempre curioso del detalle en las novedades americanas, dispuesto a dar razón de cada fenómeno en sus propios términos, lo que parece digno de un hombre experimentado.

También es un carácter típico de los textos indianos este énfasis de pasar su autor por experimentado, como propio de cualquier otra literatura de viajero. Desde luego se trata, en este caso, de un hombre observador que va dejando huella de sus innumerables experiencias a lo largo del libro, tanto da si habla de montañas, ríos, volcanes, vientos, minas, eclipses, distancias y direcciones marinas, etc. No digamos nada cuando se trata de plantas, comidas y frutas, en lo cual revela —sin posible disimulo— el placer que le causaban los sabores del Nuevo Mundo (con alguna excepción

rara, como el chocolate). Se ganó con mucho mérito propio la fama de goloso y glotón de que le acusaron sus enemigos al fin de sus días, y él mismo confiesa su naturaleza obesa llamándose a sí mismo «pesado» (por ejemplo, en el Memorial al papa de 1592).<sup>16</sup> El P. Marzal, en la biografía publicada recientemente en Lima, le ha hecho dibujar con una cara y cuello generoso.<sup>17</sup>

Pero, tal vez, no convenga exagerar su compromiso con el empirismo hasta el punto de convertirlo en un paradigma de la ciencia experimental.<sup>18</sup> A veces es, más bien, un hombre que quiere dejar testimonio de su paso por aquellas tierras, y de sus íntimas y personales sensaciones, que no pretenden abarcar todo. En cualquier caso, recogiendo algunas citas de su obra se nos revela su propia conciencia limitada de saber, en que se basa su experimentalismo moderado. Así, por lo que hace a su historia natural, declara al comienzo:

«[...] porque tratar esto exactamente sería obra muy grande y que requiere mayor conocimiento que el mío y mucha más desocupación de la que tengo, digo que solamente pienso tratar sucintamente algunas cosas que por experiencia o por relación verdadera he considerado cerca de las tres cosas que he propuesto [minerales, plantas y animales], dejando para otros más curiosos y diligentes la averiguación más larga de estas materias» (IV, 1: «De los tres géneros de mixtos que se han de tratar en esta historia»).

Otra cita posible se refiere ya no a la historia natural sino a la otra, a sus indagaciones sobre los sistemas diversos de escritura hallados en las Indias (el quipu peruano, los jeroglifos mexicanos o sinojaponeses, los recitadores orales...), que resultan de indudable importancia en su esquema interpretativo ya que le permiten más o menos confianza testimonial en las propias historias indianas y, sobre todo, juzgar de la dignidad civil de cada cultura. Enfrentado a las dificultades de la escritura china, a lo que dedica varios capítulos en su libro VI (caps. 5 y 6), nos cuenta

<sup>16</sup> «Si llaman regalo no usar de algunas cosas que otros usan y relevarme de algunos trabajos de comunidad... o si padezco necesidad a ratos muy grande causada de indisposiciones que por largos trabajos he padecido... en las visitas de Andalucía, en que no he podido excusar de andar con alguna más comodidad de buenas bestias y dos compañeros, por ser yo pesado y padecer en los caminos mucho trabajo... ultra de ser de mío muy cargado y poco hábil para el camino» (Mateos, 1954, 372-373).

<sup>17</sup> José de Acosta, Lima, Colección Forjadores del Perú 1995.

<sup>18</sup> La profesora Monique Moustapha reaccionó a ese estereotipo que tenemos de él, tal vez con excesivo rigor, en su tesis doctoral inédita *Humanisme et Nouveau Monde. Études sur la pensée de José de Acosta*. Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat d'Etat. 1989, 2 tomes. Université Sorbonne Nouvelle, Paris III.

<sup>15</sup> Madrid, informe de mayo de 1895, publicado en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 78 (1921), pp. 274-276.

cómo pudo verificar en persona su funcionamiento a la primera oportunidad —nada más toparse con el primer chino— al desembarcar a su llegada de Perú en el puerto mexicano de Guatulco:

«Más dificultad tiene entender cómo pueden escribir en su lengua nombres propios, especialmente de extranjeros, pues son cosas que nunca vieron ni pudieron inventar figura para ellos: yo quise hacer experiencia de esto, hallándome en México con unos chinos, y pedí que escribiesen en su lengua esta proposición: «Josepf de Acosta ha venido del Pirú», u otra semejante» (VI, 5).

Sobre la importancia concedida a este asunto de las escrituras no fonéticas, en el caso de la escritura mexicana o peruana, da fe la carta que le escribió a su informante el P. Juan de Tovar —conservada junto con su respuesta y el códice Tovar en la biblioteca John Carter Brown, de Providence (USA)— pidiéndole que le certificase cómo era posible que los mexicanos actuales conservasen en la memoria oraciones solemnes que acostumbraban en sus rituales y discursos, no teniendo posibilidad en su escritura de transcribirlos literalmente (puesto que su escritura no contenía «letras» sino signos de cosas): «A esta duda me satisfaga V. R. para que el gusto de esta *Historia* no se deshaga con la sospecha de no ser tan verdadera y cierta que se deba tener por historia».<sup>19</sup> La respuesta obtenida del P. Tovar la da él mismo, en su historia:

«[...] porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras sino solamente en lo sustancial de los conceptos. Mas, porque también usan referir de coro arengas y parlamentos que hacían los oradores y retóricos antiguos, y muchos cantares que componían sus poetas —lo cual era imposible aprenderse por aquellos hieroglíficos y caracteres— es de saber que tenían los mexicanos grande curiosidad en que los muchachos tomasen de memoria los dichos parlamentos y composiciones, y para esto tenían escuelas y como colegios o seminarios adonde los ancianos enseñaban a los mozos éstas y muchas otras cosas, que por tradición se conservan tan enteras como si hubiera escritura de ellas: especialmente las oraciones famosas hacían —a los muchachos que se imponían para ser retóricos y usar oficio de oradores— que las tomasen palabra por palabra. Y muchas de

éstas, cuando vinieron los españoles y les enseñaron a escribir y leer nuestra letra, los mismos indios las escribieron, como lo testifican hombres graves que las leyeron. Y esto se dice porque quien en la historia mexicana leyere semejantes razonamientos largos y elegantes, creará fácilmente que son inventados de los españoles, y no realmente referidos de los indios; mas, entendida la verdad, no dejará de dar el crédito que es razón a sus historias.

También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos: y yo he visto —para satisfacerme en esta parte— las oraciones del Páter noster y Ave María, y símbolo y la confesión general en el modo dicho de indios, y cierto se admirará cualquiera que lo viere» (VI, 7).

Bien se ve la importancia que tienen sus «experiencias» para, finalmente, certificarse a sí mismo y al lector de sus diversas afirmaciones. Ahora bien, nuestro autor no persigue solamente una certeza fáctica —física, material, cruda— en la existencia de los fenómenos como tales, debido a la extrañeza y novedad de su procedencia indiana. Lo que le preocupa más al autor normalmente son las interpretaciones acertadas que se hagan de los mismos, y a ello se refiere en la cita que hicimos de su Proemio, cuando señala lo que considera su «originalidad»:

«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 [...] por ser cosas de naturaleza que salen de la filosofía antiguamente recibida y platicada: como es ser la región que llaman tórrida muy húmeda y en partes muy templada, llover en ella cuando el sol anda más cerca y otras cosas semejantes». (Proemio al lector.)

De otro lado, no depende su interés empírico solamente de sus preocupaciones científicas —«filosóficas», *lato sensu*— sino de su propia formación intelectual, como latinista. Tal vez no se ha insistido suficientemente en lo mucho que esta filosofía experimental depende de su formación clásica y, en general, de su formación humanista. Al lector le aparecerá esto evidente poco a poco, a medida que avance en la lectura de la obra, al ver a un autor tan interesado en hablarle de sus experiencias personales como recopilador y seguidor cuidadoso de las sentencias de los sabios antiguos. Como, por ejemplo, cuando confiesa su dependencia de Aristóteles:

«Pero, agora sea así agora de otra manera (porque *no me determino a contradecir a Aristóteles*, si no es cosa muy cierta), al fin todos convienen en que la región media del aire es mucho

<sup>19</sup> Juan de Tovar, *Historia y creencias de los indios de México*. Edición, prólogo, notas y comentarios de José F. Fuente del Pilar... Madrid: Miraguano S.A. Ediciones, 2001, p. 55. De aquí tomamos la lámina 1, p. LVI.

más fría que la inferior, cercana a la tierra, como también la experiencia lo muestra» (II, 12, cursivas añadidas).

El testimonio que ofrece de sus observaciones de primera mano suele estar casi siempre «respaldado» por un paralelo correlato textual en el mundo antiguo o moderno, al que accede por sus reiteradas lecturas (sean bíblicas, patrísticas o clásicas, cuando no son de simple experiencia del Viejo Mundo). El lector quedará impresionado muchas veces no solamente por la anómala «convivencia» de frecuentes narraciones, sacadas del zurrón de la propia experiencia del autor, con las innumerables citas latinas que ofrece (clásicas, de los Santos Padres o bíblicas), sino además por su habilidad en sacar partido doble a cada uno de estos mundos, a uno con ayuda del otro. Sea que se trate de los métodos de extracción minera, del valor de las esmeraldas, de las características especiales de las plantas, o del valor de una institución humana del Nuevo Mundo (templos, rituales, sacrificios, gobierno, herencia, cómputos...) siempre saca partido el autor de su erudición inagotable sobre el mundo antiguo para interpretar las novedades adecuadamente: a veces es al contrario, la experiencia indiana reciente ilumina un punto oscuro del pasado. En realidad, no se trata de nada absolutamente nuevo, como ya lo dio a entender el P. Dainville al exponer el modo de proceder en la enseñanza «histórica» jesuita con «lecturas» clásicas: los alumnos jesuitas entendían las historias clásicas, en sus ejercicios de traducción, a veces con la ayuda de ejemplos recientes contados por las crónicas de Indias. Por otro lado, es evidente que los cronistas indianos en su mayor parte (especialmente los eruditos como Mártir, Zárate, Gómara o Acosta) no paraban de referirse a ejemplos del pasado para entender las novedades del presente.<sup>20</sup> Una cita del viejo maestro de historiadores J. A. Maravall nos recordará la lógica de este contrapunto, entre antigüedad y modernidad:

«[...] lo que llama la atención es la constante presencia, en su recuerdo, del mundo de la Antigüedad y el vigor del mito clásico, aún en estos escritores que tratan de invalidarlo superponiendo el valor de las cosas americanas... Es una trasposición de los esquemas mentales con que se pensaban las cosas europeas, a las del nuevo mundo en lo que tal vez hay que ver la más colosal empresa intelectual española... Solo que

su enérgico afán de hombres de la «modernidad», su vigoroso ethos renacentista, les impulsa a superar en todos los aspectos ese paradigma que les obsesiona».<sup>21</sup>

Pero no solamente ocurre esto en lo que se refiere a la historia natural, sino también en la moral. Al autor, para juzgar de las civilizaciones americanas, le da seguridad poder emplear el patrón clásico ya conocido, aunque sea para confirmar el mérito de las americanas. Valga como muestra de muchas otras citas posibles, su consciencia de que las sociedades americanas no eran inferiores a las antiguas del mundo clásico ni en religión ni en civilización, salvadas las distancias:

«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 u otros semejantes, y a veces peores, como podrá entender fácilmente no sólo de nuestros autores Eusebio Cesariense, Clemente Alejandrino, Teodoreto Cireense y otros, sino también de los mismos suyos, como son Plinio, Dionisio Halicarnaseo y Plutarco [...]. Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa, que cierto si las repúblicas de los mexicanos y de los incas se refirieran en tiempos de romanos o griegos, fueran sus leyes y gobierno estimado» (Prólogo a los libros siguientes, y libro VI, 1).

### c. Indigenismo apologético y libertad de pensamiento

Podría hablarse en su caso enteramente de un indigenista (del «partido de los indios», como él se consideró en su tratado misional cuando quiso excusarse de su rigor, por exigir la fe concreta en el dogma cristiano del nativo para salvarse, en contra de la escuela de Salamanca),<sup>22</sup> pero se trata un indigenismo que quiere lograr la aprobación del hombre de letras europeo y, sobre todo, la confianza en su segura y posible salvación religiosa, sin dramatizar como el P. La Casas.

<sup>21</sup> José A. Maravall, *Antiguos y Modernos. La idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, pp. 438-439. En esta obra se dedica un capítulo a la conexión entre lo clásico y lo americano en la España del momento.

<sup>22</sup> Justamente, en el cap. III del libro V del tratado misional, aquel donde Acosta defiende la necesidad del mensaje evangélico para salvar a los indios, contra sus maestros dominicos de la Escuela de Salamanca, el autor demuestra paradójicamente la raíz amorosa de sus escrúpulos: «Bien a gusto haría mía la defensa que estos autores montan en pro de la salvación de los indios, sobre todo porque me proclamo especialmente adicto a la causa de los indios» (1987: 193).

<sup>20</sup> He tratado este asunto con más detenimiento en mi artículo «Humanismo clasicista mediterráneo y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas», *Revista Hispania* (Madrid, CSIC), 1996, n° 192, pp. 29-50. Véase de F. Dainville, «L'enseignement de l'Histoire et de la Géographie et la «Ratio Studiorum», *Analecta Gregoriana* (Roma), vol LXX, 1954, pp. 126 y 129.

En su programa indigenista cabe la posibilidad de llegar a acuerdos con la sociedad imperial cristiana: denuncia sus abusos evidentes, a veces con dramatismo incluso, pero su programa político tolera la codicia limitada y controlada de los conquistadores, ya que ve en ello un secreto plan divino para traer la civilización al Nuevo Mundo. Nuestro autor procede en materias de gobierno sin ceder a utopías (varias veces en su texto histórico se burla de los programas políticos inspirados por Platón),<sup>23</sup> no esperando lo que no es previsible esperar de la conducta humana ordinaria: al contrario, cree que es posible aprovecharse de los pecados y vicios privados, en beneficio de la salud pública y de los marginados, (según el programa luego exitoso de los moralistas escoceses del tipo de A. Smith, o Lord Gresham, que crean la moderna Economía Política).

Pero esta moderación indigenista no le limita a veces su expresión indignada ante los abusos que contempla. Él es un digno comunero castellano que denuncia la tiranía dentro de la sociedad, como hizo con el virrey Toledo, con los conquistadores y con su propio preposición, el P. Acquaviva. Véase por ejemplo alguna frase de su tratado misional, que debió ser limada por la censura jesuita, antes de su publicación, por sus ribetes lascasianos:

«La rudeza de los bárbaros procede no tanto de la naturaleza cuanto de la educación y las costumbres [...] Reprenden algunos la naturaleza y las costumbres de los bárbaros, pero ellos no se preocupan más que de hacer uso de los siervos para su propio beneficio particular [...] ¿Por qué alegas, pues, que esos hombres criados como ganado no son aptos para recibir la doctrina de la fe? Si tú mismo hubieras tenido la misma formación, pregunto ¿qué diferencia habría entre ellos y tú?».<sup>24</sup>

Hay párrafos varios de este mismo tipo, algo sarcástico, en la *Historia* cuando describe la industria de las perlas en las Antillas o de la plata en Potosí; o cuando reprueba la quema de códices mayas por los españoles, y concluye que no es un comportamiento excepcional, pero es condenable:

«Lo mismo ha acaecido en otras cosas: que, pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco

aprovechar. Esto sucede de un celo necio que, sin saber ni aún querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías y que éstos son todos unos borrachos, que ¿qué pueden saber ni entender?» (VI, 7, cursivas añadidas).

Unos capítulos antes vuelve a usar un tono lascasiano cuando, queriendo justificar el interés de su historia, dice que la escribe para contrarrestar

«la falsa opinión que, comúnmente, se tiene dellos como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece el nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios, sirviéndose dellos poco menos que de animales, y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga» (VI, 1, cursivas añadidas).

Pero, en la práctica su estilo es normalmente más moderado. Él reclama una autonomía política del lado de los gobernados, pero no le gustan las proclamas libertarias radicales (así se deduce de sus actuaciones inquisitoriales, de su defensa de los mestizos y de su propio comportamiento en el *affaire* de los jesuitas memorialistas, aunque sus superiores no le entendieron bien, creyéndole más bien su pregonero). Pero menos le entienden hoy los lascasistas indigenistas, considerándole el prototipo del abogado del imperio hispano (Vidal Abril, Gustavo Gutiérrez, Jacques Lafaye, David Brading, Walter Mignolo...), que se opone a los intereses criollos, y expresa su mala opinión de la sociedad amerindia.<sup>25</sup> Por todos ellos podemos tomar la declaración de D. Brading en su conocida obra de conjunto, cuando cree ajustar las cuentas con la obra de Acosta (a quien ha colocado en el bando imperial, enfrentado a los criollos), diciendo que su libro V sobre la civilización contiene los mismos desfavorables juicios acerca de las sociedades estudiadas, fundamentalmente mexicas e incas, que el religioso: «El análisis del gobierno y ley de los indios está presidido por el mismo enfoque desfavorable [...todo lo cual expresa] la subordinación de los intereses religiosos y humanitarios de Acosta a la conveniencia política».<sup>26</sup>

Para nosotros, se trata más bien de otro autor —no de Acosta, desde luego— el personaje que describe Brading, quien más bien aplica a las cosas peruanas sus estereotipos mexicanos, algo más maniqueos que los peruanos en lo que respecta a las dos repúblicas, la española y la india (lo mismo ocurre con otros personajes, como el inca Garcilaso). Acosta debe ser considerado, en gran parte de su personalidad

<sup>23</sup> Véanse las muchas alusiones dudosas en el libro I y II, como cuando dice «Yo, por decir verdad, no tengo tanta reverencia a Platón, por más que le llamen divino» (en el I, 22). O en el IV, 8 del tratado misional, se expresa así de los utópicos: «a semejanza de la república de Platón, fabrican leyes que son solo palabras, cosa fácil; mas que si se llevan a la práctica son una fábula.»

<sup>24</sup> De *Procuranda Indorum salute*, libro I, Cap. 8, tomado de Pereña, 1984, tomo I.

<sup>25</sup> Tomo aquí algunas ideas expuestas antes, Del Pino 2002a.

<sup>26</sup> Brading, *Orbe indiano*. México, F.C.E, 1991, pp. 217-218.



intelectual, más bien como alguien que respira buen humor e ironía por sus cuatro costados, al mismo tiempo que sentido común, y no tiene la rigidez moral del obispo las Casas. Acosta emplea el color matizado para describir las diferencias y contrastes, y no siempre el blanco y negro —o el rojo intenso— del «abogado de los indios». El sabor que dejan en el lector ambas historias de Acosta —la natural y la moral, especialmente la primera— es el de un mundo agradable de visitar, un mundo divertido —como diría un «bon vivant», adjetivo que yo le concedería de buena gana— no el de un infierno/paraíso, un poco acartonado y teatral, que es la impresión que deja mi paisano Las Casas. Hay efectivamente algo de eterna prédica en su prosa, que la hace indigesta y —a ratos— aburrida (sobre todo en su *Apologética* y en sus tratados indigenistas, no tanto en *Historia de las Indias*).<sup>27</sup> Con Acosta aún no he logrado aburrirme, tras tantos años de lectura. Tal vez se deba a nuestra cercanía de puntos de vista, pero creo que influyen otros factores más generales, dado su éxito generalizado.

Pero tal vez para dismantelar esa supuesta *coherencia* imperial del P. Acosta, sugerida por los autores lascasistas, basten ahora sólo algunas declaraciones del propio autor. Al contrario que el libro V sobre la religión, lleno de cuidados y precauciones ante la censura inquisitorial, el libro VI es un análisis minucioso —y hasta entusiasta, a decir verdad— de los logros de la civilización indígena americana, tomando en su ayuda todas las noticias a su alcance, incluyendo dos capítulos enteros sobre la cultura china. Cuando comienza a hablar de la cultura amerindia no religiosa, desde el principio llama Acosta ignorantes a los que la desprecian: son los de siempre, dice, «los que piensan que saben mucho, que son de ordinario más necios y más confiados de sí» (VI, 1). Contra ellos totalmente piensan los informantes que ha usado (Polo y Tovar, y otros): «Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estado y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que había tanto orden y razón entre ellos». Y vuelve a compararlos con los clásicos europeos, pero con una lucidez histórica que asombra: «si las repúblicas de los mexicanos y de los ingas se refirieran en tiempos de romanos y griegos, fueran sus leyes y gobierno estimados» (VI, 1). Y su método aculturador no es el de tabla rasa —contra la idea a veces expresada por expertos (Ricard, sobre todo: otro mexicanista)— sino el del control

indirecto y la adaptación cultural, que se trasluce en toda su obra para quien lo quiera entender. Así, cuando enumera sus intenciones científicas para escribir su historia, resultan admirables para cualquier lector de hoy:

«[Además de] deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos como de gente bruta, bestial y sin entendimiento [...] el otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres y policía de los indios es ayudarles y regirles por ellas mismas [...] que son como sus leyes municipales. Por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca consideración [...] Que, demás de ser agravio y sinrazón que se les hace, es en gran daño por tenernos aborrecidos [...]» (VI, 1, cursivas añadidas).

Yo me pregunto si estas frases del autor permiten los juicios apodícticos de Brading, escritos *qua* historiador profesional. Más que un escritor imperial, creo que Acosta merece el título de apologeta del Nuevo Mundo, tanto como las Casas; pero en Las Casas hay más alabanzas edulcoradas: todos los climas americanos son excelentes como todos los físicos humanos y todos los niveles culturales (unos por simples y otros por complejos, etc.). Acosta, por su lado, no ve una relación unívoca entre el medio ambiente y la sociedad humana, sino múltiple (por ello le destacó tanto como precursor de la «Física global» que patrocinaba, su lector Alejandro de Humboldt). Admira unas cosas y otras cosas no, a unas más que a otras, y a cada una por una razón, lo que termina por conducirnos a su sincera opinión, a una confesión autobiográfica, lo que produce en general una seducción, de naturaleza posiblemente retórica... Espigaremos, pues, algunas citas del campo natural y del moral, por atenernos a su modelo histórico. Así, por ejemplo, cuando quiere ponderar la buena influencia climática sobre la flora, apunta una idea luminosa:

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

Está hablando de la cuenca del Amazonas y de las pampas argentinas, descubiertas desde el Perú, su tierra de arraigo como visitante prolongado. Esta naturaleza tropical no

<sup>27</sup> Ha contribuido a que regrese mi interés por la *Apologética* la excelente edición emprendida por Vidal Abril y un equipo de jóvenes investigadores conformado entonces, dentro de las *Obras completas de Fr. Bartolomé de las Casas* (tomos 6-8) dirigida en Alianza Editorial por Paulino Castañeda, Madrid, 1992.

deja de ser variada en sus manos, y eso produce para el autor efectos sobre las raíces cultivadas, más abundantes que en el Viejo Mundo. Como consecuencia de tanta variedad de templos, hay muchos productos medicinales «de que ninguna noticia tuvieron los antiguos de Europa», y cuya eficacia como drogas «bien aplicadas y a tiempo no las tienen por de menor eficacia que las drogas que vienen de Oriente» (IV, 29). El templo produce otra diferencia entre las Indias y Europa, que en general acepta mejor las plantas de Europa que al contrario, y ello produce una «disputa del Nuevo Mundo», que se culmina con un «empate» natural, inimaginable para Buffon:

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

En esta labor apologética del Nuevo Mundo emplea incluso sus saberes bíblicos para ello, no solamente su experiencia culinaria —que no es breve— o sus lecturas clásicas. Así, en el libro II en que define la zona tropical —o equinoccial, como dice otras veces al modo de Humboldt— comenta la posible situación del Paraíso Terrenal, en lo que se venía insistiendo desde Colón (por razones muy diversas, desde el encantamiento ecológico del verde inextinguible del trópico para hombres mediterráneos, hasta la apología interesada y propagandista). Pero la incertidumbre o duda con que nos lo dice, lo hace más creíble:

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

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

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

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

Creo que no cabe un modo de expresarse un teólogo escolástico que más se aproxime a lo que hoy valoramos como moderno y plural. Emplea muchas veces esta conclusión sobre la «diversidad de ingenios» para fundar la variedad cultural sobre la tierra, incluso más que la variedad del medio natural. Cuando habla de los modos de contabilizar y guardar los peruanos sus memorias de sucesos (con cuentas de maíz o ábacos, y con hilos o *quipus*), tras describir minuciosamente sus recuerdos personales, concluye sobre su ingenio: «en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas» (VI, 8). Si habla de edificios, señala la ausencia de arcos y de puentes de piedra, pero luego destaca el valor de su monumentalidad y ajuste entre piedras y del ingenio de los puentes de juncos sobre ríos profundos, que eran mejor que el de Triana sobre barcas:

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

Cuando describe el sistema de gobierno incaico, ocupando siempre a los indios y previendo todas las opciones posibles, comenta que para ellos es lo mejor. Cuando se ocupa del sistema tributario incaico (que consiste en el requerimiento de trabajos, no en bienes propios o bienes de producción, como en el sistema europeo es la tierra o los ganados), que les permitía producir para ellos mismos y libraba a los enfermos, niños y viejos, exclama enfervorizado:

«Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo gobierno pues, sin ser religiosos ni

cristianos, los indios en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario, y sustentar tan copiosamente las cosas de su religión y las de su rey y señor» (VI, 15).

Hemos llegado con el caso incaico a la admiración utópica que los ilustrados detectaron en los jesuitas, por lo cual Raynal confesaba respetarlos, al aplicar las enseñanzas incaicas con sus experimentos en Paraguay.<sup>28</sup> Lo mismo admira Acosta al pueblo mexicano, y cuando se ocupa *in extenso* del códice Tovar y su minuciosa historia del Valle de México (que, según Lafaye, no le interesaba mucho) siempre lo hace comparando positivamente con el Viejo Mundo. Al modo de coronar al rey, tras el juramento, lo admira porque «tiene semejanza a la corona de la Señoría de Venecia» (VII, 8). Si se ocupa de las tiranías de los primeros reyes (lo que Brading ve indicativo de sus prejuicios etnocéntricos) los disculpa:

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

No es extraño que Acosta fuese seguido y leído multitudinariamente, tanto por misioneros como por naturalistas y filósofos, y tanto por hombres barrocos e ilustrados de Europa como por los criollos. Yo he podido constatar una larga lista de historiadores que siguieron su estela histórico-naturalista (imperiales y criollos) hasta el punto de poderse decir que con el P. Acosta se inicia una escuela, un canon: describir cada país de acuerdo a un patrón uniforme que obliga a inventariar los fenómenos del mundo natural (clima y orografía —o descripción puntual de la tierra—, minerales, plantas, animales) y el mundo moral (hombres naturales y hombres civilizados, hasta la llegada de la acción

cristiana y occidental) como si se tratara de una cadena. La «cadena del ser» la ha llamado Arthur Lovejoy, intentando seguir la pista a un grupo de pensadores que se inicia con Aristóteles, pero que se constituye como tal con la escolástica nueva (iniciada con Santo Tomás, pero renovada con el impulso del P. Vitoria y los jesuitas renacentistas), y llega hasta el propio Humboldt, a mediados del siglo XIX.

#### *d. Las materias idolátricas americanas y la edición vernacular de materias de fe*

Como se ve, es fácil probar la vena apologista de Acosta en el tratamiento del mundo natural y moral porque, en ese terreno laico, toda la Escuela de Salamanca estaba de acuerdo en que el orbe cristiano podía respetarlo completamente, no estorbando a la fe. En cuanto a las materias de fe creo que es donde más dificultad tenemos de entender la tolerancia misionera, en sus diversas estrategias ante los diversos pueblos. Ya hemos tratado de comparar las posibles diferencias que establecen los expertos, en otra ocasión: no vamos a repetir otra vez los mismos argumentos, dados antes, para valorar la estrategia diferencial de Acosta con pueblos diferentes (a los que divide en el proemio a su tratado misional en salvajes, bárbaros y civilizados, y a los que vuelve a referirse a todo lo largo de su *Historia*, distinguiendo de todos los demás a los mexicanos e incas).<sup>29</sup> Pero lo que creo más interesante de percibir ahora es la diferencia de estilo que tienen a este respecto las diferentes órdenes religiosas, las cuales solemos tratar sin respeto de sus propias tradiciones intelectuales, contra la propuesta que hizo hace tiempo el geógrafo Horacio Capel.<sup>30</sup> No sólo se piensa ya entonces en la diferencia cultural, ante un mundo que se hace progresivamente más amplio, sino que se hace de modo diferente entre distintos colectivos.

Los que le llaman «imperialista» a nuestro autor subrayan su afición desmedida a las tesis inquisitoriales, y sus reiteradas referencias del demonio en el libro V, no entendiendo

<sup>28</sup> Sobre las relaciones entre jesuitas e ilustrados se ha escrito mucho, y son muy complejas a lo largo del tiempo y de los círculos intelectuales en diversas naciones. Interesante para estas diferencias el estudio minucioso del caso francés, por Catherine Northeast, *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700-1762*. Colección *Studies on Voltaire and the Enlightenment*, n° 288. London, 1991. En cuanto a las relaciones estrechas de tipo etnográfico entre jesuitas y filósofos franceses, merece leerse detenidamente el conocido libro de Michèle Duchet, traducido como *Antropología e Historia en el siglo de las Luces*. Madrid: siglo XXI, 1975. Su comparación con el caso español y portugués (los tres países que procedieron a su expulsión con pocos años de diferencia), o de otras monarquías europeas como la rusa o la prusiana (que no solo no les expulsaron sino que les acogieron como «filósofos» de nuevo cuño) daría mucha luz al problema, y afectaría tal vez a la historia intelectual y de la Etnografía europea.

<sup>29</sup> Cf. Del Pino 1978, mi primer trabajo sobre el P. Acosta, donde desarrollé las sugerencias del arqueólogo J. H. Rowe (1966), que ubicaba este esquema evolucionista en el tratado misional: su proemio y el tratadito *De Natura Novi orbis* que le acompañaba, traducido por el autor como libros I y II, cuyo cap. 25 recogía el esquema evolucionista. Yo localicé este esquema evolucionista entonces (y en mi ensayo de 1992a) más bien en los libros de Historia moral (11 y 19 del VI, y 2 y 3 del VII), claramente precursor de la teoría antropológica del siglo XIX; pero discutí entonces que hubiese evolucionismo biológico alguno en Acosta, siendo él partidario en ese campo de un esquema difusionista (que explicaría las especies del Viejo al N. Mundo como partes de un mismo origen creativo, a pesar de sus dudas sobre el diluvio y las irresolubles diferencias específicas entre los animales y plantas de ambos hemisferios).

<sup>30</sup> *La Física sagrada: creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII-XVIII*. Barcelona, Ed. Serbal, 1983.

su «mundanidad» en la historia natural sino como una actitud «cínica», de doble verdad, de estrabismo —así lo he oído calificar recientemente a un supuesto experto en historia religiosa—. Pero no se trata de que entonces unos acertaran y otros no, o que unos fueran «sinceros» y otros «cínicos», sino de una diferente orientación temática o cultural o —si se quiere— de una diferente cultura. Cada orden religiosa tiene sus propias pautas «intelectuales», y por ellas —no por otras— hay que medirlos a todos. Ante todo, nos debemos remontar brevemente a la diferencia intelectual entre la Compañía y otras órdenes religiosas igualmente universitarias (nos referimos principalmente a los agustinos, y sobre todo a los dominicos), para intentar marcar la peculiaridad jesuita de su énfasis en la teoría del libre arbitrio, apoyada en la doctrina aristotélica defendida en la *Ética a Nicómaco*: es decir en el énfasis de la diferencia entre el hombre y los animales, a causa de su libertad moral. Los dominicos, más que los agustinos, cuestionaban las tesis molinistas (Luis de Molina, SJ.) como poco ortodoxas, no suficientemente respetuosas del peso del Demonio en la historia de la salvación del hombre: ellos cuestionaban también que los jesuitas pudieran leer libros prohibidos, que perdonasen a sus fieles de pecados de excomunión, que interpretasen la Biblia de acuerdo a la Vulgata (pero ya complementada por los originales judíos, que estudiaban con mucha atención los protestantes), o sobre todo que tradujesen éstos al idioma vernáculo.

En función de esa sagrada libertad del hombre ante el destino, bastaba para los jesuitas la ayuda divina obtenida por un hombre dotado de todas sus capacidades para superar al Demonio. Había solamente que reforzar para ello esas capacidades humanas, el control de sí mismo, y ejercitar la relación directa con Dios. Los jesuitas eran llamados con frecuencia —por esa «estrategia» confiada, sobre todo— a actuar de exorcistas en los casos de endemoniados, y en los juicios contra las brujas también se caracterizaron por extremar la benevolencia contra las acusadas, conscientes del substrato humano que las creaba (hambrunas, desgracias, odios, etc.), frente a los dominicos y especialmente frente a los franciscanos,<sup>31</sup> más partidarios del rigor. Así que la obsesión con el terrible e insuperable demonio (en las meditaciones y ejercicios espirituales, en las representaciones teatrales o pictóricas, etc.) no formaba parte de la cultura jesuita, quien aparecía como una figura histórica sometida, a Dios y al creyente confiado y voluntarioso.

Los jesuitas, quinta columna del papa desde su fundación, tenían por otra parte unos privilegios eclesiales que los

Dominicos —antigua mano derecha del Papa, que les entregó el control inquisitorial— soportaban mal, y coadyuvaban a que la Inquisición se defendiese en España de sus privilegios: precisamente el affaire contemporáneo de los jesuitas «memorialistas» en los años «80 —quejándose al Rey español del control excesivo del prepósito jesuita de Roma sobre sus vidas, Claudio Acquaviva, contra las tradiciones implantadas por anteriores generales españoles (Ignacio, Laínez, Borja)— dio ocasión a que Acosta tuviera que intervenir en la disputa entre la Inquisición y la Compañía, aconsejando aceptar las propuestas españolas para no verse intervenidos (renunciando a algunas). Como vimos en su biografía, Acosta había actuado ya en Perú en el tribunal inquisitorial que juzgó y condenó a muerte en los 70 al dominico Fr. Francisco de la Cruz, y encausó también a varios jesuitas por delitos de sollicitación y dudas morales sobre la conquista y los modos de evangelizar. Igualmente se comportó Acosta siempre en Madrid, Valladolid y Salamanca: en estrecha colaboración con la Inquisición y la orden dominica, que le invitaba a predicar en sus iglesias el día de Santo Tomás, y oponiéndose a las posiciones extremistas molinistas en Salamanca, bajo su rectorado. Acosta era un puente útil entre dominicos y jesuitas, aunque su actitud era susceptible de ambigüedades.

De otra parte, las materias idolátricas caían bajo la vigilancia inquisitorial y, junto con la traducción vernacular de la Biblia, estaba muy vigilada la publicación sobre materias de fe. La mayor parte de las investigaciones idolátricas llevadas a cabo por los religiosos en la Nueva España (Sahagún, Landa, Tovar, Olmos, etc.) quedaban sujetas a estricto control, no prohibidas taxativamente como se ha dado a entender: ante las discusiones sostenidas dentro de la orden franciscana sobre los trabajos de Sahagún, la reacción real fue mandar recoger los originales, para evitar su publicación en México. De hecho, el permiso para usar la imprenta en el Nuevo Mundo se redujo a los materiales evangélicos, y ello debido a la necesidad de hacerlo bajo su supervisión, sobre todo por el uso de traducciones a lenguas indígenas. El permiso real concedido para editar el Tercer Concilio Limeño promovió por fin el uso de la imprenta en Sudamérica, y la publicación de materiales conciliares (catecismos, doctrinas, confesionarios, gramáticas) pero bajo estricto control de la Audiencia, del obispo y del P. Acosta, en nombre del concilio. Los materiales publicados en Lima contenían informes idolátricos, pero se atenían al informe de especialistas (Polo de Ondegardo), lo mismo que la traducción al quechua y aymara de los materiales conciliares: se evitaba el uso de términos indígenas para figuras del panteón cristiano, substituidos por términos

<sup>31</sup> Véase Fernando Cervantes, *op. cit.* en nota 2, o los muchos estudios sobre las brujas de Zumarragurdi, en especial de J. Caro Baroja.

cristianos, para no dar lugar a supervivencias idolátricas, aunque el asunto dio lugar a múltiples discusiones entre entendidos.<sup>32</sup> El aprendizaje de latín para los nobles indígenas promovido por franciscanos en Tlatelolco —y proseguido por jesuitas en la Nueva España y Perú— fue cuestionado por muchos españoles temiendo fuesen motivo de usos con-testatarios, o incluso heréticos. Acosta aprendería en carne ajena y propia la necesidad de la prudencia, a la hora de incorporar a la élite indígena a la sociedad cristiana.

Acosta logró pasar la censura de su tratado misional de 1588, dedicado al rey Felipe II, eliminando algunas críticas incluidas al comportamiento de los españoles y, animado por el éxito obtenido, decidió dedicar luego su historia indiana a la hija predilecta del Rey, Isabel Clara Eugenia: también dedicó al príncipe Felipe una traducción de la «Ciropeia» de Jenofonte. Lograba así su historia indiana ser casi el único de los informes etnográficos sobre idolatrías americanas publicado en su tiempo: algún texto histórico peruano como el de Zárate sufrió en su segunda edición una amputación de los materiales mitológicos recogidos en la primera edición, aunque entusiasmaron al sabio Páez de Castro. Acosta participaba en parte de este entusiasmo humanístico temprano: así, por ejemplo, se permitió incluir en su historia indiana algunas traducciones vernaculares de la Biblia que sobrepasaban la versión Vulgata, citando ediciones críticas de Fr. Luis y Arias Montano, y diciendo en algún caso que su maestro de hebreo era discípulo de Francis Watebled (cuestionado en el affaire del profesor Castro de Salamanca contra Fr. Luis, por reclamar la consulta de los originales rabínicos). Acosta se permite también opinar en algún momento que esta polémica de la Biblia sobre la antigua historia (que afectaba a la asociación entre historia bíblica y americana, y que el autor cuestionaba contra Arias Montano y otros) «tocaba a pericia de lenguas» (I, 13-15), no al dogma. Naturalmente, en sus traducciones bíblicas no suele decir siempre que emplea diferentes versiones a la Vulgata, pero es evidente muchas veces (y procuramos destacarlo nosotros).

Nuestra propuesta intelectual tiene consecuencias claras sobre la redacción del libro V,<sup>33</sup> que ahora se edita. Es

evidente a todo lector atento que el tono del libro V difiere un poco del resto de los libros de la HNMI: cuando menciona la palabra «religión» añade sistemáticamente «o por mejor decir idolatría, o superstición», mientras que ese término es usado libremente en el libro, incluso en el inmediato cap. I del libro VI, nada más terminar los 31 capítulos religiosos. El «demonio» sale con una inesperada asiduidad a lo largo del libro religioso, e incluso su nombre es empleado 9 veces en los títulos de capítulos (sin embargo, no aparece nunca más en los demás títulos de la obra). Por cierto, que las frecuentes comparaciones y similitudes suyas entre el ritual católico romano y el mexicano tuvieron consecuencias en alguna de sus versiones extranjeras: como en la traducción italiana que elimina párrafos e incluso algún capítulo del libro, advirtiendo al final que lo hace el traductor «por consejo de los superiores».

El tono de las reiteradas referencias demoníacas a lo largo del libro es relativamente variado, admitiendo varios sentidos de la figura demoníaca: ante todo, es el causante de las imitaciones chocantes y sistemáticas entre el ritual cristiano y el idolátrico en América, especialmente en Nueva España, o México: esta imitación demoníaca se debe a la envidia que tiene de Dios, en todo momento. En segundo lugar, el demonio es reconocible porque sus acciones son todas sucias, y en tercer lugar porque engaña al hombre. El autor sopesa en algún momento cierta contradicción entre los varios sentidos de la figura (envidioso imitador, sucio y mentiroso), como cuando resulta ser el creador de rituales relacionados con las monjas —caracterizadas por la limpieza y belleza— queriendo imitar a Dios, a pesar de que debiera dejar la firma de su suciedad tras él (V, 15).

Ahora bien, en todos los casos que aparece el Demonio, su figura no llega a hacer daño a los hombres, si éstos se confían a Dios y se resisten: esa garantía no estaba en manos de los idólatras americanos, que por ello necesitan ser evangelizados para salvarse y librarse de su poder nefasto. Incluso, en este caso, el Demonio ha hecho una labor positiva a la evangelización al haberle enseñado cosas difíciles de entender, que han preparado a los idólatras a entender misterios como la Trinidad, y sobre todo, a servir a señores sin cuestionar las órdenes. Justo donde el demonio ha dominado más ha sido en las sociedades más civilizadas, y tal vez por ello son las más fáciles de evangelizar (VII, 28). En algún momento, toma del abogado Polo el argumento de que los más civilizados aceptan la obediencia de los nuevos señores cristianos porque ya conocían las obligaciones derivadas del señorío, como tal (reflexión que a nivel laico había hecho anteriormente Cieza de León, comparando el distinto perfil de incas —fáciles de vencer— y popayanos,

<sup>32</sup> El clérigo Bartolomé Álvarez dedica varios capítulos de su libro, enviado a la Inquisición central de España, a criticar las traducciones del III concilio limense, así como la capacidad lingüística de los jesuitas, y tiene varias referencias críticas al P. Acosta, por su excesiva confianza en la conversión de los indios. Cf. Del Pino-1998.

<sup>33</sup> Hemos adelantado parte de esta tesis en Del Pino 1997, 1999 y especialmente en 2002b, un amplio monográfico dedicado a la figura del Demonio en el viejo y el Nuevo Mundo, en varias épocas y órdenes religiosos. Recogeremos aquí una versión abreviada, en cuanto afecta al modo de editar este libro V.

nunca vencibles). Pero Acosta emplea esta diferencia de comportamiento bélico para decir que hay una causa providencial, porque no entiende del todo cómo pueden ser más fáciles de vencer los más preparados, los incas (VII, 28).

De cualquier modo, la presencia del Demonio resulta apabullante en el libro V, no solamente en los títulos. Hay incluso cuatro capítulos de éstos que no son para nada informativos, sino meramente reflexivos: «Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y envidia del demonio» (c. 1); «De cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios y religión y sacramentos» (c. 11); «Cómo ya los mismos indios estaban cansados, y no podían sufrir las crueldades de sus dioses» (c. 22); y «Qué provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones de los indios» (c. 31). 1, 11, 22 y 31. Son casi justamente los números que inician cada decena de capítulos: lo que no deja de tener su utilidad para crear una impresión general de ortodoxia, en todo el libro. Curiosamente, todos ellos cuatro tratan de asuntos que no son descriptivos, como es la norma en todo el libro V —y en todo el volumen, como regla general—, lo que denuncia su naturaleza artificiosa. En conjunto, se trata de una obra eminentemente descriptiva, excepto ciertos fragmentos en forma de introducciones previamente incorporadas (Proemio, Nota tras el libro II, Nota a los libros siguientes...)

En principio, no deberíamos extrañarnos de esta cita reiterada del Demonio en un religioso de la Contrarreforma, y especialmente jesuita. Pero el autor no lo hace en toda la obra, en la cual da múltiples señales de «espíritu mundano» y de interés por el «lado natural» de todas las cosas, incluso las divinas —si cabe decir así de sus dudas sobre verdades bíblicas como el diluvio universal, el origen bíblico de todas las plantas y animales americanos, la explicación tomista o aristotélica de las leyes naturales, como la temperatura relativa según la altura, etc.—. Este *naturalismo* es el sentido dominante en esta obra de «historia natural y moral», que inaugura este modelo descriptivo, tan típico de la Ilustración jesuita (Gumilla, Clavigero, Velasco, Molina, Sánchez Labrador, etc.) ¿Cómo es posible, pues, que realice en este libro V —sobre la religión de México y Perú— esta operación tan llamativa de «énfasis» preventivo sobre una figura «religiosa», el demonio? Una figura instrumental, en realidad, de la que va a decir lo siguiente en el capítulo final, fuera de este libro pero coronación de toda la obra:

«Y la misma servidumbre y sujeción [que tuvieron] al demonio y a sus tiranías, y yugo tan pesado, fue excelente disposición para la divina Sabiduría, que de los mismos males se

aprovecha para bienes y coge el bien suyo del mal ajeno, que Él no sembró. Es llano que ninguna gente de las Indias occidentales ha sido, ni es, 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 lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre éstos con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles; y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley evangélica [...]*, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido. En todo es Dios sabio y maravilloso, y con sus mismas armas vence al adversario» (cursivas añadidas).

Parece chocante que alguien que admite esta «función benéfica» del demonio tenga que andar en el libro de religión con tantas «recomendaciones» y cuidados al tratar de los ritos y sacrificios indios, probando a cada paso su origen demoníaco y exclamando lleno de indignación ante sus múltiples inconvenientes y daños. Esta conducta aparentemente «ambigua» —que varía de modo sustancial dentro de la propia obra, según estén dentro o fuera del libro de la religión— sólo puede justificarse que se adopte específicamente en el libro religioso, con toda seguridad el que sería objeto de mayor atención inquisitorial. Al menos, eso es lo que sucede en un nivel más elemental, la mención tamizada del léxico: ya hemos dicho el uso que hace del propio término «religión», que en todo el libro V reiteradamente le pospone «o superstición», «o por mejor decir superstición» (eso ocurre, por ejemplo, en los mencionados caps. 1, 11, 22, 31, que son capítulos sin contenido informativo y que suponemos añadidos por causa inquisitorial también). A ese proceder editorial le llamaríamos «interpolación» de léxico y además, al mismo tiempo, interpolación de capítulos. Una prueba indirecta —según creo— de la «interpolación» real de capítulos en el libro V es que a la hora de su numeración se duplique el 26, en el cómputo de la edición princeps (duplicación que repiten todas las ediciones castellanas hasta la de 1792).<sup>34</sup> No creemos exagerar si, sumando estos indicios, proponemos que tal duplicación numérica puede muy bien deberse a que la tal interpolación de caps. (1, 11

<sup>34</sup> Aunque en el libro III y IV ocurre también una confusión numérica de capítulos, pero son simples *lapsus* de un número por otro (como ocurre a veces entre páginas, la 46 pospuesta a la 47), o todo lo más un salto: pero no de una repetición numérica, lo que no ocurre en todo el libro.

y 22) preceden todos al segundo numerado 26: que, tal vez por esa interpolación reiterada, ha olvidado una vez correr la numeración. La 4ª interpolación sería a final del libro, el cap. 31.

No suponemos que sean estos cuatro capítulos interpolados solamente porque traten temas de reflexión, en medio de otros meramente descriptivos. Es que incluso la redacción lo da a entender: así, por ejemplo, al comienzo del cap. 11 se interrumpe el hilo narrativo, de este modo: «Pero, antes de venir a eso, se ha de advertir una cosa que es muy digna de ponderar...». Y, como final del cap., se dice con intención de «coser» unidades narrativas: «de los ritos y ceremonias de que vamos tratando en este libro». Del mismo modo, se ve obligado a «coser» el final del 22 con el siguiente, y concluir el párrafo anterior, meramente considerativo: «dejando por ahora la disputa de cómo se compadezca esto con la naturaleza, lo que hace al intento es ver cuan insufrible servidumbre...». El carácter interpolado del último capítulo puede verse igualmente al principio del capítulo final, pues se inicia con «Baste lo referido para entender el cuidado que los indios ponían en servir y honrar a sus ídolos, y al demonio, que es lo mismo».<sup>35</sup> Pues, si bastaba lo referido hasta el cap. 30, ¿por qué añadir otro capítulo? Quien haya leído cualquier otra sección del libro, por otra parte, advertirá enseguida la anomalía que una obra descriptiva, reflexiva y cuasi filosófica concluya con una oración, y la fórmula «amén».<sup>36</sup>

Nuestra explicación de «lector crítico» del libro V, o religioso de esta obra, es que contiene interpolaciones (de términos como «demonio o superstición», e incluso de capítulos) para tranquilizar a la censura inquisitorial del rey (patrono celoso de la ortodoxia), y de las órdenes rivales a la Compañía, alguna de las cuales como la dominica controla bastante del aparato inquisitorial y se opone particularmente a sus rivales intelectuales, los jesuitas. ¿Qué se habría de hacer con estos capítulos 1, 11, 22 y 31 en una edición moderna, sabiendo que muchos lectores (casi todos, e incluso especialistas como Brading, Gruzinski, Cervantes...) pueden tomarlos como la tónica de la obra, como un alegato anti-demoníaco? Hace tiempo que pienso que una edición verdaderamente crítica debiera marcar de alguna manera estos capítulos (en letra más pequeña, tachado

o de alguna manera, por ejemplo con un coloreado menor, como hacemos nosotros), y no dejar pasar la ocasión de evitar que el lector cayese en la «trampa de la sencillez» (Francisco Rico, 1990) dejando las cosas como están.<sup>37</sup>

#### 4. Criterio de esta edición

Procedemos ahora a especificar un poco más nuestro criterio editorial, tratando de establecer para el lector moderno lo que quiso ofrecer el autor, en forma y fondo.<sup>38</sup> Procederemos a establecer primeramente las reglas generales que valen para todos los casos, dejando lo particular para las notas (a pie de página, o al final). Los glosarios finales contendrán las definiciones que se hacen más de una vez, y que a partir de la segunda mención han sido substituidas por un asterisco (\*). En este apartado general diremos primero lo que mudamos respecto de la edición príncipe (puntuación y grafía ortográfica), siendo en lo demás la regla dejar todo aquello que corresponde a la lengua hablada del autor, ayudando con nuestras notas a que pueda ser comprendido, pero dejando algunas grafías arcaicas que señalan alguna característica del autor (latinismo o helenismo, sobre todo).

Mi conciencia historicista —inducida por el ejemplo de George Stocking, ya citado— me llevaba a entender el texto «desde el autor», pero eso implicaba a veces una imposible adaptación total al presente, compensada por una traducción libre de sus formas gráficas: la medida de exactitud de esa «traducción» era algo mutable dependiendo de los temas y, a veces, del lector a que iba destinado. Obviamente, yo trabajo para americanistas y gente con interés por el mundo aborígen, pero entiendo que hay varios gremios concernidos en este caso (naturalistas, historiadores, estudiosos de la literatura hispano-americana, lectores de viajes...)

<sup>37</sup> Así quería yo realizar (Del Pino, 1999) la propuesta de F. Rico de «notas paráfrasis», que se referían a un conjunto textual amplio, «frente a las notas meramente léxicas que se ocupan de la literalidad de un microtexto, pero dejan oscuro el sentido de un fragmento, escena, estrofa, etc.» (I. ARELLANO, 1991, p. 578). En realidad, se trataría más bien de la detección de un texto «impostado», a resultados de un análisis textual en profundidad, que recordaría más bien a lo que llamaba Clifford Geertz «descripción densa». Ésta constituye un oficio de la etnografía que le acerca al crítico literario, en el sentido de «tratar de leer un manuscrito... plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos» (Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1992, p. 24).

<sup>38</sup> Ésa sería la meta legítima de una edición crítica, según las normas de Griso (Grupo de Investigación sobre el siglo de oro): «Normalmente se suele definir como edición crítica aquella que refleja de la manera más fiel las intenciones del escritor. Saber cuáles son estas intenciones sigue siendo a menudo un verdadero problema». Es lo que pretendemos, aunque sea siempre difícil de establecer.

<sup>35</sup> En su debido lugar, como nota del cap. 31 de ese libro, ofrecemos otros finales típicos de la obra, en que se demuestra lo anómalo de ese libro añadido.

<sup>36</sup> Esta ritual fórmula final ocurre también al final de sus dos partes principales, del libro natural (cap. 42 del libro IV) y al final de libro moral (cap. 28 del libro VII), como finales temáticos de las unidades principales del libro, pero no tiene este mismo sentido al fin del libro V.

y debo pretender que la edición les tenga a todos en cuenta: por tanto, debo conservar el máximo del estilo del autor, pero explicándolo a los no expertos. Eso conllevaba al principio para mí una inevitable modernización, razón por la cual asumí de buen grado la propuesta de Ignacio Arellano. Mi primer proyecto modernizador en cuanto al léxico —ofreciendo el término original en nota o lista aparte, y substituyéndolo por el moderno (como hizo el inteligente y anónimo autor de la edición de 1792)— ha ido cediendo con el tiempo a una solución de compromiso, en que mantengo todo lo que tiene un valor fonético original creyendo que el lector no familiarizado puede superarlo con nuestra ayuda, y que de este modo respetamos la lectura interesada de los profesionales de la literatura y la filología. De acuerdo con las propuestas de Griso,<sup>39</sup> modernizamos solamente la grafía que no tiene valor fonético, justamente para no provocar el esfuerzo suplementario del lector, siendo un texto particularmente rico —en informes, propuestas y confidencias— cuyos elementos variados no queremos que de un modo u otro se pasen por alto.

Hablaré primero especialmente sobre la *puntuación*, el punto más decisivo del trabajo editor. Creo que es el apartado editorial en que he tenido más dudas, hasta el punto de cambiar más de cinco veces de criterio en relación a una frase determinada. He ido pasando por ello gradualmente de una ortodoxa puntuación gramatical a otra retórica y enfática, que simplificaba al máximo los signos diacríticos: dándome cuenta que un exceso de signos terminaba por anular el valor de cada uno,<sup>40</sup> he preferido dejar puntuadas incluso laxamente —o nada— algunas expresiones reconocibles (*sin embargo*, *sino*, *pero*...) para reforzar el valor de la

puntuación conservada, en las frases que me parecían más enfatizadas por el autor. En mi proceso he ido acercándome cada vez más a una puntuación escasa, en general, dado que el autor hacía predominantemente frases cortas que no admitían una minuciosa puntuación gramatical: creo que me adapto así mejor al estilo de la obra. Siendo el autor un latinista amigo de ablativos absolutos, frases intercaladas y cambios retóricos de ritmo y tono, destaca sin embargo más generalmente su aliento directo y franco, amigo de expresiones populares en España, o tomadas de labios indianos.

Es evidente que, a lo largo de la obra, se aprecian varios estilos del autor según que relate un viaje o experiencia personal, ofrezca con glosa sentenciosa una cita literal o un diálogo erudito, aborde un largo razonamiento lleno de circunloquios o acometa una taxonomía de diversos fenómenos. Y lo mismo varía el tipo *discursivo*, no solamente en función del escenario en que ubique su texto el autor (emisor-referente-receptor) sino también en función del tema de que se trata (fenómenos naturales, morales, históricos, religiosos...). En cada caso, hemos procurado respetar este *arco* de estilos del mismo autor, dejando el libro a su medida aproximada: separando párrafos solamente con los puntos y seguidos o introduciendo nuevos puntos y aparte, sangrando las citas largas o llenándolas de acotaciones (guiones, paréntesis, comillas simples o dobles, interrogativas o admirativas...), e incluso agregando una ilustración (cuando lo pide el texto). Afortunadamente, el autor tiene una coherencia de ideas y una claridad expositiva tal que favorece este esfuerzo de puntuación múltiple, de parte del editor atento: en cada caso hemos creído poder respetar la voluntad del autor, de manera que nunca sintiéramos como un eco nuestra propia voz. Los puntos y aparte, los cambios de tipo de letra, las anotaciones o interpretaciones del texto de parte nuestra han sido las que nos parecieron imprescindibles. Abordaremos con un poco de detalle cada caso para justificar nuestro intento de coherencia entre el autor y el lector: respetar al autor, haciendo llegar lo máximo al lector presente.

La obra no tiene *puntos y aparte* dentro de cada capítulo, porque no se acostumbraba: de hecho, en el caso de las ediciones posteriores de Acosta no ha sido ensayado hasta 1954, con el P. Mateos, y me ha parecido que debía imitarse su «separación» de párrafos en honor de la claridad. Dejar un texto de unas 500 páginas sin puntos y aparte internos en cada capítulo —como hicieron todos sus editores antiguos, y decidieron recientemente respetar O’Gorman o Alcina— nos parecía ir contra la voluntad de claridad del autor. La mayoría de las veces que lo hacemos nosotros hemos obedecido al cambio objetivo de materia, al

<sup>39</sup> Agradezco la orientación recibida de Ignacio Arellano de la Universidad de Navarra, y de Abraham Madroñal del CSIC, por dejarme claros los criterios dominantes entre estudiosos de textos del siglo de oro. Mi tendencia histórico-antropológica me había llevado a no ver del todo la conveniencia de conservar la grafía con valor fonético del autor original en la disposición del texto para el lector actual, proponiendo una solución intermedia (dejando los términos y modos que creía eran accesibles al lector actual). Pero, siendo imposible determinar de antemano hasta dónde comprendería el lector actual el vocabulario y gramática del siglo de oro, dada su variedad real, es cierto que no merece la pena de hacer inviable esta edición para aquellos interesados en análisis formales del texto. Eso tampoco alargaría más la anotación, debido a que debemos indicar en cada caso las variantes de cada editor, cuando sean en este punto especialmente inconsecuentes.

<sup>40</sup> Dicen así los criterios editoriales de Griso: «Cuando la cantidad de detalles que se aportan supera la capacidad de captación del lector, la información se convierte en ruido». Me recuerda a este respecto la teoría —que Acosta reitera varias veces a lo largo de su obra— acerca del valor decreciente de las esmeraldas a medida que aumentaba su número, cosa que admiraba sobremedida a los ingeniosos y ávidos conquistadores. Efectivamente era una ley ya conocida («teoría del valor marginal decreciente»), al parecer enunciada ya entre los moralistas escolásticos de Salamanca, precursores en esto de los filósofos morales de Escocia.



orden expositivo ofrecido en una serie o a la invitación explícita del autor a considerar una tipología ordenada dentro de una larga enumeración; pero otras veces hemos sido simplemente prácticos, y hemos saltado de línea para que el lector tenga un descanso —tras un párrafo extenso— o aprecie en todo su valor un desarrollo narrativo o retórico. Cuando el autor hacía referencia explícita a una parte distinta de la misma obra, *supra* o *infra*, la hemos buscado con precisión para ayudar al lector a buscar la referencia puntual (que el autor hubiera ofrecido, de controlar la edición).

Hemos respetado por lo demás los paréntesis del autor o las enumeraciones ilativas (y...y...y) de términos cargadas de énfasis, etc. (que casi nunca hace Mateos ni sus modelos de 1792 y 1894); pero otras veces hemos suprimido *signos* que nos parecían inadecuados, erróneos o simplemente ausentes (comas o signos interrogativos mal puestos) o los hemos agregado (falta de cursivas, ausencia de guiones o comillas, etc.). Respeté todos sus paréntesis (), pero le complementé poniendo yo los guiones (—) cuando veo una digresión o intercalamiento breve de datos que puede oscurecer la frase.

La obra no disponía de otras *notas* que las bibliográficas, que nosotros destacamos a pie de página (como *Nota del autor*), e incluso la ampliamos a veces a pie de página con el desarrollo de las citas bíblicas o clásicas sugeridas (labor ya iniciada por el anónimo editor de 1792, que añadió los versículos bíblicos precisos en notas a pie de página, y sobre todo por O’Gorman en 1940, que los transcribió en notas al fin de la obra). Nosotros ofrecemos nuestras notas de una doble manera, siguiendo indicaciones de los filólogos (que suelen distinguir entre notas textuales —consideradas más necesarias a la lectura— y contextuales o interpretativas): solamente dejamos a pie de página las imprescindibles, generalmente lexicológicas o de colación de las otras seis versiones castellanas (Príncipe, 1792, 1894, O’Gorman, Alcina y Mateos). Finalmente ofrecemos también a pie de página las diversas definiciones ofrecidas (o por el autor o por nosotros) a lo largo de la obra (cada vez que un término aparece por primera vez en un capítulo), las cuales pasan a incorporarse a un glosario, y lo marcamos oportunamente con un asterisco. Pero enviamos a fin de obra (con números romanos) las que no son imprescindibles para la intelección inmediata de la lectura (como prefirió hacer O’Gorman con todas), pero que consideramos útiles para una comprensión profunda, así como para explicar también mejor nuestras decisiones editoriales más personales, y para marcar al lector interesado los méritos o las razones probables de cada opción informativa del autor.

No nos ha parecido conveniente en las notas poner al lector al día acerca del estado de la cuestión en cada materia

tratada por el autor —como suelen hacer otros editores de Acosta, y de otros cronistas de Indias—, lo que suele indicar solamente nuestro saber personal del caso, o nuestra ignorancia de todo lo demás. Abarcar la historia natural o la etnografía de una región ya sería una pretensión difícil en un editor moderno, y del todo imposible cuando la obra se refiere a varios países de las antiguas Indias —incluidas las orientales—. De otra parte, Acosta es solamente una de las muchas fuentes pasadas disponibles, y apenas puede controlarse su relación con sus fuentes declaradas (Polo para Perú, y Tovar para México). Solamente hemos señalado algún punto cuando hay sobre él especial consenso o debate, y nos parece que el lector debiera conocerlo. Pero no se trata en nuestras notas tanto de informaciones puntuales, como de actitud y de estilo personal. Nos ha parecido más importante dejar clara al lector la intención de Acosta, o la actitud particular suya en ciertos puntos, para que se pudiera valorar su testimonio especialmente, sin juicios tendenciosos que lo confundan de época o personalidad. Nos parece que hay sobre este autor demasiados prejuicios anacrónicos y vaguedades, tal vez producto —o, al menos, no corregido— de parte de ediciones menos cuidadas.

En el caso de los nombres nativos o novedosos (creados en las Indias y pasados de una región a otra, generalmente de las Antillas a Centroamérica y de allí a Sudamérica, siguiendo el orden de progresivo poblamiento europeo), el autor suele dar siempre una definición para ubicarlos culturalmente. Solemos recogerla en nota y pasarla al glosario. A veces esta definición se reduce a un término castellano ofrecido como optativo, por pares (como tantas veces se acostumbra en las crónicas de Indias). El autor, como buen jesuita, tiene conocimiento de lenguas y suele interesarse por las definiciones, ofreciendo a veces nombres alternativos en otras lenguas (generalmente de territorios americanos, pero también de lenguas del viejo mundo). Cuando no existe nombre indígena de algo, suele aprovecharlo para asegurarse de su novedad objetiva en el Nuevo Mundo, y este punto es relevante a su historia, que trata las cosas americanas con conciencia de «inventario» cultural (define minerales, plantas, animales y hombres, distinguiendo lo nuevo de lo conocido). Sea sobre estas definiciones, o sobre las experiencias personales con cada una, solemos anotar dónde se ubica una referencia complementaria en la obra.

Hemos empleado con mucha frecuencia el *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, porque —aparte de estar accesible a todo el mundo, que no es el caso del Corominas, el de Covarrubias o el de Autoridades, más apropiados a un texto del siglo de oro— nos parece muy sobrio en sus definiciones, con la suficiente apertura para incluir las

variantes de uso y significado, y sobre todo para guiarme en cuanto a su versión moderna o regional. No hay que olvidar que el de Autoridades es obra también de la RAE, y que se le ha tenido en cuenta.

Las definiciones del autor proceden a veces claramente de un dibujo o cosa real a su alcance, que describe con pormenor y que cuesta seguir a un lector moderno, sin ayuda externa. Hemos aprovechado la serie de dibujos con que la acompañaron sus traductores centroeuropeos (alemanes y holandeses, que también anotaron la obra y fueron tal vez los mejores lectores contemporáneos, a juzgar por su sofisticación editorial: los famosos Teodoro De Bry y Juan Linschotten), para facilitar la lectura y hacernos eco de su recepción posterior. De otra parte, el autor usó para sus descripciones político-religiosas de México un código local, elaborado por el jesuita Juan de Tovar y acompañado de dibujos con ayuda indígena, que hemos considerado no sólo útil sino representativo de su esfuerzo informativo. Finalmente incluimos algún mapa o ilustración puntual, pedida por la descripción original —no siempre clara hoy— del autor. Todas las veces que ofrecemos una *ilustración* es porque el texto de Acosta lo pide (el autor quiere «ilustrar» a su público con todo detalle generalmente), pero procuramos que sea contemporánea (de sus traducciones o de sus códigos conocidos). El problema real en este campo es que la inclusión de todas las imágenes que consideraríamos apropiadas engendraría un encarecimiento excesivo del libro, pero creemos que las ofrecidas no sobran. Es verdad que el libro contiene un texto lo suficientemente rico y jugoso como para no haber perdido lectores, pero hoy día su ausencia de ilustración la consideramos una carencia, lo mismo que la no inclusión de puntos y aparte: una infidelidad al espíritu de su autor.

En cuanto a la *sintaxis*, nos atenemos en todo lo posible a la versión original. Respetamos las contracciones pronominales (destos, desos, esotros, estotros, aquestos...), pero no tiene sentido lo contrario (por no corresponder a un sonido diverso), la falta de contracción «de el mar del Sur» u otros casos con «a el», que simplemente lo advertiremos en nota. También respetamos alguna duplicación vocálica arcaica (veer), aunque quisimos primero no hacerlo por evitar luego confusiones actuales (prever, proveer): simplemente lo advertiremos en nota. Por supuesto, tenemos que aceptar grafías como «vía» = veía o «vido» = vio como conjugación del verbo.

Pero no cambiamos la *y* aislada por *e*, cuando le sigue vocal, y la *o* con la *u* ante otra *o*, ante la duda de que correspondan a sonidos reales, a pesar de la cacofonía que nos produce a los lectores modernos. En cuanto a las reglas de

conjugación y concordancia, tenemos la misma actitud de respeto, con las siguientes matizaciones: 1) Los pronombres pospuestos que arrastran al verbo los conservamos (hacellos = hacerlos, decillas = decirlas). 2) No se modernizará tampoco la conjugación de futuros y potenciales, en que se invierten consonantes (pornán/ían: pondrán/ían, converná/ía= convendrá/ía, ternán/ían = tendrán, etc.). 3) El pronombre relativo «quien» se usaba en singular cuando indicaba una situación típica o genérica, aunque los referentes fueran varios («que los gentiles han usado por ocasión de sus difuntos a quien[es] querían bien», V, 6). Hoy se entiende mejor en plural, como advertimos. 4) El caso muy particular en que se combina un potencial y un pronombre pospuestos («estarse *ia* queda» = estaría se queda, en libro III, cap. 6) lo modernizamos advirtiéndolo, como «testigo» de una época pretérita de conjugación, porque solamente hay un caso.

Respetamos asimismo siempre en *la grafía* ofrecida los nombres indígenas y los términos castellanos arcaicos, añadiendo en esta introducción una lista inicial de los mismos, o a pie de nota cuando su mantenimiento ofreciese dificultad al lector actual. El autor es un buen latinista que llena su castellano de términos latinos (especialmente con muchas *ph* y algunas dobles consonantes *cc*, *ff*, *mm*, *nn* y *pp*),<sup>41</sup> que no indican otra cosa que la formación latina del autor) o arcaicos. Los nombres americanos, como los marcados en cualquier lengua no española, se ponen en cursivas para destacarlos: el autor no usa la cursiva en su edición príncipe sino para los textos preliminares, los títulos de capítulos y las citas bibliográficas. Creo que para Acosta tienen la misma relevancia los nombres quechuas que los latinos, como cosas diferentes y paralelas, idóneas para comprender la realidad a que se refieren. Ese relevamiento se hará en la primera cita, no sistemáticamente para evitar repeticiones y distraer al lector. Pero no debemos poner en cursiva nombres clásicos o americanos comunes (cancha, maíz, chicha, tomate, papa, etc.), si nos resultan ya familiares.

En general, *las citas* sobre obras clásicas latinas o griegas —o también de los santos Padres o del Evangelio— que ya fueron traducidas las ponemos en castellano. Pero las referencias latinas personales de Acosta las dejamos en original y luego las traducimos, aprovechando en ello la erudición de Mateos y O’Gorman. En este sentido las traducciones bíblicas de O’Gorman —cuya fuente calla— son a veces horribles, y las sustituimos por las de Nacar/Colunga o la

<sup>41</sup> Creemos que normalmente no se pronunciaban, por lo que no tiene sentido conservar palabras como *acomodar* = *acomodar*, *Anníbal* = *Aníbal*, *collación* = *colación*, *commulgar* = *comulgar*, *commun* = *común*, *communion* = *comunió*n, *oppuesta* = *opuesta*...

edición reciente de San Pablo. Además de latinismos o helenismos, la obra contiene muchas palabras y expresiones arcaicas, y de las principales retenemos un glosario final, sumado al topográfico y de palabras indígenas. Tenemos especial interés en conservar con sonido propio la grafía original de los nombres indígenas, porque puede corresponder de algún modo a su pronunciación contemporánea (Cajamalca, Guatemala, Ingas, Mechoacán, Pirú, Tezcuco, Tlatellulco ...). Ponemos en mayúscula los nombres *proprios* y grupales, pero no los tribales o nacionales (Inga, pero no en plural, ingas). Respetamos la irregular asignación de género a algunas palabras, de las cuales ofrecemos lista,<sup>42</sup> pero modificamos la letra de las fechas, que ponemos en número para evitar confusión de sentido, en muchos casos.

Para las mayúsculas, unión de palabras, acentos y ortografía nos atenemos a una versión modernizada. No respetamos necesariamente algunas formas gráficas: como la frecuencia de *y* griegas, la *u* con valor de *v/b*, la infrecuencia de la *h* inicial o intercalada, así como la *ç*, que suplimos siempre por *z* (con gran frecuencia hay términos indígenas errados en la Príncipe —*c* por *ç*,— por carecer la *c* de tilde inferior o haberla perdido en la edición o copia conservada).

Asimismo prescindimos generalmente de las frecuentes *x* con valor de *g/j* (por ej. *xenxibre* = jengibre, *luxo* = lujo), excepto en un caso. En mi afán por respetar en una edición actual el sonido real de las palabras transcritas, había decidido de modo un poco iconoclasta no respetar la *x* de México —un consenso americanista bastante extendido— sintiéndome más amigo de la verdad ecdótica, que nos obliga a escribir como se pronuncia: a eso creía que me obligaba el maestro Nebrija, conformador de nuestra ortografía moderna. Estaba dispuesto —a cambio— a respetar todo lo contemporáneo obedeciendo a la voluntad de nuestros amigos mexicanos (que hoy además conforman la comunidad hispanohablante más numerosa), pero no a todo cuanto afectaba a los términos coloniales o prehispánicos, como la obra que editamos: así lo había anunciado en una propuesta anterior (Del Pino, 1999). Pero he recapacitado, a la luz de las razones variadas ofrecidas en boca de hablantes hispanos y mexicanos (a través de los apasionados diálogos sostenidos en correos electrónicos, vía Google) y, sobre todo, de algunos artículos de peso leídos recientemente.<sup>43</sup>

De otra parte, tengo en cuenta la preferencia implícita de la RAE por la forma de México sobre México a partir de su *DRAE* 2001, y luego explícita, en el *Diccionario panhispánico de dudas* (Madrid, 2005). Mi equívoco partía de creer que el respeto al sonido arcaico reclamaba la «j», puesto que se trataba de una pronunciación generalizada, deduciendo que su pronunciación posterior no obedecería a la evolución fonética del español (letra *x* aplicada al sonido de la fricativa velar sorda «sh», hasta el siglo XIX, aunque su sonido sonoro en «j» se hubiera impuesto casi desde fines del siglo XVI: justamente cuando se publica nuestra historia hoy editada).

La realidad es mucho menos fácil y simple, ya que en el propio México actual el sonido de la *x* escrita no se pronuncia del mismo modo en palabras diversas (México, Xochimilco, Texcoco, Xipe, etc.), y que incluso la misma *x* de México no se pronuncia igual en todo el país (siendo más suave o sordo el sonido, mientras más al sur se trate). De otra parte, si nos atenemos al sonido del nahuatl original, los propios misioneros nos informaron claramente que el sonido «j» no existía tampoco. Tal vez, la transcripción fonética correcta a ese término prehispánico sería «Méshico», «Méssico» o incluso «Méhico», pero esa elección nos obligaría a reconsiderar la grafía de todos los términos indios, dejando totalmente de lado la propuesta del autor. Ante la necesidad de optar por una versión que no chocara frontalmente con la transcripción original del autor (como hemos pretendido a lo largo de la obra) nos hemos decidido a dejar la escritura de *México* como estaba en la príncipe, que además coincide con la voluntad nacional de escribir su propio nombre.

Queremos exponer finalmente algunas decisiones en donde la grafía del autor requiere conservarse, pero no tiene necesariamente consecuencias fonéticas. Estaría en primer lugar la escritura latinizada de nombres castellanizados, que posiblemente se pronunciaron alguna vez al modo moderno, cambiando a comienzo de palabra la *j* por la *I* (Hieremias, Hieronimo, Ierusalén, Iesus, hieroglíficas, Ioan, Iob, Iudíos...). Sin embargo, no los respetamos porque expresan un latinismo residual del autor, que traduce la Vulgata al

<sup>42</sup> El abundancia, aguja, alegría, altura, Andalucía, arena, armada, aspereza, ayuda, azucena, doblez, tilde (indiferente hoy), ramo (=la rama). La África, arte, ave, avemaría, color, calor, guardas, hambre, origen, mar, puente, orden (hay dos significados hoy con diferente género, la orden = mandato, el orden = plan).

<sup>43</sup> Fernando Lázaro Carreter, «México, Texas» (1975), en *El dardo en la palabra*, Barcelona, Edición Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 1977, pp. 36-39. Muy erudito por su parte el ensayo de Rosario González Galicia,

«Expediente X: Cuando las cosas no son lo que parecen (primera y segunda parte)», leído en Google, combatiendo mi afán previo de acercar escritura y habla, que estaba despreciando su evolución diferente, y además el valor emblemático de las escrituras para los hablantes. Si cada cual defiende la grafía de su nombre propio con vigor, ocurre más aún cuando lo hace una comunidad nacional, y especialmente frente a los hablantes del país troncal, que creen simplemente defender la gramática sin importarles las emociones anexas a los nombres propios. Agradezco los consejos ofrecidos por mis colegas del CSIC José Carlos de Torres, Leonardo Gómez Torrego y Pedro Tomé.

castellano y normalmente pronunciaría así estos nombres bíblicos, usados vulgarmente en castellano. Lo mismo hacemos con otros cambios que no tendrían ninguna consecuencia fonética, sino mero arcaísmo gráfico, como la *Y* inicial por *Hi*, o la *G* por *H*: (yelo, yerba, güevo, güesos).

Otro caso de frecuente duda son las construcciones cul-tas con «ct» u otros compuestos consonánticos eliminados (efeto= efecto, seta = secta, oscuro= obscuro) o lo contrario, conservadas, aunque no es seguro se pronunciasen (augmento,

Augustin, baptizo, Arctico, Captivo, delictos, demonstra-ción, distinto, distrito, dubda, escripto, fructo, obscuro, psalmo, reprehender, respecto, sancto, sciencias, Subjeto, subtil). Nosotros respetamos en este caso la grafía del autor, porque es seguro que tienen correlato fonético, o al menos expresan latinismo vigente. A continuación ofrecemos alfa-béticamente ordenada la lista de términos de la edición príncipe que incluiremos con su forma arcaica, y su corres-pondiente moderna.

*Latinismos o helenismos hispanos consentidos*

acepta = aceptable, aceptada  
antípodes = antípodas  
arctico = ártico  
augmento = aumento  
Augustin = Agustín  
baptizo = bautizo  
cancro = cáncer  
captivo = cautivo  
captiverio = cautiverio  
cerca = acerca (circa)  
cudicia = codicia  
defunto = difunto  
delictos = delito  
demonstración = demostración  
distilar = destilar  
distinto = distinto  
distrito = distrito  
dubda = duda  
escriptura = escritura  
Filipe = Felipe  
fructo = fruto.  
hanegas = fanegas  
horada = horadada

humidad = humedad  
humidecer = humedecer  
imágenes = imágenes  
invidia = envidia  
liquedámbar = liquidámbar  
logares = lugares  
Moisen = Moisés  
proprio = propio  
pluvias = lluvias  
pluviosa = lluvios  
psalmo = salmo  
reprehender = reprender  
respeto = respecto  
sancto = santo  
sanctuario = santuario  
subjeto = sujeto  
subjeción = sujeción  
subtil = sutil  
sumptuoso = suntuoso  
trueco = trueque  
urina = orina  
vírgines = Vírgenes

En particular, los *nombres étnicos o personales* indios —o la toponimia— ponemos interés en no cambiarlos,

Cajamalca = Cajamarca.  
Chicuito = Chucuito  
Guatimala = Guatemala  
Ingas = Incas  
Mechoacán = Michoacán

Tezcatlipuca = Tezcatlipoca  
Tescuco = Texcoco.  
Tlascala = Tlaxcala  
Tlatellulco = Tlatelolco.  
Pirú = Perú.

*Arcaísmos conservados*

acarreto = acarreo  
 adevinos = adivinos  
 alderredor = alrededor  
 alhombra = alfombra  
 así = así  
 apercebidos = apercebidos  
 arambre = alambre.  
 atambor = tambor  
 bacallaos = bacalaos  
 bozina = bocina  
 buchorno = Bochorno  
 cañutillo = canutillo  
 caracoles = caracolas  
 cerimonias = ceremonias.  
 cimbria = cimbra (arcos de)  
 cimiterios = cementerios  
 contino = continuo  
 contrecho = contrahecho  
 Criador = Creador  
 Chinas = chinos  
 decayendo = decayendo  
 destrucción = destrucción  
 disminución = disminución  
 disfreces = disfraces  
 digresion = digresión  
 docientas = doscientas  
 dura = duración  
 efeto = efecto.  
 eligido = elegido  
 emedar = enmendar.  
 encienso = incienso  
 incorporado = incorporado  
 escabelo = escabel  
 escalientan = calientan  
 escrebir = escribir

escura = oscuro  
 escorecer = oscurecer  
 especies = especias  
 fación = facción  
 Ginovesado = Genovesado  
 inciensar = incensar.  
 inquerir = inquirir  
 instruccion = instrucción  
 Japones = japoneses  
 llogares = lugares  
 Macan = Macao  
 manguey =maguey  
 mesmas = misma  
 otubre = octubre  
 perceber = percibir  
 perfición = perfección  
 perlados = prelados  
 polida = pulida  
 pulicia = policía  
 plático = práctico  
 Preste Ioan = Preste Juan  
 priesa = prisa.  
 receber = recibir  
 seta = secta  
 terrapleno = terraplén  
 tiemplan = templar  
 tranzado = trenzado  
 trecientas = trescientas  
 usufruto = usufructo  
 vaguear =vagar.  
 ventecillo = vientecillo.  
 verisímil = verosímil  
 vía = veía  
 vido = vió  
 visorrey = virrey

Por lo que hace al *Glosario* final, a base de la lista de definiciones recogidas en notas, formamos un glosario de palabras (castellanas y de otras lenguas americanas), y las advertimos con asterisco tras la palabra. La primera aparición viene con la definición al pie.

En cuanto a la «Tabla de las cosas más principales que se contienen en estos libros...» ocupaban una buena extensión en la edición príncipe, las pp. 537-566

(pero sin numerar). La conservamos, modernizando la paginación porque creemos merece tenerse en cuenta las cosas que se «destacaron» originalmente, y el modo de hacerlo, aunque es posible que corresponda su elaboración a los censores o editores, no al autor. Para todas las indagaciones grecolatinas, agradezco la ayuda de mis colegas clasicistas del CSIC, en particular de Matilde Conde.

## 5. Edición crítica, modernización y detección de textos ocultos

En general, he procurado respetar «la voz del autor», ayudando al lector a entender su significado verdadero, sus cambios de sentido, sus ironías, incluso sus contradicciones. Hay un punto excepcional en el cual he intervenido personalmente, y es en aquel que está más lejos del lector actual, y donde tal vez sólo un lector contemporáneo suyo podría comprender mejor las soluciones elegidas por el autor. Todo lo que se imprimió lo firmaba el autor, pero algunas cosas respondían más bien a la presión del control editorial, especialmente de la Inquisición. Ya hemos explicado en la introducción su estrecha relación con la Inquisición, y la manera habilidosa como logró no ser obstaculizado por ésta. Sin embargo, la edición vernacular en materia idolátrica fue particularmente vigilada por la censura, teniendo en cuenta el posible mantenimiento en Indias de las religiones aborígenes, así como los debates peninsulares acerca de materias de fe objeto de censura teológica (especialmente entre jesuitas y dominicos, controladores éstos del poder inquisitorial).

En estos casos el P. Acosta supo quedarse a caballo entre unos y otros, en el filo de la navaja, apareciendo como más ortodoxo de lo que realmente era. La bibliografía actual que se ocupa del P. Acosta le ha ubicado —con alguna reiteración— en una posición imperialista e inquisitorial que no corresponde a su biografía real: creemos que esta interpretación biográfica sesgada ha llegado a postular la incoherencia textual de esta obra —con tal de mantener el estereotipo dominante acerca del autor—, asumiendo que hay dos autores en la misma (solución de compromiso de Fernando Cervantes,<sup>44</sup> identificando un Acosta imperial en el libro religioso, y otro liberal en el resto), lo que me resulta muy arriesgado como retrato del autor. La manera de resolver esta «aporía» hermenéutica —entre el autor y su obra— es señalar el posible «desdoblamiento» del autor solamente en la parte religiosa, por las «interpolaciones» claras que creemos contiene la obra, especialmente en el libro V o religioso. Hemos marcado oportunamente —en varias notas a pie de página o finales— nuestras razones en cada caso, subrayando los párrafos que nos parecen «intervenidos por el autor». Originalmente propusimos ofrecerlos tachados (Del Pino, 1999), pero lo hemos moderado con un leve cambio del color de la letra. Afortunadamente, diversos indicios avalan nuestro acierto (lapsus numéricos, cambios de tono, excusas de digresión temática, incoherencias fuera del libro V y

dentro...), y esperamos ser entendidos por el lector crítico. Lo fácil para nosotros hubiera sido dejar estar lo que no comprendíamos, pero nuestro afán crítico no lo permite, a riesgo de equivocarnos: nuestra explicación creemos devuelve la lógica de una contradicción palmaria, no resuelta hasta ahora.

Nuestro respeto formal al autor no debe llegar a callarnos ante el lector las incoherencias ocultas de la obra, especialmente lo que puede inducirle a error. Lo mismo que ubicamos oportunamente los errores diversos hallados (lapsus del copista o del cajista, normalmente), creemos estar obligados a señalar al lector contemporáneo los «silencios» o «disimulos» que un lector del siglo XVI hubiera comprendido como «sesgo» ortodoxo, requerido por la corrección política. Gracias a este comportamiento, el autor pudo ver publicada su obra íntegra, si bien envuelta en velos púdicos, confiando en que el lector inteligente lo supliese (de hecho, al traductor italiano aún le pareció este libro tan atrevido como para suprimir algún capítulo. Pero el riesgo actual es que —sin las oportunas advertencias del editor crítico— la leamos hoy admitiendo estas incoherencias, como tales: para nosotros son solamente párrafos —generalmente «demonológicos» que camuflaron su osadía, pero que hoy podemos «desnudar» de tales velos ortodoxos. Una de dos: o admitimos esta intervención personal del autor —comportamiento perfectamente razonable en un intelectual como él— o aceptamos que es un autor de doble verdad y moral —lógica que a algunos intérpretes contemporáneos no parece repugnar, cuestionando así gravemente la capacidad de coherencia de un autor a quien se reconoce tan «razonable» y empírico.

Desde hace tiempo (Del Pino, 1978, nuestro primer ensayo sobre esta obra comentando la edición facsimilar de Valencia, 1977), he combatido a los intérpretes de Acosta que han «separado» artificialmente la historia natural de la moral (Chavero 1879, Rodríguez Carracido 1899, Bárbara Beddall 1977, etc.), como analistas metodológicamente equivocados: da igual se trate de naturalistas que quieren salvar especialmente esa parte de la obra de Acosta, que de historiadores de tendencia lascasista o indigenista que se ven obligados a denunciar a este misionero, por comparación con otros más éticos y más cercanos a nuestra corrección política (en su opinión) y sólo quieren concederle el mérito de sus precisiones en el campo de la historia natural. Los que sólo admiten al P. Las Casas como misionero indiano verdaderamente «liberal» creo que carecen de tipos o cajones conceptuales para ubicar otras opciones igualmente legítimas, y en todo caso coherentes. Hay siempre presente el peligro «presentista» a la hora de pretender aceptar o rechazar las proposiciones intelectuales de otra época, por su cercanía con la nuestra.

<sup>44</sup> *Op. cit.* en nota 2.

Pero lo peor del presentismo es usar una obra intelectual pasada al servicio de un programa presente, totalmente contrario, y encima para señalar sus deficiencias y vacuidades. La disponibilidad a admitir esa esquizofrenia intelectual, su tratamiento sesgado y negativo hacia la historia moral amerindia, frente a su Historia natural racionalista (consentida ya con Acosta con alguna reiteración) ha terminado invitando a algunos intérpretes posteriores a devaluar toda la obra del mismo: pienso en la escandalosa glosa con que se acompaña la reciente edición inglesa de Acosta (Duke University, 2002) por los profesores W. Mignolo y Jane E. Mangan, postulando el desprecio o ignorancia del autor tanto por la naturaleza como por la historia americana.

Espero haber acertado en mis «desvelamientos», iluminando los rincones religiosos del texto en que se esconde una enorme curiosidad personal y las imaginativas propuestas que el autor se atrevió a hacer en materias religiosas. Véase, por ejemplo cómo anima al lector a seguir leyendo su obra cuando se ocupa de asuntos tan vidriosos: «Y es cosa prodigiosa de contar las supersticiones que en esta parte tuvieron; *mas no será sin gusto referir algo de ellas*» (V, 9, cursivas nuestras). La razón principal por que acudía al demonio era para explicar las semejanzas religiosas entre el Nuevo y el Viejo mundo, cristianizado, pero postular tal semejanza le permitía también percibir su humanidad y racionalidad:

«Otras innumerables ceremonias y ritos tuvieron los indios, y en muchas de ellas hay semejanza de las de la ley antigua de Moisés; en otras se parecen a las que usan los moros, y algunas tiran algo a las de la ley evangélica, como los lavatorios u opacuna que llaman, que era bañarse en agua para quedar limpios de sus pecados [...] En los matrimonios había su modo de contraerlos, de que escribió un tratado entero el licenciado Polo, y adelante se dirá algo y en otras cosas *también llevaban alguna manera de razón sus ceremonias y ritos*» (cap. 27. «De otras ceremonias y ritos de los indios, a semejanza de los nuestros», cursivas nuestras).

Dos capítulos más adelante, describe el trato cuidadoso que daban a sus vestidos y ropas religiosos («guardándolas *con tanta reverencia como nosotros tratamos los ornamentos, y aun más*») o cómo celebran sus fiestas devotamente («la fiesta del calendario, que ya dijimos se llamaba *toxcoatl* —que quiere decir «cosa seca»—, la cual fiesta toda se endereza a pedir agua del cielo, *al modo que nosotros hacemos las rogaciones*»); o finalmente cómo «se disciplinaban, dándose grandes golpes en las espaldas *de la manera que acá se disciplinan el Jueves Santo*» (V, 29). Como la materia religiosa es

oficio de sacerdote, y él lo es, es natural que perciba con seriedad la *legitimidad* del oficio sacerdotal, y por tanto quiera percibir «la teología pagana» o idolátrica: «En todas las naciones del mundo se hallan hombres particularmente diputados al culto de Dios —*verdadero o falso*—, los cuales sirven para los sacrificios y para declarar al pueblo lo que sus dioses les mandan (V, 14, *cursivas nuestras* siempre). Materia donde tal vez su entrenamiento teológico previo le capacitaba —no se lo impedía, no— para «dar razón» de hábitos y rituales paganos que el lector cristiano común de la época tardaría en comprender a la luz de nuestros ojos comparados, desprovistos de anteojeras ortodoxas. Creo que, si no hubiera yo propuesto este rescate «intelectual» del autor, habríamos perdido una parte esencial de la obra.

## 6. Modos de editar previos

Hemos hablado con alguna frecuencia de los modos usuales seguidos en cada edición, refiriéndonos particularmente a la edición ilustrada de 1792, la del XIX y las del siglo XX (O’Gorman 1940 y 1962, Mateos 1954 y Alcina 1987), que son las más conocidas. Mi consulta de las ediciones anteriores (1591, 1608 y 1684) no ha logrado averiguar modos de relevancia que difieran de la príncipe, a no ser la fe de erratas de 1608, que estuvo a cargo del censor Murcia de la Llana, pero que no corrigieron el texto del autor (ni en los errores de numeración siquiera). Cabía esperar de la de Barcelona, 1591, donde estuvo el autor al mismo tiempo que se imprimía (como ocurrió en la de Sevilla el año anterior), pero hemos observado que tampoco se corrigieron los errores anteriores (a pesar de la menor paginación y formato, en 8º). Un estudio más detenido de estas ediciones me permitirá en el futuro averiguar diferencias menores, y complementarlo con el estudio de las traducciones, pero por el momento no es pertinente para la edición crítica.

La Príncipe, y sus variantes (1591 —de menos páginas—, 1608 y 1684) tienen 535 pp. numeradas desde la portada, con un intercalamiento de dos entre la 4 y 5, para la tasa y la fe de erratas (la facsimilar de Valencia tiene una, del licenciado Cristóbal de Orduña, de 13 de abril 90, y en la página anterior —no numerada— la tasa de 30 de abril del 90, última fecha del libro).

Solamente queda decir ahora que la primera traducción, la italiana de 1596, censuró varias partes del libro V (especialmente por lo que afecta a las comparaciones entre la religión mexicana y la romana), advirtiéndolo al fin del libro en nota a pie de página. Tal vez sea esta traducción (que no

tuvo segunda edición) la mejor estudiada, siempre por especialistas italianos. Esta curiosidad filológica no volvió a ser empleada, que yo sepa, en las otras (francesa, inglesa, holandesa, alemana y latina: tal vez con la sola excepción de la alemana de De Bry, que ha sido muy estudiada). Por su parte, la versión francesa es la más repetida (1598, 1600, 1606, 1616 y 1617), y contiene un prólogo interesante del traductor, donde llama al autor «Plinio y Heródoto del nuevo Mundo» —i.e, las máximas autoridades en ese campo, los «maîtres à penser» de su tiempo— por su objetividad y orden expositivo (mención que heredará nuestro Feijóo en su *Teatro crítico universal*, y se transmitirá a las ediciones de 1792, 1894, etc.). En el prólogo del traductor se deja caer una mentira antiespañola, propia de los tiempos de guerra en que se inscribe, entre Francia y España: que los ejemplares españoles fueron todos quemados, y sólo se ha salvado la versión francesa. Me pregunto si esto da lugar precisamente a la inglesa inmediata: efectivamente, de la francesa sale la inglesa de 1604, pues el traductor sabía francés, no español (razón por la cual oculta su nombre en iniciales, E[dward] G[rinstone] y copia el mismo título de la francesa («Historia... de las islas orientales y occidentales»). La holandesa de 1598 está a cargo de Joan Linschotten, viajero católico neerlandés a la India oriental, que no solamente sabe castellano sino que escribe por su cuenta un famoso *Itinerario* (con el cual establece numerosas comparaciones en notas a la traducción), y tal vez ofrece la mejor traducción contemporánea. Formalmente, la traducción holandesa ofrece la mayor sofisticación (en el tamaño menor, papel y tinta, dos tipos de letra para texto y notas, llamadas al comienzo de página sobre libros contenidos, y las correspondientes notas). La 2ª edición de 1624 contiene lo mismo junto con una docena de ilustraciones xilográficas.

La traducción holandesa da lugar a la latina y alemana de Teodoro de Bry, que usa su nombre en lugar del autor, subsumido anónimamente en algún lugar por «un jesuita». Estas ediciones alemanas ocurren en Frankfurt an Main, mientras otra versión anterior alemana por parte católica se hace en Colonia, donde también sale su tratado misional, precedido del «De natura Novi Orbis» (que es empleado luego en la traducción de la HNMI). El interés enorme de la versión De Bry es que la obra de Acosta se inserta en una enciclopedia, exactamente en la primera mitad del tomo XI, y se acompaña de 14 dibujos en talla dulce, de cobre. Esta enciclopedia ha sido muy estudiada en otras partes (B. Bücher, M. Duchet...), acentuando el aspecto de crítica al catolicismo por sus crueldades militares, al mismo tiempo que se criticaba el canibalismo brasileño y mexicano. Nosotros conducimos nuestro análisis por otro lado (por la

relación entre texto e imagen), y aprovechamos sus imágenes en nuestra edición. En varios países europeos se ha intentado una nueva versión traductora en el siglo XX (francés, italiano e inglés), que no nos sirve para nuestro propósito, excepto la inglesa, como verdadero «contramodelo» (como se ha visto). En el año 1964 se tradujo al japonés, y en 1992 se tradujo a la misma lengua su tratado misional, pero no ha salido que yo sepa en chino ni en portugués, dos países de los que habla el autor frecuentemente en su Historia. Estas traducciones son más importantes para estudiar la recepción de la obra, que para la obra misma. Solamente quiero agregar que la historia indiana de Acosta ha sido objeto de versiones abreviadas en los libros de viaje, especialmente en Purchas y en el célebre tratado politológico de Pierre d'Avity, que tradujo del francés al inglés el mismo E. Grimstone.

Pero las ediciones que nos importa analizar más como fuentes son las castellanas. Y de todas las antiguas, la más interesante es la de 1792 que por fin corrige los errores más groseros de numeración y lapsus. Pero no solamente hace eso, sino que lo divide en dos tomos (natural y moral), le introduce un índice en cada uno, le agrega un excelente prólogo explicando su interés y versiones anteriores, y le agrega los versículos en las citas bíblicas. Pero lo más importante es su esfuerzo de comprender al autor, que le lleva a modernizar el léxico (medida que influye considerablemente en los editores de los siglos XIX y XX). Él mismo lo expresa en su «prólogo del editor», de este modo: «Hemos mejorado... con cuidar de lo tocante a su impresión, corregir varias erratas que hemos notado en las anteriores; y últimamente con substituir algunas voces corrientes en vez de otras anticuadas: como *Perú* por *Pirú*, *Inca* por *Inga*, *ternan* por *tendran*, *asaz* por *bastante*, y *verná* por *vendrá* [y muchas más como *cuidar* por *curar*, *volver* por *tornar*...], por acomodarnos a lo que están hechos ahora nuestros oídos» (así acentuado y puntuado).

Los del XX lo reconocen paladinamente, pero el del XIX se esconde detrás de una mentira que engaña a todos, incluido al crítico Menéndez Pelayo: anuncia en la portada que su edición es «ahora fielmente reimpresa de la primera edición». Por el contrario, sigue fielmente —aunque con disimulo— la magnífica edición ilustrada, la divide en dos tomos con sus índices y notas iguales, aprovecha su prólogo y moderniza igualmente el texto. Es la única que antepone a su autor el apelativo «fray», que usan tantos erróneamente, dada su divulgación.

Pero realmente, las ediciones más cotejadas por mí son las del siglo XX. Mateos sigue el proceso modernizador de 1792-1894, cambiando incluso términos (*cuidar* por *curar*,



volver por tornar, temperamento por tempero, además de por ultra de, etc.), como haría Aranibar con Garcilaso. Suele elegir expresiones modernizadas (ahora, Perú, alrededor), conservando otras arcaicas (esotros, dello, de el mar del Sur...) y también moderniza las conjugaciones de futuro y potencial (terná, ternía) y las posposiciones de pronombres (hacellos, averiguallas). Es en estos casos que lo hacemos notar, como inconsecuencias. Elimina las y copulativas en las enumeraciones (menos la última), así como los paréntesis del autor, que substituye por comas. Pero a veces deja los arcaísmos, y con cierta frecuencia hay errores tipográficos. Le agrega una excelente introducción bio-bibliográfica, donde defiende en general los puntos de vista de la Compañía acerca de su miembro, en parte rebelde. Algo en que innova Mateos es en incluir los puntos y aparte interiores, bien relacionados con la temática, y añadirle un índice de autores y términos indígenas y topónimos. Al editar la historia con el tratado misional y otros «escritos menores» —como le llama— estos índices se enriquecen notablemente.

O’Gorman mantiene los puntos seguidos de la príncipe, y en general los términos y conjugaciones arcaicas, pero a veces moderniza sin advertir. Reconoce no haber llevado a cabo personalmente la edición, sino más bien los estudios introductorios y anexos (diferentes en 1940 y 1962): sus estudios de glosa acerca de varias crónicas han creado escuela, y son especialmente valorados como parte de una historia intelectual de altura acerca de la «invención de las Indias», no descubrimiento. De la edición de 1792, cuyas menciones de versículos usa, toma algunas de sus modernizaciones y decisiones. Los anexos ofrecidos en sus numerosas ediciones nos ayudan a ver con más detalle la recepción de la obra de Acosta por la posteridad, así como el uso por Acosta de una amplia bibliografía antigua, clásica y patristica. Aunque la creemos menos meritoria que la de Mateos, en general es más conocida la de O’Gorman (que lleva ya dos ediciones y 3 reimpresiones, sin contar 3 versiones abreviadas para uso universitario), especialmente en los países americanos, habiendo servido de base para la traducción inglesa de 2002.

Le sigue fielmente la edición de Alcina (1987), copiando la versión textual de O’Gorman, a la que añade algunos errores (puesto que no controló la edición, como era ordinario en la colección apresurada de Historia 16), que intentó a veces corregir en notas. Le adjunta un buen prólogo (siguiendo a O’Gorman, Mateos y Del Pino). En una reseña amplia nuestra intentamos responder adecuadamente, y aclarar varios malentendidos interpretativos (especialmente su concepto de evolución cultural y el del P. Las Casas, así como su teoría del poblamiento primitivo, que Acosta no pensó probablemente que fuera por el Norte). Creo que,

dentro de la corrección general de sus notas interpretativas, se abandona aclarar al lector la intención del autor o —incluso— subrayar lo original o rescatable hoy, en favor de un «estado de la cuestión» muy moderno, especialmente en cuestiones etnográficas puntuales. Defecto típico de los editores «especialistas», que imita la reciente versión inglesa.

Personalmente, las de O’Gorman y Mateos son las dos ediciones más usadas, en que me entrené como lector, como la mayor parte del público universitario de nuestros días, apreciando las contribuciones de ambos y llevándome finalmente a la conclusión de la necesaria edición crítica que nunca se abordó, a pesar de la reiterada reimpresión facsimilar: justamente es con la primera reproducción facsimilar de 1977 —con largo prólogo de B. Beddall (que yo critiqué en 1978 por su preferencia por la historia natural)— como inicié mi tratamiento intelectual de Acosta. Hice en 1999 una comparación sistemática sobre sus sistemas ecdóticos, llegando a la conclusión de que la versión de O’Gorman contenía más errores por no haberse planteado personalmente la edición, y no haber procedido a modernización formal alguna. Sin embargo, el mayor interés intelectual del mexicano rescató para el autor un espacio internacional mucho mayor, mientras el P. Mateos se preocupaba más por la ortodoxia religiosa de su cofrade, controlando mejor su biografía personal por su mayor dominio documental.

## 7. Reconocimientos

En este cotejo con las ediciones del siglo xx he recibido en primer lugar la ayuda paciente de Pilar Romero de Tejada, colega y compañera vital que soportó interminables sesiones de repaso en sucesivos fines de semana de los últimos dos años, entregados a la colación de cada variante gráfica. A pesar de sus escrúpulos ante el lado puramente «literario» de mi labor etnohistórica, el resultado final le debe mucho: sin ella no lo hubiera concluido.

Debo luego comenzar de más atrás reconociendo la influencia inicial de mi maestro Juan Pérez de Tudela desde mediados de los 60, tanto de tipo práctico por sus sofisticados estudios introductorios en las ediciones que hizo en la BAE (en particular de Fernández de Oviedo y Las Casas) como a nivel teórico y general, por insistirme en editar a Acosta superando las ediciones de Mateos y O’Gorman, durante la dirección de mi tesis doctoral (1968-1973).<sup>45</sup>

<sup>45</sup> En 1973 renuncia como director a favor del profesor Carmelo Lisón, que orienta la fase final de la misma (mayo de 1975).

Ya comencé con él a estimar la labor editorial como algo verdaderamente intelectual, pero también debe ser tenido en cuenta el ejemplo del mexicano O’Gorman como historiador intelectual perceptivo, de alguien que quiere captar el espíritu de una época y del autor editado (ediciones numerosas de Acosta, Las Casas, Motolinía...). Mis «pinitos» posteriores como historiador de la antropología, siguiendo al maestro George W. Stocking, me harían recordar los debates historicistas de O’Gorman, sus referencias a Collingwood —a quien tradujo— o al exilado español Ramón Iglesia.

Pero, más que todos ellos, yo creo que fue el arqueólogo Rowe, de Berkeley, quien me inspiró un modelo «ecdótico» antes de descubrir la práctica alegre y liberadora de Arellano. Su «retraducción» inglesa del proemio al tratado misional en 1964 y su interés en general por las fuentes clásicas usadas por los cronistas y por sus gramáticas indígenas, estimuló mi curiosidad filológica como parte integrante de mi entrenamiento etnográfico. Fue la lectura de sus dos artículos de 1964 y 1965 la que me llevó a ubicar al P. Acosta como una baza importante en mi estrategia de historia antropológica en las crónicas de Indias: en realidad sucedió esto como subproducto o culminación de la escuela norteamericana, en general, a la que yo había distinguido en mi tesis doctoral como especialmente pertinente bregando con los manuales antropológicos europeos (alemanes, ingleses y especialmente franceses).

Terminada mi tesis, y a partir de los dos congresos de 1978 (homenaje a F. de Oviedo y en el I congreso de la Sociedad española de Historia de las ciencias, en que participé como organizador), fui enhebrando artículos sobre Acosta hasta sumar la veintena, siempre en defensa de su cientificidad. La fase siguiente me llevó a descubrir el método y el punto de vista historicista de Stocking, en torno al presentismo y las historias «whig» (que tienden a la *precur-sitis* y a la selección interesada —cuando no distorsionada— de precedentes) y, tras querer aplicarlo a mis trabajos del XVIII (conceptos de honor ilustrado, en la línea de N. Elías) y XIX (escuela de Costa, bien documentada por mi parte a través de los epistolarios y concursos), caí en la cuenta de aplicar las mismas coordenadas «historicistas» y postmodernas —en un ensamblaje «reflexivo» indudable— a la obra del P. Acosta. Ésta sería la etapa final de mi tratamiento de Acosta, ya como editor.

Mientras maduraba mis propios métodos (y antes de proponerme una edición crítica con Arellano), fui ejercitando en el proceso editorial a mis alumnos dentro de cursos de doctorado (1982-1998). Con ellos, durante los años

90 fui preparando diversos ensayos de edición poniendo a discusión de otros —de sucesivas hornadas de alumnos en fase doctoral— mis ejercicios con los capítulos religiosos (canibalismo y rituales) y de economía comparada (el pan de Indias). Con ellos me fue posible madurar mi proyecto puramente teórico, hallando soluciones parciales a diversos problemas de orden práctico. Agradezco su estímulo y crítica muy variada a esas varias docenas de alumnos de doctorado matriculados conmigo en «Lectura y Ethnohistoria de Crónicas» en los años 90.<sup>46</sup>

Agradezco especialmente a dos colaboradores directos y prolongados, uno por su esfuerzo para copiar la edición príncipe (Beatriz Vitar) y otro por proponerme un modelo editorial «conservador» y filológico (Carmen Díaz Margarit), repartiéndonos ella y yo a medias los libros de Acosta. En el primer caso supe lo que eran los *homote-leuton* (pues lo he ido advirtiendo posteriormente, cuando he procedido a una edición comparada, en contraste con el «scanner» que, por fin, a mediados de los 90 pude usar para el libro no copiado, el V); y en el segundo caso, me afirmé —frente a ella— en una opción modernizadora, que hallé justificada mucho más adelante a partir del conocimiento de Arellano, dando más importancia a la fidelidad de sentido que a la paleográfica (ortográfica y léxica) y sobre todo, permitiéndome dar prioridad a la comprensión plena actual sobre la fidelidad para gusto de especialistas. Es sorprendente la claridad con que quedan los textos cuando se explican a alumnos diversos y a lectores de interés general, como fue el público real al que se dirigía el autor. Es por ello, tal vez, por lo que pongo especial atención en mis notas en hacer notar el interés particular del autor, no el de los especialistas actuales (antropólogos, lingüistas, filósofos), como he visto hacer a algún editor reciente. No me importa tanto señalar en cada nota los estudios recientes sobre esa materia, que a fin de cuentas resulta imposible compendiarlos todos, como hacer notar la voluntad particular del autor, o su particular identidad, en contraste con otros. Especialmente reacciono contra algunas ediciones recientes (la inglesa) y la bibliografía lascasiana, que ha subrayado y tergiversado las posiciones interculturales del autor. Sin caer en la apología, creo que el editor debe ser un aliado del autor, nunca un enemigo.

<sup>46</sup> Sería para mí difícil mencionar a cada uno de ellos, aunque conservo al cabo de tanto tiempo las fichas personales y sus ejercicios anotados, porque en realidad se trató de una empresa colectiva e indirecta, en que no se sabía bien quién era el autor de cada idea. Pero, aún así, no podría dejar de reconocer la importancia de esta relación dialéctica entre nosotros como lectores simultáneos de una obra.

Naturalmente todo ello me ha llevado mucho tiempo, pero no me quejo, porque me encontraba siempre ante un autor que siempre he leído con gusto. Tras asumir un método propio a fines de los 90, he ensayado a transcribir el libro de Acosta lo menos cuatro veces<sup>47</sup>. En realidad, mi metodología ecdótica se ha ido puliendo con otros autores, que he publicado antes que Acosta. Mi primerísima experiencia editorial de textos fue la traducción en 1971-1974 del *Manual de Etnografía* de Marcel Mauss, que se me encargó primeramente revisar, para luego hacerla por mi cuenta agregándole 150 páginas de notas, revisión de bibliografía e ilustraciones numerosas. Luego se puso a punto en un equipo editorial formado a fines de los 80 bajo los auspicios de la Casa de Velázquez (por un número considerable de colegas franceses participantes: Saignes, Duviols, Mustapha y Bouisse-Casagne) para editar la obra completa de Polo de Ondegardo, justamente el informante peruano de Acosta. El aprendizaje en este caso fue intenso, al poder observar a miembros ancianos y jóvenes —americanistas de distintas generaciones— enfrentados con diversos criterios a los mismos problemas de documentación, transcripción y anotación. De todo ello no se ha publicado sino mi parte en la *Revista Histórica*, de Lima, tratándose de la edición de Polo que hizo Acosta en 1585, en el III concilio limense. Pero la utilidad para tomar decisiones en temas andinos, he podido aprovecharla para editar un inédito del P. Bartolomé Álvarez, en colaboración con dos expertos amigos: el olfato documental de Martín Rubio, la sistemática rigurosa de Villarías y mi propia iniciativa modernizadora han logrado llevar a cabo una edición que me parece ejemplar, siendo muy exitosa en el contexto andinista la recepción hacia esta nueva crónica indiana (Del Pino 1997).

Finalmente, una vez fracasado el proyecto urgente de Polo y concluido el Álvarez, pude dedicar mi energía ecdótica al P. Acosta de la mano del maestro Arellano, al que fui presentando en diversos congresos coordinados por él fases diversas de mi proceso editorial de Acosta (comparación de las ediciones de O’Gorman y Mateos, y edición de términos no castellanos), hasta organizar en diciembre de 2003 un congreso específico a la Edición y lectura de *Crónicas de Indias*: congreso pensado primeramente en los 90 con Ángel Delgado, como continuación

de su exposición de ediciones castellanas en la John Carter Brown Library. Mi paso por esta anciana biblioteca americana me puso en contacto con todas las ediciones antiguas de Acosta, especialmente con las extranjeras, que hubiera sido imposible en otro repositorio cualquiera (ya lo intenté en 1982 en la British de Londres, analizando algunas traducciones inglesas de Acosta, además de la conocida de 1604). Afortunadamente, durante mi estancia en Brown conocí y colaboré con la traductora inglesa de Acosta, y con otros colegas del departamento de Estudios Hispánicos (Jose Amor y Vázquez, Antonio Carreño, Julio Ortega, Stephanie Merrim...). Asomarme a las traducciones de Acosta en forma comparada<sup>48</sup> me ha permitido una seguridad personal en mis procedimientos ecdóticos, de la que carecía.

La posibilidad ofrecida en el congreso de 2003 sobre *Lecturas y Ediciones de Crónicas de Indias* de combinar las diferentes corrientes americanistas (habituales entre antropólogos, historiadores, literatos y juristas) me permitió alcanzar un cierto «consenso» interdisciplinario, de modo que pudiese pensarse en que las ediciones futuras incorporaran procedimientos diversos ante un solo lector. He tratado por último de confirmar ese criterio interdisciplinario en algunas reuniones sostenidas en Lima en el otoño de 2005 y 2006, con motivo de la presentación de dos libros peruanistas coordinados por mí en la Editorial Iberoamericana: a partir de un curso abierto al público destinado a presentar mi edición de Acosta (Lima, octubre 2006), he dedicado luego el curso de maestría en Filología Hispánica de la Fundación Carolina (Madrid marzo 2007) al mismo problema. En ellos he podido escuchar y sostener nuevamente opiniones encontradas sobre el problema editorial, algunas de raíz disciplinar y otras personal, o de puntos de vista.

En fin, todos estos «precedentes» no son la causa única de mis propias decisiones editoriales, pero me han permitido elegir mejor entre diferentes opciones, de modo que creo haber enriquecido ampliamente mis inclinaciones previas. En todo caso, y aunque nunca dejo de aprender algo sobre el mismo proceso ecdótico, creo que por el momento no podría hacerlo de otro modo.

<sup>47</sup> En mis anotaciones del libro V, consta un repaso de lectura y corrección al menos en 1992 (copia de B. Vitar), para luego ser transcrito una 2ª vez hacia 1998-2001, con repaso final en agosto 2001 al 02, y finalmente concluido en marzo de 2006. He tardado, pues, 15 años en fijar mi posición ecdótica propia, en los cuales he usado esta edición para artículos y docencias diversas.

<sup>48</sup> Observando el caso de ediciones «indirectas» en inglés y alemán (que traducen respectivamente del francés o del holandés, no del castellano), el de los dibujos nuevos de la alemana y la holandesa, las notas inesperadas de la holandesa por un traductor entendido (Linschotten), las «licencias» correctoras de la versión italiana -eliminado capítulos- o francesas, inventando sucesos en el prólogo, así como creando una imagen ilustre de Plinio y Heródoto americanos para el futuro del autor (que nos transmitirá Feijóo en castellano).

## 7. Bibliografía de Acosta

### a) Sobre Acosta

- ÁLVAREZ DE TOLEDO, I.: *Culturas indígenas y evangelio en José de Acosta*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas theologiae, Thesis ad doctorandum in sacra Teología totaliter edita, Romae, 2000.
- «Acosta, Jose de, S.J., Missionar.», en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, band XVII, spalten 4-13, Verlag Traugott Bautz, 2000 (www.bautz.de/bbkl).
- ANADÓN, J.: «El Padre Acosta y la personalidad histórica del hermano Lorenzo», *Cuadernos Americanos* 12 (1988) 6, 12-38.
- ANASAGASTI, P.: «Tres misionólogos frente a la vocación misionera: José de Acosta, Tomás de Jesús y Domingo de Gubernatis», *Misiones Extranjeras* (Madrid) 5 (1956) 71-96.
- ARROM, J. J.: «Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana: José de Acosta o la ficción como biografía», en *Revista Iberoamericana* 44 (1978) 369-383.
- BACIERO, C.: «La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta», en L. Pereña (coord.), *Doctrina Cristiana y catecismos para instrucción de los indios*, Madrid, CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, XXVI-1, 1986, pp. 117-162.
- «Acosta y el Catecismo Limense: una nueva pedagogía», en L. Pereña (Ed.) *Inculturación del Indio*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pp. 201-262.
- «Presencia del P. José de Acosta en la evangelización de América», *Miscellanea Comillas, Madrid* 52 (1994) 331-352.
- BASALISCO, L.: «La traduzione italiana cinquecentesca della "Historia natural y moral de las Indias", *Quaderni de lingua e letteratura* 18 (1993) 151-161.
- BEDDALL, B.: «El P. José de Acosta y la posición de su Historia Natural y Moral de las Indias en la historia de la ciencia», Prólogo en J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Ed. facs. Valencia, Valencia Cultural, 1977, pp. 11-129.
- BENSIMON, N.: *Le Père Acosta naturaliste: humanisme et expérience*. Diss. Institut d'études hispaniques de l'Université de Paris, 1957.
- BURGALETA, C.: *José de Acosta, S. J. (1540-1600). His life and Thought*. Chicago, Loyola Press, 1999.
- CARRACIDO, J. R.: *El P. José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*. Madrid, Estab. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1899.
- CAVASSA CANESSA, E.: «Una metáfora teológica inculturada. La "Salvación de los indios" en José de Acosta», *Miscellanea Comillas*, 51 (1993) 89-123.
- COELLO DE LA ROSA, A.: «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)», *Colonial Latin American Review*, vol. 14, nº 1, June, 55-81.
- DAINVILLE, F.: *Les Jésuites et l'éducation de la société française. La Géographie des Humanistes*. Paris, Beauchesne et ses fils, 1940.
- DE LA PINTA LLORENTE, M.: *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta. En torno a una política y a un sentimiento religioso*. Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, Escuela de Historia Moderna, CSIC, 1952.
- DEL PINO DÍAZ, F.: «Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo», *Revista de Indias* 38 (1978) 507-546.
- «Los reinos de México y Cuzco en la obra del P. Acosta», *Revista de la Universidad Complutense* 28 (1979) 13-44.
- «Culturas clásicas y americanas en la obra del Padre Acosta», en F. Solano-F. del Pino (Eds.), *América y la España de siglo XVI*. Madrid, CSIC, Inst. F. de Oviedo, 1982, Vol. I, pp. 327-362.
- «El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias Orientales», *Missionalia Hispanica* 42 (1985) 275-298.
- «Edición de Crónicas de Indias e historia intelectual, o la distancia entre José de Acosta y José Alcina», *Revista de Indias*, 190 (1990) 861-878.
- «Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito de P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita», en Berta Ares y otros *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, Madrid, CSIC, 1992a, pp. 377-429.
- «La Renaissance et le Nouveau Monde: José de Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)», *L'Homme* 32 (1992b) 309-326.
- «La civilización indiana como criterio de diferenciación misional para el P. Acosta», en F. Delgado S.I. (Ed.), *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia, siglos XVII y XVIII*. Actas del Congreso Internacional de Historia, Córdoba 1993, pp. 251-259.
- «José de Acosta» en C. Ortiz y L.A. Sánchez, *Diccionario histórico de la Antropología en España*. CSIC, Madrid, 1994, pp. 41b-46b; 57-88.
- «Los caníbales chiriguano, un reto etnográfico para dos mentes europeas: Acosta y Polo», en F. del Pino-C. Lázaro (Eds.), *Visión de los otros y visión de sí mismos*. Madrid, CSIC, 1995.
- «El Memorial del P. Alvarez como diario misional», en Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Edición de