BEROSE
Encyclopédie internationale
des histoires de l'anthropologie

Contribución del Padre José de Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo

Fermín del Pino Díaz
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
2019

POUR CITER CET ARTICLE
Pino Díaz, Fermín del, 2019. "Contribución del Padre José de Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.
URL Bérose : article1750.html

article publisher ISSN 2648-2770
© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. article copyright.
usage article
consulte le 25 de abril de 2024 a las 05h59min

Introducción

Debo dedicar dos palabras para explicar la selección del jesuita Josef Acosta (1540-1600), y del evolucionismo como materia de este artículo histórico que redacté en 1978 [1]. El motivo principal de mi selección, e incluso de mi dedicación a la historiografía antropológica desde los años 70, fue la propia situación institucional de la disciplina en España. Hasta los años 70 no hubo cátedras ni asociaciones de antropología en el país. Empezó en Barcelona, donde el Dr. Claudio Esteva ganó la cátedra poco antes que el Dr. Carmelo Lisón en Madrid: muy poco después, comenzaron a convocarse cátedras en todo el país (Valencia, Sevilla, S. Sebastián, La Coruña, Tarragona, etc.), y en el decenio siguiente surgieron en cada provincia española asociaciones de antropología cultural (empezando por la catalana y la madrileña), fomentadas por la nueva constitución política de España (1978), basada en previas autonomías históricas y regionales.

Anteriormente, desde el golpe de estado del general Franco en 1936, solo existían algunas cátedras de Antropología biológica, Preshistoria, Lingüística comparada, Geografía Humana y otras ciencias afines a la antropología cultural, pero a su frente no estaban personas formadas en esta disciplina, a excepción tal vez de algún catedrático de Preshistoria o Etnohistoria americana como Luis Pericot (1899-1978) en Barcelona, o Manuel Ballesteros (1911-2002) en Madrid. El único profesional que se podía considerar especialista cercano sería el historiador de la España antigua Julio Caro Baroja (1914-1995), que no hizo carrera en la institución universitaria, sino que fue ubicado finalmente al frente de museos como el del

Pueblo Español o el Nacional de Antropología. Antes de los años 40, había habido cátedras de antropología en la Facultad de Ciencias Naturales: Manuel Antón (1849-1929) desde 1892 y Francisco de las Barras de Aragón (1869-1955) en Madrid, o Telesforo de Aranzadi (1860-1945) en Barcelona); o especialistas en folklore popular como Luis de Hoyos (1868-1951) en Madrid, Antonio Machado y Álvarez (1848-1893) en Sevilla, o en derecho consuetudinario como Joaquín Costa (1846-1911) en Aragón, que formaron a su alrededor una escuela y dejaron una producción considerable. Lo más parecido a una institución de antropología cultural serían instituciones autónomas como la Academia de Ciencias Morales y Políticas, una institución surgida a fines del s. XIX donde se convocaban a concursos de derecho consuetudinario, o el Ateneo de Madrid, que elaboraba encuestas de ese tipo. Pero desde los años 40, este tipo de acercamientos a los estudios socio-antropológicos fueron suspendidos, y muchos de sus miembros se exilaron en Europa: casos de José Miguel Barandiarán (1889-1991) en Francia, Eduardo Martínez Torner (1888-1955) y Josep Mª Batista Roca (1895-1978) en Inglaterra); o en America, en particular México, cuyo gobierno acogió masivamente a intelectuales españoles como Juan Comas (1900-1979), Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959) y Pedro Bosch-Gimpera (1891-1974), o ayudó a formarlos (Pedro Armillas (1914-1984), Pedro Carrasco (1921-2012), Ángel Palerm (1917-1980), José Luis Lorenzo (1921-1996), etc. En los años 40-70, la antropología cultural en español estaba mejor representada en Latinoamérica que en España, especialmente en México donde convivieron profesores y estudiantes españoles, procedentes del exilio masivo del 39.

Los estudios de antropología cultural sobre España se desarrollaron en los 50 por parte de especialistas extranjeros que comenzaron a elaborar trabajos de campo en España, como Julian Pitt-Rivers desde Reino Unido o George M. Foster desde EE.UU., que iniciaron una larga estela de visitantes a partir de los años 50 (ambos conectaron primeramente con Julio Caro). La única excepción fue la del peruano José Mª Arguedas, formado entre antropólogos norteamericanos y franceses, que buscaba ya en 1958 comparar su país con la España rural descrita por Joaquín Costa, no por parte de los folkloristas actuales. Asimismo había habido en los años 30 algunos visitantes de Europa (Adolph Schulten (1870-1960), Hugo Obermaier (1877-1946), Herman Trimborn (1901-1986), etc.), que formaron alumnos españoles en historia antigua de España o América, desde instituciones no universitarias como la Academia de la Historia o la Junta de Ampliacion de Estudios. Pero su relación con España se cortó con la guerra civil, siendo el ambiente político incómodo en general para estudios sobre folklore, comunidades rurales y primitivas, o para teorías que cuestionaran la ortodosia bíblica y conservadora.

Únicamente la experiencia hispana en el Nuevo Mundo se consideraba de interés para los nuevos gobernantes vencedores de la guerra civil del 36/39, pero reivindicada como hazaña imperial, no como escenario plural de convivencia y transculturación. Esto ocurrió así hasta el XXXVI congreso internacional de americanistas en 1964, en España. En esta oportunidad algunos españoles exilados (Comas, Carrasco, Armillas, Santiago Genovés, etc.) convencieron al Instituto de Cultura Hispánica para crear en el Museo nacional de Etnología una *Escuela de Estudios Antropológicos*, dirigida por Claudio Esteva, otro antropólogo formado

en México y regresado poco antes a España. En sus 3 años de existencia (1965-1968), la Escuela contó con la participación de estos profesores exilados y con otros expecialistas nacionales y extranjeros para dinamizar la enseñanza de la antropología cultural en España.

Yo me formé en esa Escuela en 1966-7, becado por el Instituto de Cultura Hispánica; fui contratado allí también como profesor de seminarios al año siguiente, e incorporado al departamento de Antropología de América en 1968-69, cuando el Dr. Esteva obtuvo una cátedra en Barcelona. Desde entonces se inició en el país la implantación progresiva de la antropología cultural como disciplina universitaria (en facultades de Filosofía y letras, de Sociología, aunque también de Derecho), y la celebración periódica de congresos nacionales, la publicación de revistas especializadas y traducciones masivas de textos internacionales de antropología (yo mismo traduje en 1971 y 1974 el *Manuel d'Ethnographie* de M. Mauss). Pero mi interés inicial (aparte un trabajo trimestral de campo sobre la emigración en los Pirineos aragoneses, España, y otro más prolongado sobre la inmigración andina en el departamento selvático de Madre de Dios, Perú, frontera con Bolivia) se dirigió al estudio de las crónicas de Indias como 'precursoras' de la antropología hispana moderna, tema al que dediqué mi tesis doctoral que concluí en mayo del 74. [2] Debo reconocer que durante algunos años mantuve mi doble adscripción (a la antropología de campo, y a la historiografía de la disciplina), aunque finalmente me decanté por la segunda, como tarea más interesante y urgente. Se trataba de encontrar de una vez a los 'padres' hispanos de esa nueva disciplina implantada a nivel nacional, en la que me había formado gracias a profesores internacionales, o exilados en México.

Mi tesis consistió en una búsqueda de orientación en los manuales de historia de la disciplina más relevantes, en particular de origen norteamericano, inglés, francés y alemán (en este caso, valiéndome de traducciones). Mi conclusión fue que casi todas las escuelas nacionales buscaban de modo general sus propios ancestros (sea del mismo origen nacional, o de la misma tendencia explicativa: evolucionistas, funcionalistas…), y que la escuela norteamericana (precisamente donde la disciplina era más intensamente historiada) dedicaba una mirada más atenta a las crónicas de Indias y a los viajeros españoles posteriores que iban al Nuevo Mundo. Reconocí el magisterio de George W. Stocking Jr. (sucesivamente en las universidades de Filadelfia, Berkeley y Chicago), y su estancia en Berkeley junto con el físico Thomas Kuhn, descubrí la contribución del arqueólogo incaista John H. Rowe, que en dos artículos ejemplares destacó dos cosas fundamentales para mí: en primer lugar, la razón por la cual podía señalarse al Renacimiento como 'fundador' de la disciplina (porque el etnocentrismo cristiano, común a todas las culturas, había podido ser compensado por una admiración hacia una cultura no cristiana, los paganos de Grecia y Roma, y luego generalizado a otras sociedades coetáneas); en segundo lugar, que de todas las figuras destacables del período moderno temprano, destacaba el jesuita Josef de Acosta, no solamente por haber reunido una información fiable y abundante de sociedades americanas (particularmente de México y Perú, visitadas por él detenidamente, como misionero), sino por haber enunciado una cierta secuencia evolutiva entre los primeros habitantes, y los sucesores en el área mesoamericana y andina, hasta culminar en las dos sociedades urbanas

de Cuzco y Tenochtitlan. [3] Estos dos planteamientos me parecieron los más adecuados para el programa reivindicador que me había propuesto desde mi tesis doctoral, para sostener la antigüedad de la dedicación a esta disciplina de mi comunidad de trabajo. Porque no me interesaba mostrar que había habido información de interés para los etnohistoriadores actuales por parte de algunos letrados del período colonial sino que, desde muy temprano, algunos de ellos (tanto misioneros, como abogados, marinos, funcionarios…) habían tenido la inquietud de hacerse preguntas y elaborar hipótesis sobre las sociedades americanas, que podían considerarse como pertenecientes al modo de proceder de los antropológos culturales actuales. No había profesión, e incluso tal vez no había disciplina antropológica propiamente, pero sí una materia homologable desde el punto de vista científico.

****

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

> Del nuevo Mundo e Islas Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticias de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que les han conquistado. y poblado. *Mas hasta agora no he visto autor que trate* de *declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte;* ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitadores del Nuevo Orbe… Así que, aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que *en alguna manera se podrá tener esta historia por nueva, por ser juntamente historia y en parte filosofía*; y por ser no solo de las obras de naturaleza sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció darle este nombre de Historia natural y moral de las Indias, abrazando con este intento ambas cosas (cursivas mías).

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

A nadie debe extrañar que acudamos al origen griego de algunos términos usados por Acosta, ya que el propio autor buscó su inspiración frecuentemente en los autores griegos, especialmente en Aristóteles, como han mostrado ya otros estudiosos del jesuita. [4] Acosta

declara expresamente que Aristóteles es un autor a quien no se atreve a contradecir «si no es en cosa muy cierta» (libro 11, cap. 12) y es a quien siempre llama "el filósofo" (es decir, el científico), siguiendo en ello un hábito aristotélico de la Contrareforma (de la que son máximos representantes los jesuitas). Su propia obra indiana pretendió ser una aplicación al Nuevo Mundo de postulados extraídos de la filosofía aristotélica, lo que explica que llame 'filosofía' a su obra. El término debió impresionar a sus coetáneos, pues el mismo dominico Fr. Agustín Dávila Padilla la citará en 1596, equivocada pero significativamente, como "Philosophia natural y moral de las Indias"; lo que en nuestros días hubiéramos traducido como "Ciencia natural y moral de las Indias". El Inca Garcilaso, tras citarla muchas veces, se refiriría a ella en algún momento como *Filosofía natural y moral del Nuevo Orbe*. [5]

Naturaleza y cultura

Otro de los caracteres que destacaba Acosta como distintivo de su obra, como vimos en el «Proemio al lector» antes citado, era el significado doble de su ciencia (natural y moral): «por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío». No era la primera vez que Acosta ensamblaba dos obras de carácter diferente en una misma publicación, pues ya el año anterior había salido a luz su tratado misional en latín, antecedido de una parte de lo que luego llamaría 'historia naturalis': *De natura Novi Orbis libri duo, et de promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute, libri sex* (Salmantica, 1589). También en la parte moral (libros V-VII) se observa la huella aristotélica y su pretensión filosófica: el propio término «historia moralis» se entiende mejor en su versión aristotélica de 'historia humana', ya que no es –como pudiera parecer por el sentido normal de 'moral'– una parte moralizante. El carácter filosófico de esta parte lo afirma Acosta implícitamente en su Proemio, y lo apreció posteriormente el conocido historiógrafo Benito Sánchez Alonso, al decir:

> En cuanto a los hechos e historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitadores del nuevo orbe... *laboró también Acosta como filósofo* por la manera de exponer, pues en vez de perderse en la prolijidad de los casos observados, *supo reducirlas a unos pocos tipos para su mejor comprensión...* ganando mucho sus nociones en claridad al no ser involucrados, como en otros autores, con los hechos posteriores a la conquista. [6]

Es más significativo que el mismo historiógrafo nos tenga que aclarar anteriormente: «En fín, el sabio jesuita José de Acosta..., aunque principalmente conocido como cosmógrafo y naturalista, tiene también interés en la historiografía... Como historiador, no ha escapado a duras censuras, habiendo contra él una acusación de plagio» (1944: 106). La afirmación inicial de naturalista era la que se daba por sabido en la época de postguerra civil (en que escribe Sánchez Alonso, 1939-44), pero no era un supuesto que se remontase mucho más allá del siglo anterior, incluso de sus últimos años. Yo creo que la pérdida de su fama de 'historiador' y la adquisición de 'naturalista' eminente, como criterio imperante, es propia de finales de siglo, y en directa conexión con la 'polémica de la ciencia española', como veremos enseguida. Fueron personajes relevantes como el escritor benedictino Jerónimo Feijóo (1676-1764), el

famoso viajero Alejandro de Humboldt (1769-1859) y el erudito hispanista Menéndez Pelayo (1856-1912) quienes contribuyeron a instalarlo en su pedestal de naturalista; y creo que fue el bioquímico José Rodríguez Carracido (1856-1928), el autor citado por Sánchez Alonso como reivindicador de la acusación de historiador 'plagiario', quien más destacó que era superior como naturalista que como historiador, echando incluso la culpa de ello a las sociedades americanas descritas, como veremos.

Las alabanzas conocidas anteriormente de Feijóo y Humboldt sobre Acosta, por su saber naturalista, no excluían el aprecio de su trabajo de historiador de las sociedades indígenas (especialmente de Perú y México). [7] Simplemente eran expresivas de la admiración del siglo XVIII por la naturaleza. Pero algunos eruditos mexicanos como José F. Ramírez, A. Chavero o Orozco y Berra comenzaron en el último tercio del siglo XIX a impugnar la obra histórica del P. Acosta, como un plagio respecto a la de algún escritor indígena que habría inspirado a Acosta, a través de sus informadores Tovar y Durán. Yo creo que estos autores llegaron a sobrevalorar la noticia que tuvieron de un Códice nuevo, comprado entonces por la biblioteca John Carter Brown (cuyo autor era el P. Tovar, a quien Acosta reconoce explícita y reiteradamente como su informante mexicano), atribuyéndolo ahora a un indígena anónimo (respecto al cual Tovar no sería sino un mero traductor). Esta acusación de plagio haría correr luego mucha tinta a los hispanistas norteamericanos (sobre todo al mexicano Joaquín García Icazbalceta y al suizo-norteamericano Adolph F. Bandelier), que pronto confirmaron la paternidad del P. Tovar respecto al Códice, y la honestidad de Acosta al citarlo como su fuente principal en asuntos mexicanos. [8]

Las alabanzas de Humboldt han sido posteriormente muy repetidas, desde que Menéndez Pelayo las recogiera en su informe a la Academia de la Historia, [9] en pro de la conveniencia de reeditar nuevamente la obra de Acosta, que diera lugar a la edición de 1894 (que debe ser la 7ª española y aproximadamente la 24ª mundial). De esta manera, Acosta quedó instalado –junto con Fernández de Oviedo– entre los fundadores "de lo que se llama hoy *Física del Globo*, dejando aparte las consideraciones matemáticas"; [10] por la misma época (en la 3ª ed. de su obra *La Ciencia Española*, 1887) el mismo Menéndez Pelayo aprovechaba una cita de Max Müller, otro alemán, para situar al jesuita ilustrado Lorenzo Hervás y Panduro como padre de la lingüística comparada. En ambos casos, le importaba más al polígrafo santanderino el hecho de entronizar a estos autores en la *historia oficial* de la ciencia –defendiendo su posición personal dentro de la polémica de la ciencia española– que internarse en el desarrollo interno de las ciencias implicadas, la geografía o la lingüística, respectivamente. Su interés en estos autores formaba parte de la tendencia nacionalista –típica de fin de siglo– más que de la historia de la ciencia propiamente: actividad en la que Menéndez Pelayo sólo se comprometió en su juventud, muy combativa como defensor del catolicismo contra los historiadores liberales.

En realidad, la reedición española de Acosta en 1894 se hizo –como la anterior de 1792– más en homenaje al centenario del descubrimiento americano (1792, 1892) y de la primera edición (1590) que como expresión de su vigencia intelectual y científica. Si acaso, para Menéndez

Pelayo y la Real Academia Acosta era más bien una autoridad de la lengua que un científico, y de hecho la inclusión de Acosta en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia de la lengua, de 1726, expresa el verdadero interés que suscitaba este jesuita en España. Lo mismo puede decirse de la obra de Carracido sobre Acosta de fin de siglo, [11] que resultó premiada por la Real Academia Española no por exaltar la figura científica del jesuita sino por el estilo literario de Carracido; algo rebuscado por cierto, según los cánones de la época. Partiendo de Feijóo, Humboldt y Menéndez Pelayo, Carracido elogiará de Acosta fundamentalmente la parte naturalista de su producción, que sinceramente es la que juzga más importante: "De los siete libros... realmente sólo los cuatro primeros... constituyen la ejecutoria [12] de inmortalidad conferida a su autor" (1899: 213-4). Esta mayor importancia científica, según nuestro autor, se debe al propio objeto de estudio:

> (...) en los actos humanos –ya individuales ya colectivos– la necesidad lógica no se manifiesta con tan inflexible rigor, y por ser los hechos y costumbres de los hombres producto del libre albedrío, y sólo cognoscibles por la observación o por el testimonio ajeno, el autor de la *Historia moral de las Indias*... ni como filósofo ni como crítico tiene la preeminente altura del autor de la *Historia natural del Nuevo Mundo* (1899: 112).

Llevado del estilo de la Academia de la Lengua en que se presenta su obra, dentro del ambiente de estimación literaria institucional, Carracido se preocupa incluso por comparar el estilo diferente que poseen la parte natural y moral de la Historia de Acosta, volviendo a encontrar superior el de la primera:

> Parece motivo de censura que, al pasar de la historia natural a la moral, en ésta no levante su tono el estilo, siendo el historiador no sólo teólogo, sino humanista muy versado en los modelos de la antigüedad clásica; pero en su descargo debe advertirse que las pasiones y sus conflictos dramáticos desarrollados en los suntuosos escenarios de las cultísimas sociedades griega y romana están muy por encima –como materia artística– de los sucesos acaecidos entre gentes semibárbaras, movidas por sentimientos tan extraños a los nuestros... Aún estimando dignos de estudio –en contra de la común opinión– las costumbres, policía, y gobierno de los indios, [Acosta] quien se limitaba a historiar el período pre-evangélico... no podía apasionarse por el asunto de su relación hasta exornarla con las preseas literarias ... natural motivo de frialdad e indiferencia (1899: 118).

Este largo párrafo es elocuente tanto del concepto que le merecían a Carracido las sociedades indígenas peruana y mexicana (que Acosta consideraba 'dignas de estudio', precisamente comparándolas con las clásicas europeas), como de la ignorancia del propio Carracido respecto al papel estimulante a nivel etnológico que cumpliese en su mano el material histórico grecolatino. [13] Por el momento, dejando el análisis de esta desviación literaria del debate científico, sólo me interesa señalar el indudable 'lastre' nacionalista que contienen estas frases de Carracido sobre estas «gentes semibárbaras» – probablemente conectado, de modo más o menos directo, con el ataque (igualmente nacionalista) que hicieran los historiadores mexicanos unos años antes en cuanto al relato original indígena (supuesto),

respecto al cual Acosta sería un plagiario, sin más mérito literario.

Es probable que este tratamiento selectivo de la obra del P. Acosta tenga que ver con el nacionalismo romántico de finales de siglo, relacionado tanto con el ataque indigenista a la originalidad de Acosta en tanto que historiador, como con una concepción patrimonialista y positivista de la historia (ya denunciado posteriormente por E. O'Gormann dirigiéndose a la historiografía mexicana). Es posible asimismo que influyera un poco en esta opción tomada por R. Carracido el prestigio decimonónico de las ciencias naturales (reivindicado por Carracido frente a los católicos anti-darwinistas) y la incipiente división de los estudios universitarios en ciencias y letras. Se explica así que entonces, a los historiadores sólo les interesasen los tres últimos libros de la Historia de Acosta (la parte moral), y a los naturalistas sólo los cuatro primeros (la parte natural). Es un hecho que, en general, se han interesado en el P. Acosta cada vez más los naturalistas y menos los historiadores, con la consecuencia de que en 1944 tuviera Sánchez Alonso –como hemos visto– que recordar sus méritos historiográficos: de hecho, por esos años el Consejo Superior de Investigaciones Científicas inauguraba con su nombre un Instituto de Zoología (1941). Los últimos trabajos sobre Acosta en España han sido hechos por naturalistas (como los citados Carracido y Álvarez López, o más modernamente el paleontólogo E. Aguirre), [14] aunque debemos incluir también los valiosos estudios bibliográficos y misionales de sus correligionarios jesuitas Lopetegui y Mateos. [15]

En el mismo sentido puede entenderse que en 1977 se haya reeditado su obra (en forma facsimilar, inaugurando la serie «Clásicos científicos españoles del Renacimiento» de la colección *Hispaniae Scientia*, dirigida en Valencia por López Piñero). Ahora bien, esta inauguración se entiende como «ciencia natural», no como ciencia moral, a juzgar no sólo por la concepción científica de López Piñero [16] sino por el estudio preliminar de su editora Bárbara G. Beddall con que viene precedida la cuidada edición. [17] A pesar de que ya no vivimos un momento de nacionalismo romántico ni de prestigio excluyente de las ciencias naturales, ni siquiera de separación progresiva de ciencias y letras, Beddall se permite opiniones tan selectivas como las de Carracido, meramente para justificar el mayor interés personal en la parte naturalista de Acosta: «Desde el punto de vista puramente científico, los cuatro libros dedicados a la historia natural, que estudiaremos con cierto detalle, son los más importantes» (1977: 28). La frase me parece inadecuada, si no añadimos 'para nuestro interés', ya que un etnólogo pudiera decir exactamente lo contrario con el mismo derecho. Ahora bien, la que me parece incorrecta es la frase siguiente, que pretende situar esta preferencia en la mente de Acosta: "las obras de la naturaleza, más que las de los hombres, atrajeron fundamentalmente la atención de Acosta" (1977: 30). Conociendo Beddall el peso teológico que Acosta concede a las obras naturales, reflejo de la obra divina, es sorprendente que nos haga una afirmación tan inexacta.

Una consecuencia inmediata de esta artificialidad de análisis es su pobre visión de "la posición de su *Historia N. y M. de las Indias* en la historia de la ciencia" ya que uno tiene la impresión de que la obra analizada no tiene ningún papel que cumplir en esta historia, si no

es la de proporcionar mediocres explicaciones a problemas físicos observados por otros, generalmente los marineros. Beddall no sólo no nos explica el estado de conocimientos de la época, sino que ni siquiera sugiere la importancia de cada punto dentro de la obra de Acosta: es decir, ni el contexto y ni siquiera el texto. Para mí, esto es producto de haber amputado el mismo, excluyendo los tres libros morales del análisis para responder mejor a los propios intereses del analista y a la actual división de saberes. Una división de saberes explicable actualmente (ciencias y humanidades), pero totalmente inexplicable en la época de Acosta, y del todo opuesta a sus intenciones explícitas, si recordamos la explicación del título doble de su obra que da en el Proemio. Creo que este modo de historiar ya ha sido repetidamente criticado en las historias de la ciencia, y calificado por algunos como «presentista», para insistir en ello: simplemente nos remitimos a los juicios conocidos de Collingwood, O'Gorman, Kuhn y Stocking. [18]

Quizá admitan algunos que la historia natural es más 'científica' que la historia moral – o, como diría Kuhn, más paradigmática (con más consenso entre sus practicantes) – pero desde luego dejar de lado la 'historia moral' en Acosta no es un procedimiento científico.

Difusionismo biológico

Existe un ejemplo doble –aún más significativo que el de Beddall– para evidenciar el fracaso resultante de analizar la obra de Acosta en su faceta puramente naturalista. Me refiero a los dos artículos –respectivamente del botánico Álvarez López y del conocido paleontólogo Emiliano Aguirre– que han intentado probar la existencia de una teoría evolucionista en un capítulo especial de la historia natural de Acosta (libro IV, cap. 36), aquel titulado "Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo". [19] En mi opinión, ninguno de ellos ha demostrado que en este capítulo exista tal teoría, ni mucho menos que haya ejercido influencia alguna en la botánica o paleontología posterior; y este fracaso en la demostración se debe, en mi modesta opinión, justamente a que han prescindido de buscar esta teoría en la parte de la obra en que se halla, en los libros de historia moral de Acosta: la que trata de los hombres americanos, donde no sólo se halla repetidamente expuesta, sino que su influencia es manifiesta en autores posteriores de considerable importancia en la historia de la etnología. En esta ocasión, no pretenderé seguir detenidamente la pista de esta filiación intelectual, conformándome con enunciarla meramente, y centrando mi análisis en la propia construcción de una teoría de la evolución cultural.

Los dos artículos tienen entre sí algunas semejanzas, puesto que finalmente se refieren al mismo capítulo de Acosta y con la misma idea, pero también responden a algunas diferencias. Álvarez López fue un veterano botánico y conocido historiador de la ciencia (de las obras de los ilustrados Azara, Sessé, Mutis, etc.), en especial del concepto de «especie», al que dedicó varios ensayos importantes. [20] Esta fue la única vez que se ocupó del P. Acosta de modo especial, aunque con la misma intención general que en otros casos: «Mostrar el papel que el descubrimiento de América y los hallazgos y explicaciones subsiguientes de los españoles han tenido en la renovación del pensamiento europeo» (1943: 30.5). En este caso, me parece que eligió un tema adecuado a su propósito, no abordado por los tratadistas

anteriores de Acosta (Humboldt y su seguidor Carracido):

> los problemas que giran en torno a la evolución y dispersión de las especies... [en cuya] cuestión, más que en otra alguna, estaba el descubrimiento de América destinado a producir una honda revolución en los conceptos científicos tradicionales» (1943: 315).

Se refiere Álvarez López en este campo bio-geográfico también a Félix de Azara y a Charles Darwin (a cuya conexión dedicó un amplio trabajo), cuyos viajes a América les llevó a tratar este tema con la intención de explicar la amplia variabilidad zoológica observada en determinadas regiones americanas. Álvarez López termina analizando el capítulo de Acosta antes citado, pero previamente intenta situarlo en su contexto, repasando todo el libro 1 de la Historia, dedicado fundamentalmente a resolver el mismo problema migratorio a que alude este capítulo: ¿Cómo han llegado a América los hombres que la habitan? El problema residía en que América era desconocida por la dificultad de navegar el Océano Atlántico hasta Colón, y tanto la antigüedad bíblica como la clásica desconocían el Nuevo Mundo por esta razón. Como los americanos no saben navegar mejor que la gente de la Antigüedad, Acosta deduce *a priori* que deben haber venido por tierra, puesto que además los extremos del continente americano se acercan al Viejo, aunque son desconocidos.

El verdadero problema era que la tradición oral indígena americana, contra la tradición bíblica escrita, afirmaba la 'autoctonía' de sus habitantes humanos y animales: lo que encerraba una contradicción grave para un teólogo como Acosta, que recurría al Génesis bíblico para captar la historia de la humanidad en la tierra. Entonces se le ocurrió aprovechar una sugerencia de San Agustín, cuando éste tuvo que explicar cómo habían llegado originariamente algunos animales a islas remotas (que difícilmente llegaran por sus medios, y necesitaran la ayuda humana): el santo cedió a una explicación autóctona cuando respondió que los habría criado Dios por segunda vez, o se habrían criado allí por generación espontánea, o finalmente pudieron llevarlos los hombres para su uso. Como Acosta conoció en América fieras salvajes o apestosas, concluyó que no las había llevado ningún hombre consigo (precisamente por ser así estas fieras), pero que tampoco eran autóctonas porque ello contradecía el Génesis. Aunque Acosta se decidió a concluir con la única solución ortodoxa posible –que habían ido por tierra migrando poco a poco–, no dejó finalmente de hacer constar sus vacilaciones, teniendo que acudir a meras confesiones irónicas.

Como se ve, era importante para Acosta la solución que se diese a la migración animal, ya que los animales entraron con los hombres en el arca de Noé; con la difusión de las plantas, Acosta se muestra más liberal, justamente porque las plantas no entraron a salvarse del diluvio universal. Como Alvarez López no observa en el libro 1 de Acosta ningún planteamiento evolucionista, acude al libro IV, cap. 36, que vuelve a tratar otra vez el tema de la posibilidad problemática anterior: "Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo". Esta vez el problema vuelve a ser con los animales más que con la humanidad, lo que era más grave, dada su mayor diferencia interna y su dificultad migratoria añadida, por no disponer de navegación propia. Dejemos al propio Acosta

exponer el asunto, dado que las explicaciones de Álvarez López y E. Aguirre dependen solamente de algunas de las frases breves aquí escritas:

> Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales que se hallan en Indias, y no se hallan en el mundo de acá. Porque si allá los produjo el Creador, no hay para qué recurrir al Arca de Noe... ni tampoco parece que con la creación de los seis días dejara Dios el mundo acabado... Y, siendo esto así pregunto, ¿cómo no quedó su especie de ellos por acá, cómo sólo se halla donde es peregrina y extranjera? Cierto es cuestión que me ha tenido perplejo mucho tiempo... Si no es que digamos que, aunque todos los animales salieron del Arca, pero por instinto natural y providencia del cielo diversos géneros se fueron a diversas regiones, y en algunas de ellas se hallaron tan bien que no quisieron salir de ellas, o –si salieron– no se conservaron, o por tiempo vinieron a fenecer, como sucede en muchas cosas... También es de considerar si los tales animales difieren específica y esencialmente de todos los otros, o si es su diferencia accidental, que pudo ser causada de diversos accidentes. Como en el linaje de los hombres ser unos blancos y otros negros, unos gigantes y otros enanos... Mas, por decir lo más cierto, quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiese salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a los de Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella.

Este capítulo ha impresionado a muchos científicos naturales, que han visto planteada aquí una cierta teoría evolucionista, o transformacionista, de las especies. Es el caso de las historias de la ciencia producidas anteriormente por Celso Arévalo y por Francisco Vera en los años 30, el primero de los cuales asemeja su planteamiento al de Darwin, [21] al estilo de como lo pretenden luego Álvarez López y Emiliano Aguirre. Creo que, de los dos, es Álvarez López quien más convencido está de que Acosta es un precedente de varias escuelas posteriores: de la de Cuvier, por su enunciado primero de las creaciones sucesivas (que Acosta se niega realmente a aceptar, contra S. Agustín); de Darwin, por «la moderna idea de que las especies... son... sometidas a la áspera y estrecha criba del medio que le rodea» (1943: 320-1); de otros finalmente –a quienes no nombra, pero cabe supone el nombre de Linneo–, por su matización entre diferencias 'específicas' o 'esenciales', y diferencias 'accidentales'. Sin embargo, este botánico no se atreve a afirmar si, admitiendo que sea un precedente posible, influyó realmente o no en las teorías posteriores, ya que se encuentra con la triste realidad de que el mismo Azara no cita al P. Acosta, ni tampoco lo hacen otros autores posteriores (en realidad, Darwin sí le cita, junto a Azara, en sus notas de viaje dentro del llamado 'cuaderno rojo'). [22] Emiliano Aguirre, en un artículo juvenil y más atrevido, comienza reconociendo que a su cofrade jesuita no le debe nada la posteridad como evolucionista:

> Es verdad que de todo el desarrollo histórico concreto de las teorías evolucionistas, que ha desembocado en el conjunto actual de datos y controversias sobre esta materia, nada en absoluto depende del P. José de Acosta... Sólo a través de la genial obra sistemática del sabio sueco pudo influir en el desarrollo de la ciencia natural moderna la obra de los sabios y misioneros hispanoamericanos, en especial nuestros botánicos (1957:

176).

Creo que estas dos afirmaciones son algo precipitadas, y sólo se comprenden desde una óptica que equipara "evolución" con "evolución de especies", rechazando cualquier otro tipo de posible evolucionismo (en el que, como veremos, Acosta es un precursor innegable). Por lo que se refiere a Aguirre, se atreve a suponer que Linneo pudo ser influido por un precursor hispano, no Acosta sino el también jesuita Bernabé Cobo. [23] Aguirre postula que la posible hipótesis evolucionista de Acosta está contenida en el final del párrafo antes citado, cuando alude a la diferencia específica que él hace posible suponer entre los animales europeos y los americanos. Lo anterior de las creaciones sucesivas (que Acosta niega), y de la adaptación selectiva al medio (que Acosta prefiere), no le parece realmente una teoría evolutiva. En ello se opone al juicio de Alvarez López, que en este caso me parece posiblemente menos justificado, ya que creo bien merece el calificativo de Aguirre, una 'teoría de las migraciones'. El problema para Aguirre es que lo que él llama una 'verdadera teoría' evolutiva (y que, como reconoce después, contiene simplemente una afirmación taxonómica de origen escolástico, sin contenido temporal evolutivo propiamente) es algo que Acosta plantea como una contradicción posible a su 'teoría de las migraciones'.

Efectivamente, según el pensamiento de Acosta, si la diferencia entre animales europeos y americanos es esencial –o específica, y no accidental–, entonces es dudosa la proveniencia europea de los animales americanos. Por tanto, no cabe decir con propiedad que en este capítulo se halla una teoría evolutiva afirmada claramente (es decir, que los animales se diferencian, por su especie evolucionada, de los europeos de su misma familia). Lo que encontramos realmente –como sostiene Aguirre– es una 'teoría de las migraciones' (de orden difusionista, y no evolucionista), a la que se superpone la cuestión de las diferencias esenciales o accidentales (de modo contradictorio o absurdo), como elemento argumental no resuelto, porque contradice radicalmente su teoría principal, basada en el relato biblico. Su planteamiento 'difusionista' (término que resulta especialmente claro para los etnólogos, donde llegó a constituir una escuela predominante a principios de siglo, pero que quizá no sea familiar para los antropólogos fisicos o para los naturalistas) es coherente con el resto del planteamiento principal de Acosta en su historia natural, donde su principal preocupación es explicar cómo han llegado a América los hombres y animales allí encontrados. Como dijo posteriormente Bárbara G. Beddall analizando la parte de historia natural de la obra: «La presencia inesperada de los indios en el Nuevo Mundo fue tal vez el problema filosófico de mayor importancia» (1977: 44). Hablar de una teoría evolucionista en este capítulo me parece que es exagerar la importancia de una o dos frases sueltas, que finalmente no tendían sino a explicar el hecho contradictorio (a los ojos europeos) de que ciertos animales americanos no tuvieran su réplica europea, a pesar de descender de Europa (según la explicación bíblica de que todos los animales existentes habían derivado del arca de Noé, tras el diluvio universal, que ahogó toda vida animal sobre la tierra).

De este capítulo de las diferencias o semejanzas entre los animales, quizá lo único peculiar sea la crudeza casi sarcástica con que Acosta expone los elementos contradictorios de su

teoría migratoria, que radican en que hay animales americanos tan diferentes de los europeos que no se puede sostener que desciendan de ellos:

> ... quien por esta vía de poner sólo diferencias 'accidentales' pretendiese salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a los de Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella. Porque, si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, *son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa, sera llamar al huevo castaña* (IV, 36).

Este final del capítulo puede parecer irónico, por reducir una sospecha posible al absurdo, y de manera graciosa. Pero esta ironía encubre la enorme dificultad que tiene Acosta en explicar el fenómeno en cuestión, como reconocía al principio del mismo: «Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales... Cierto es cuestión que me ha tenido perplejo mucho tiempo.» Reconocer esta dificultad de acoplar su teoría con la realidad es la peculiaridad de este capítulo, y el mérito que cabe resaltar. Como dijo Marcel Bataillon, conocido historiador de las ideas, justamente a propósito de este capítulo:

> En definitiva, si el esfuerzo de Acosta por conciliar los descubrimientos zoológicos adquiridos con los postulados del relato bíblico merece atención y respeto, es en la medida en que este penetrante espíritu comprende que no comprende. [24]

Evolucionismo cultural

Ahora bien, Acosta no es principalmente un autor de adscripción difusionista en la explicación de los orígenes culturales americanos, como únicamente se le ha concebido hasta ahora. Si ésa es la faceta mejor conocida de su Historia entre los antropólogos físicos y culturales de Norteamérica, probablemente se deba a que la mayoría de los norteamericanos de la primera mitad del siglo xx han sido influenciados por el planteamiento histórico-cultural del maestro de todos, Franz Boas. [25] Si Acosta hubiera de ser tipificado como historiador de las culturas, le convendría mejor ser incluido en el grupo de los evolucionistas, como veremos a continuación. Pero esta inclusión se debe a la parte de su obra que titula 'historia moral', más que a la de 'historia natural', y –para ser más preciso– se debe a haber creido algo más en la tradición aborigen americana y menos en la bíblica, a la hora de explicar los orígenes de los hombres y pueblos americanos.

En realidad, la observación de que su Historia moral (libros V-VII) contenía una hipótesis evolucionista es coetánea de las que hemos analizado con respecto a su existencia dentro de la Historia natural (libros I-IV), por parte de C. Arévalo (1935), F. Vera (1937), Álvarez López (1943) y Emiliano Aguirre (1957). Pero en Europa, y en especial en España, no parece haberse tomado nota de esta interesante observación hecha ya en 1940 (ver nota 2) por el mexicano O'Gorman:

> Viniendo a la parte de Historia Moral.., [conviene] llamar la atención, primero, sobre un concepto de evolución social que aparece en el libro de Acosta cuando, hablando de tres 'géneros de gobierno' que tuvieron los

> indios, explica la manera en que de la barbarie se pasó a un régimen o 'gobierno de comunidades y behetrias' y, por último, «por valentía y saber de algunos excelentes hombres resultó el otro gobierno más poderoso y próvido de reino y monarquías" (Lib. VI, cap. XIX)... En segundo lugar, no debe dejarse pasar invertido que la narración trata juntamente – y utilizando un método comparativo –las cosas tanto de los incas como de los aztecas. Esta es una característica del libro muy instructiva y nada despreciable (1940: 234-5).

Esta característica evolucionista del libro de Acosta fue desatendida, no sólo por los naturalistas sino por casi todos los comentaristas de la obra de Acosta, hasta que el arqueólogo norteamericano John Howland Rowe se ocupó de ella para situar al P. Acosta en el papel único de 'figura clave' en el desarrollo inicial de 'una teoría de la evolución cultural'. [26] Este carácter primerizo y único lo era dentro de la tradición etnológica, que usará en adelante ejemplos de pueblos nuevamente descubiertos, lo que le contrapone –en opinión del Dr. Rowe – a la tradición de la filosofía social, la cual acostumbró preferir los ejemplos provenientes de las sociedades más antiguamente conocidas, como son los clásicos y los propios europeos: en esta tradición hubo autores anteriores a Acosta como el muy citado Jean Bodin, según Rowe. [27] Para este autor, el término de *historia moral* en Acosta "era el equivalente más próximo en el siglo XVI a Etnología", una especie de compuesto o sintagma que debería traducirse por «tratado de las costumbres».

Ahora bien, por lo que respecta al evolucionismo de Acosta, Rowe dio entonces la impresión de no hallarlo sino en su tratado misional de 1589 y especialmente en el tratado de historia natural que precede a éste, en dos libros titulados *De natura novi orbis* (luego traducido como libros 1 y 11 de la Historia). Rowe no alude para nada a la Historia de 1590, y en especial a los libros de historia moral, que era donde lo había encontrado O'Gormann anteriormente; y es donde, en mi opinión, se halla verdaderamente planteado en sus mejores términos. En realidad, lo único que se halla en su tratado misional es simplemente un esquema de la jerarquía entre diferentes sociedades, que se inicia con una distinción categórica de tres tipos de sociedades bárbaras:

a) Bárbaros superiores como los chinos y japoneses, "que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos (seguro y próspero comercio) y –lo que más importa– uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos (tradición literaria), la gente es más humana y política». [28]

b) Bárbaros medios como mexicanos y peruanos, y asimismo algunos chilenos "que, aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables (asientos populosos y estables), donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y –finalmente– alguna forma solemne de culto religioso». (*Ibidem*)

c) Bárbaros inferiores, como los caribes y otros grupos selváticos e isleños de las Indias Oriental y Occidental, que carecen de las instituciones anteriores.

Faltaba a este esquema una cierta 'secuencia' cronológica para que pudiéramos hablar propiamente de una teoría evolucionista. Ésta vino ofrecida en los dos libros latinos que precedían a los seis de su tratado misional, que luego él traduciría libremente en su *Historia indiana* de la siguiente manera, en el capítulo titulado "Qué es lo que los indios suelen contar de su origen":

> Hay conjeturas muy claras que, por gran tiempo, no tuvieron estos hombres reyes ni república concertada, sino que vivían por behetrías, como ahora los *floridos* y los *chiriguanás* y los *brasiles*; y otras naciones muchas que no tienen ciertos reyes [reyes permanentes], sino conforme a la ocasión que se ofrece –en guerra o paz– eligen sus caudillos, como se les antoja; mas, con el tiempo, algunos hombres que en fuerza y habilidad se aventajaban a los demás comenzaron a señorear y mandar, como antiguamente Nembrot (*Génesis*, 10, 9), y poco a poco creciendo vinieron a fundar los reinos de Perú y de México, que nuestros españoles hallaron: que, aunque eran bárbaros, pero hacían grandísima ventaja a los demás indios. Así que *la dicha razón persuade que se haya multiplicado y procedido el linaje de los indios por la mayor parte de hombres salvajes y fugitivos*. Y esto baste cuanto a lo que del origen de estas gentes se ofrece tratar, *dejando lo demás para cuando se traten sus historias más por extenso*. (Lib. 1, cap. 25, cursiva añadida).

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

Evolucionismo y leyendas indígenas

Las leyendas indígenas tendían a ser 'autóctonas,' lo que le parecia contrario a la Biblia, en la explicación de los orígenes humanos americanos, como expone el propio Acosta:

> Haciendo yo diligencia para entender de ellos de qué tierras y de qué gente pasaron a la tierra en que viven, hallelos tan lejos de dar razón de esto que antes tenían por muy llano [obvio], que ellos habían sido criados desde su primer origen en el mismo nuevo orbe donde habitan: a los cuales desengañamos con nuestra fe, que nos enseña que todos los hombres proceden de un primer hombre (1, 25).

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

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

Ahora bien, Acosta nunca se puso a medir el tiempo preciso que podían haber tardado los hombres en llegar desde el viejo al nuevo mundo, ni tampoco a localizar de qué pueblo del viejo podía provenir uno del nuevo, como hubiera hecho un verdadero difusionista. Al contrario, se opuso a que se identificara a los americanos con 'el linaje de los judíos' (1, 23), no sólo criticando la fuente apócrifa en que se basaban sus defensores (libro de Esdras), sino también la falta de parecidos culturales suficientemente precisos entre unos y otros. Se trataba simplemente de una propuesta teórica inicial. Su planteamiento 'conjetural' de la venida humana al nuevo mundo no permite tampoco averiguar cuáles eran los parientes en el viejo, debido al nivel primitivo en que coloca a los emigrantes:

> Aportaron al nuevo mundo... no teniendo más ley que un poco de luz natural, y esa muy escurecida y, cuando mucho, algunas costumbres que les quedaron de su patria primera. Aunque no es cosa increible de pensar que, aunque hubiesen salido de tierras de policía y bien gobernadas, se les olvidase todo con el largo tiempo y poco uso; pues es notorio que aún en España y en Italia se hallan manadas de hombres que, si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres. (1: 24).

Esta alusión a las 'manadas humanas' de los países cristianos ("en España y en Italia") hace pensar más bien en un teórico de la degeneración cultural, que no de la evolución; pero tal vez es la única manera que le quedaba al autor de conciliar la versión bíblica y de la Edad de Oro con otra verdaderamente evolutiva, que él plantea en general para los gentiles: como veremos, parece que el ámbito de aplicación de su teoría evolucionista se reduce sobre todo a los gentiles. Como dice Rowe: "Acosta reclama esta evolución sólo para los nativos de América, sin sugerir que sea aplicable también al Viejo Mundo" (1964: 9, traducción nuestra). Sin embargo, creo que pueden encontrarse algunas aplicaciones evolutivas que hizo Acosta al Viejo Mundo, como en la propia cita que he hecho del Lib. 1, cap. 25, donde se refiere a

Nembrot, uno de los hijos de Noé, de quien dice la Biblia "Que fue quien comenzó a dominar la tierra, pues era un robusto cazador ante Yavé" (*Génesis*, 10: 9). Creo que en esta ocasión habló de un personaje bíblico dentro de su escala evolutiva, no gentil, porque se trataba de un arquetipo útil a efectos explicativos, y no porque considerase que la historia israelita permitiese aplicarle la hipótesis evolutiva a nivel cultural. Pero pueblos del Viejo Mundo salen con frecuencia en el Proemio de su tratado misional, especialmente Grecia y Roma, con quienes se compara los chinos y japoneses:

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

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

> Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que *en los griegos y romanos que mandaron el mundo se hallan o los mismos o otros semejantes, y a veces peores*... Bien que en el valor y saber natural excedieron mucho los antiguos gentiles a éstos del nuevo orbe..., pero, en fin, lo más es como de gentes bárbaras que, fuera de la luz sobrenatural, les faltó también la filosofía y doctrina natural (cursiva añadida).

Esta última frase, traducida por el propio Rowe en el apéndice a su artículo, indica claramente que los pueblos del Viejo Mundo entraban igualmente en su escala evolutiva. Aunque en la frase anterior no aparezca la evolución interna de Grecia y Roma (de su estado menos civilizado, anteriormente a la actualidad conocida) y parezca una simple comparación de dos pueblos diferentes, hay alguna otra ocasión en que se nota que Acosta concibió, aunque sea implícitamente, que los bárbaros del Nuevo y los del Viejo Mundo evolucionaron internamente según reglas parecidas. Así, por ejemplo, en el último capítulo de la Historia:

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

Aunque fuese dudoso aún que Acosta aplicase claramente al Viejo Mundo su criterio genérico de evolución cultural, es indudable que lo aplicó a algo más que "sólo los nativos de América", como pensaba Rowe. Todo el tratado misional y casi toda la historia moral está llena, como

veremos, de alusiones a China, Japón, islas Salomón, Molucas, Siam, Bisnaga, Luzón, etc., y otros pueblos asiáticos y oceánicos. Asimismo creo cuestionable otro detalle importante del planteamiento de Rowe relacionado con el modelo clásico, que afectaba también a este paradigma evolutivo como doblemente limitado:

> [Acosta] delineó una clasificación jerárquica de pueblos no europeos, pero basada en categorías de uso popular europeo... Es particularmente importante notar que las categorías de esta clasificación no procedieron de comparaciones detalladas en base a datos etnográficos sino *de conceptos populares europeos, dentro de los cuales encajó los pocos datos que poseía* (1964: 9. cursiva añadida).

Debo reconocer que Acosta estaba prejuiciado respecto a los bárbaros, y que términos como 'salvaje', 'bárbaro', 'gentil', etc. indicaban cierta carga de prejuicio etnocéntrico. También es verdad que su descripción de los bárbaros del grado inferior –es decir, lo que en términos morganianos [29] llamaríamos 'estadio de salvajismo inferior'– es más prejuiciada que la del resto, justamente porque los pueblos más alejados del modelo europeo eran vistos con menos objetividad. [30] Pero, al mismo tiempo, creo que puede afirmarse sin contradecir lo anterior que su descripción de los pueblos bárbaros superiores era más positiva y mejor informada. Como dijimos, su relato más frecuente en la *Historia* versaba sobre incas y aztecas, a quienes dedicó prácticamente toda la 'Historia moral', dentro de la cual los esquemas evolutivos parecen servir principalmente para trazar los antecedentes históricos de estos pueblos urbanos, objeto central de su interés presente. Esta predilección por pueblos civilizados estaba ya en su ánimo veinte años antes de salir publicado tanto su tratado misional como su Historia, pues en 1569 escribía al P. General de la Compañía sobre el destino misional preferido personalmente: "La inclinación mía no la siento a parte determinada, mas de generalmente parecerme que entre gente de alguna capacidad y no muy bruta, me hallaría mejor, aunque hubiesen otros contrapesos". [31]

Sin embargo, creo que el prejuicio etnocéntrico de Acosta no procedía solamente de su información de pueblos de Europa, sino también de la misma América, cuyas leyendas de orígenes utilizaba. No es casual que las frases expresivas de su teoría de la evolución cultural aparezcan recogidas en los capítulos históricos, que describen tradiciones indígenas de sus orígenes propios (sea de los incas o de los mexicanos, como ya vimos). Los mismos nombres que aplica a algunos pueblos provienen claramente de nombres despectivos de la lengua quechua (*chuncho* para referirse a los habitantes selváticos de los Andes) o nahua (*chichimeca*). Incluso la traducción de estos términos que Acosta recoge procede claramente de un prejuicio etnocéntrico: como en el caso *chichimeca*, que traduce como "hombres muy bárbaros y silvestres, que sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron nombre de *chichimecas*" (111: 2). Frente a ello define a los *nahuatlacas* como ellos gustaban definirse: "por ser gente política, los llaman *nahuatlaca*, que quiere decir 'gente que se explica y habla claro', a diferencia de esotra [esa otra] bárbara y sin razón" (id.). En todos estos casos, los nombres de *chuncho* y *chichimeca* funcionan como el de 'bárbaro' en boca de sus inventores los griegos. Creo que la mejor prueba de que su esquema evolucionista procede de las propias leyendas americanas

(no de prejuicios europeos) viene dada en el comienzo del capítulo 19 del libro VI:

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

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

> ...hasta el tiempo en que empezaron los incas... todos los naturales d'estos reinos vivieron en behetrías, sin reconoscer señor natural ni elegido, procurando conservarse... en una simple libertad [fuera de algunos capitanes]... que les servían de cabezas para sola la guerra... Y, aún en este tiempo, tienen este uso y costumbre de gobernarse en las provincias de Chile y en otras partes... [32]

Ciertos parecidos entre Sarmiento y Acosta (como el término de 'behetría' [33] aplicado a una situación histórica de dependencia gubernativa variable, y sobre todo la analogía con el caso de Chile en primer lugar), pueden hacer pensar en una influencia de Sarmiento en Acosta, lo que no sería de extrañar ya que parece se conocieron, y Sarmiento es además una de las fuentes náuticas a quien Acosta cita varias veces en su Historia (libro III, caps. 11 y 12). De hecho, el propio comienzo del capítulo antes citado de Acosta puede muy bien aludir a los trabajos de Sarmiento en Cuzco, a comienzos de 1572, que se realizaron por decisión del virrey Toledo, urgido por Felipe II (a quien enviaron personalmente la Historia de Sarmiento, junto con otras averiguaciones hechas en su nombre). Tal Historia fue encontrada en el siglo XIX en Alemania, pero no es del todo improbable que la hubiese manejado Acosta en el Escorial con permiso de Felipe II.

Evolucionismo y conjetura histórica

Ahora bien, desde ahora, debe decirse que las leyendas indígenas no contenían originalmente todo lo que Acosta y Sarmiento nos transmiten en forma de 'conjetura'

evolucionista; debió contar también la obra de algunos intelectuales de la época, en quienes Acosta confía para elaborar su teoría. El propio Sarmiento deja entrever que los indígenas no decían mucho de sus orígenes:

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

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

> Saber lo que los indios mismos suelen contar de sus principios y origen no es cosa que importa mucho, pues más parecen sueños lo que refieren que historias... lleno de mentira y ajeno de razón. Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los *quipocamayoc* [lectores de quipos] es harta y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años... Hay conjeturas muy claras, que por gran tiempo no tuvieron estos hombres reyes, ni república concertada, sino que vivían por behetrías, como ahora los Floridos y los Chiriguanás y los Brasiles, y otras naciones muchas... [34]

Creo que sería interesante aclarar lo que pudo deberse personalmente al propio Acosta, en esta conjetura evolucionista nacida –originariamente– de las propias leyendas americanas y apoyadas en conjeturas o prejuicios europeos. Es evidente que hubo una cierta evolución en las varias veces que aludió a ella, y esto nos puede ayudar a perfilar la aportación personal de Acosta a la conjetura. Lo primero a resaltar, en el párrafo antes citado, es el afán de convertir la leyenda genealógica indígena en verdadera historia, dejando de considerar su contenido cosa de sueños, mentira… Acosta recurre al cálculo de «hombres doctos» para averiguar el tiempo que alcanzan sus escrituras –o semiescrituras–, llegando a la conclusión de no remontarse a más de 400 años en el caso incaico, y a 800 en el de los mexicanos, como nos precisará en el libro VII, cap. 2. [35] Todo lo anterior a ese término temporal es 'conjetura', que Acosta no nos dice en qué se basa; es de suponer que en la propia tradición indígena, pero superponiéndole algún criterio histórico europeo. Es el caso del personaje Nembrot, hijo de Noé, sacado a colación en este mismo párrafo poco después.

Hemos visto que Acosta se queja de que, en las investigaciones ordenadas por Felipe II, "se hizo averiguación con la diligencia que fue posible, del origen y ritos y fueros de los incas, y, *por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseaba*" (IV, 19, cursiva añadida). La importancia atribuida por Acosta a la escritura puede medirse incluso en el hecho de haber dedicado seis capítulos del libro VI (4 al 9) a probar que los indios (orientales y

occidentales, incluyendo a chinos y japoneses) no tenían escritura propiamente, aunque usaban algo parecido, como eran pinturas y jeroglíficos: su menor dignidad cultural venía derivada de que no podían en ellos expresarse igualmente los nombres y conceptos sin relación alguna con cosas naturales (abstractos), y sobre todo, que no se conservaba su memoria para tantos años como la escritura a base de letras, que hoy llamaríamos 'fonética'. Ahora bien, si las escrituras incaica y mexicana no permitían remontarse más allá de 800 años, y, sin embargo, los indios llevaban en América algunos miles de años ("tengo para mí que el Nuevo Orbe e Indias Occidentales no ha muchos millares de años que las habitan hombres", 1: 24) había que usar alguna 'conjetura' para averiguar lo que fue de ellos.

La única apoyatura histórica que podían tener estas conjeturas era usando alguna comparación con pueblos del presente mejor conocidos, o incluso con pueblos del pasado de los que hubiera constancia escrita. Estos son justamente los dos casos de que echa mano Acosta en el párrafo antes citado: "...como ahora los *floridos* y los *chiriguanás*, y los *brasiles*, y otras naciones muchas... como antiguamente Nembrot" (1: 25). Finalmente, este tipo de analogías no puede servir de gran ayuda, a menos que se proceda a algún género de argumento sólido que permita predicar una cierta analogía entre lo que desconocemos (el pasado incaico y mexica) y lo que conocemos (historia bíblica o clásica, y etnografía fiable de pueblos americanos menos avanzados), una vez puestos ambos en comparación. Pero todo ello era un proceder sumamente elemental, y el autor tuvo que efectuar una llamada de atención, señalando con más precisión posteriores desarrollos: "Y esto baste cuanto a lo que del origen de estas gentes se ofrece tratar, dejando lo demás para cuando se traten sus historias más por extenso" (1: 25). Ahora bien, el procedimiento empleado luego seguirá siendo la conjetura, aunque tendrá un valor creciente cuando se empleen más pueblos y más estadios evolutivos en la comparación. En el cap. 19 del libro VI, que trata de los incas, se establecen ya tres estadios culturales para todas las Indias orientales y occidentales:

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

Estos tres estadios quedan así definitivamente establecidos, pues los vuelve a repetir en el capítulo 19 del mismo libro, y en los c. 2 y 3 del siguiente, aunque quizá en ninguno de ellos esté tan bien explicitado el proceso evolutivo, como puede verse:

> Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias fueron de este género [el tercero de los antes citados, o totalmente bárbaro], como lo son hoy día gran parte de los *brasiles* y *los chiriguanás*, y *chunchos y yscaycincas* y *pilcozones*, y la mayor parte de los *floridos*; y en la Nueva España, todos los *chichimecos*. De este género, por industria y saber

> de algunos principales de ellos, se hizo el otro gobierno de comunidades y behetrías, donde hay alguna más orden y asiento, como son hoy día los de Arauco y Tucapel en Chile, y lo eran en el Nuevo Reino de Granada los *moscas*, y en la Nueva España algunos *otomites;* y en todos los tales se halla menos fiereza y más razón. De este género, por la valentía y saber de algunos excelentes hombres, resultó el otro gobierno más poderoso y próvido [36] de reino y monarquía, que hallamos en México y en el Perú, porque los incas sujetaron toda aquella tierra, y pusieron sus leyes y gobierno (VI: 19).

Hay capítulos de su Historia, e incluso en el proemio de su tratado misional, donde se enumeran más pueblos nativos de las Indias que en la cita anterior, como por ejemplo en el 11 del libro VI: aquí no sale ninguno de los pueblos asiáticos y oceánicos allí citados, e incluso faltan de América los *mojos, paraguayos* y *guatemaltecos*. Pero, a cambio, este capítulo tiene la ventaja de venir clasificando cada pueblo en su estadio evolutivo correspondiente, lo cual es mucho más importante para un texto como el suyo que pretende ser de valor filosófico, es decir científico. Ya dijo el historiógrafo Sánchez Alonso que Acosta se comportó como un filósofo en su Historia moral, "pues, en vez de perderse en la prolijidad de los casos observados, supo reducirlos a unos pocos tipos para su mejor comprensión". [37]

En los capítulos anteriores estaban peor clasificados. Por ejemplo, en el Proemio al tratado misional se incluye a los chilenos de Arauco y Tucapel con los *moscas* de Colombia en el mismo segundo grupo que peruanos y mexicanos, mientras que en este capítulo 19 del libro VI van separados como corresponde a su nivel cultural. Igualmente, en el capítulo 11 del libro VI se incluyen a los chilenos antes citados, a los de Colombia y Guatemala junto con los de Florida, Brasil y Luzón, con la única salvedad de que "en muchos de ellos es aún mayor el barbarismo". Por el contrario, en este capítulo 19 del libro VI se diferencia convenientemente a unos de otros. Finalmente, en el capítulo 25 del libro 1 (primero de todos en que se inicia esta tipología cultural) se considera a los de Brasil, Florida y *chiriguanos* en el estado de 'behetrías' (hoy se diría 'cacicazgos'), mientras que en el 19 se les clasifica como 'bárbaros salvajes' junto a los *chunchos, yscayzincas, pilcozones* y *chichimecas*, como haría hoy un evolucionista.

Si alguien creyera anticuada esta clasificación, puede acudir a la que elabora en los años 1940-50 uno de los más prestigiosos clasificadores dentro del campo de la etnología, como es Julian H. Steward, tras editar el *Handbook of South American Indians*: [38] Él reivindicó en Estados Unidos la bandera del evolucionismo, tanto tiempo relegada por la escuela histórico-cultural de F. Boas, de quien él mismo era un heredero intelectual. [39] Es verdad que el conocimiento etnográfico era más simple cuando se plantearon inicialmente los tipos, pero es sorprendente el parecido final entre Acosta y Steward: de esta manera Acosta sería su precursor, tanto en la tipología triple de evolución social como en la correlación interna de los niveles evolutivos, como veremos posteriormente.

En general, los capítulos citados se parecen fundamentalmente en su orientación evolucionista, y en la manera elemental de demostración en base a una analogía

comparativa, supliendo la ignorancia específica en los casos elegidos con otro pueblo del presente o del pasado, mejor conocido. Se adelanta una determinada ley evolutiva con una argumentación más bien genérica ("Hay conjeturas muy claras", "Lo que hombres doctos afirman", "Cuanto yo he podido comprender", ...) y se nos aduce cada vez el ejemplo conocido de un pueblo diferente, para ejemplificar cada paso de la evolución. Este sistema múltiple de demostración va a cambiar en Acosta cuando llegamos al libro VII, donde recoge la historia del poblamiento del Valle de México. En este libro, Acosta sabe ya la historia particular de un pueblo, que le transmitió con detalle el jesuita mexicano Juan de Tovar, y va a poder demostrar con más detalle el proceso evolutivo, exigiendo simplemente que creamos que este caso no es sino la 'muestra' (en términos estadísticos) de una ley general ocurrida toda la humanidad.

Nos interesan de este libro VII los capítulos iniciales (2 y 3), donde se nos habla «de los antiguos moradores de la Nueva España», y de la manera en que los nahuatlacas inmigrantes 'poblaron' la tierra de México. En el primer caso ya se advierte el cambio de táctica analítiva, no meramente enumerativa:

> Los antiguos y primeros *moradores de las provincias que hoy llamamos Nueva España* fueron hombres muy bárbaros y silvestres que sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron nombre de *chichimecas*. No sembraron ni cultivaban la tierra ni vivían juntos, porque todo su ejercicio y vida era cazar, y en esto eran diestrísimos. Habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policía, desnudos totalmente. Cazaban venados, liebres, conejos, comadrejas, topos, gatos monteses, pájaros y aún inmundicias, como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos: y de esto y de hierbas y raíces se sustentaban. Dormían por los montes en las cuevas y entre las matas; las mujeres iban con los maridos a los mismos ejercicios de caza, dejando a los hijuelos colgados de una rama de un árbol, metidos en una cestilla de juncos, bien hartos de leche hasta que volvían con la caza. No tenían superior ni le reconocían, ni adoraban dioses, ni tenían ritos ni religión alguna.

Tras esta detenida descripción de base, cuyo contenido parece provenir de la información minuciosa del P. Tovar, [40] Acosta pasa a montar sobre ella un esquema evolutivo que ligue el pasado con el presente, y el caso particular con el general:

> Hoy día hay en la Nueva España de *este género de gente*, que viven de su arco y flechas, y son muy perjudiciales: porque para hacer mal y saltear se acaudillan y juntan, y no han podido los españoles, por bien ni mal, por maña ni fuerza, reducirlos a policía y obediencia... *tal es el modo de vivir de muchas provincias hoy día en diversas partes de Indias*... Quieren decir que de estos mismos eran los que en la Nueva España llaman *otomíes*, que comúnmente son indios pobres y poblados en tierra áspera; pero están poblados y viven juntos y tienen alguna policía; y, aún para las cosas de cristiandad, los que bien se entienden con ellos no los hallan menos idóneos y hábiles que a los otros que son más ricos y tenidos por más políticos... Estos *chichimecas* y *otomies*... como no cogían ni sembraban, dejaron la mejor tierra y más fértil sin poblarla, y ésa ocuparon las

> naciones que vinieron de fuera que –por ser gente política– la llaman *nahuatlaca*: que quiere decir 'gente que se explica y habla claro', a diferencia de esotra bárbara y sin razón (cursiva añadida).

Como se ve, apenas hay una leve generalización a partir del caso primitivo de los *chichimecas* que, se supone, tienen un tipo de vida común a "muchas provincias hoy día en diversas partes de Indias". En lo demás, lo que queda claro es la sucesión evolutiva que corre entre *chichimecas, otomies* y *nahuatlacas*, que va a servir en el capítulo siguiente para presentar de manera magistral la evolución de «las más naciones y provincias de Indias». En este caso, se nos va a presentar de manera sugestiva el efecto civilizador de los *nahuatlacas* sobre los *chichimecas*, que va a dar pie al autor para la generalización evolutiva (VII, 3):

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

Como Acosta no lo aclara más, uno no sabe si se refiere a los otomíes, cuando habla de estos *chichimecos* ya un poco civilizados al contacto con los *nahuatlacas*, aunque la brevísima descripción que nos hizo en el capítulo anterior de aquéllos se les parece bastante: especialmente por aquello de que "comúnmente son indios pobres y poblados en tierra áspera". Pero el sentido de la exposición induce a pensar que los *otomíes* provenían de los *chichimecos*, y luego se comenzaron a civilizar. Esta fe en la educación como medio de cambio cultural era bien propia de la Compañía, como es conocido, pero en Acosta era especialmente intensa, como demostró en su tratado misional donde dedicó un capítulo a probar un principio que bien pudiera ser firmado por un etnólogo moderno: "Que la dificultad de los bárbaros para el Evangelio no nace tanto de la naturaleza cuanto de la educación y la costumbre" (libro 1, c. 8). Ahora bien, lo que quizá nos interesa más de esta evolución sufrida por los chichimecos es que permite a Acosta enunciar una ley evolutiva general, de enorme concreción y riqueza:

> *Por este mismo tenor tengo por cierto que han procedido las más naciones y provincias de Indias:* que los primeros fueron hombres salvajes y, por meterse de caza, fueron penetrando tierras asperísimas y descubriendo nuevo mundo, y habitando en él cuasi como fieras: sin casa ni techo, ni sementera ni ganado, ni rey ni ley, ni Dios ni razón. Después otros, buscando nuevas y mejores tierras, poblaron lo bueno e introdujeron orden y policía y modo de república, aunque es muy bárbara. Después, o de estos mismos o de otras naciones, hombres que tuvieron más brío y mañana que otros, se dieron a sujetar y oprimir a los menos poderosos, hasta hacer reinos e imperios grandes. Así fue en México, así fue en el Perú, *y así es sin duda donde quiera que se hallan ciudades y repúblicas fundadas entre estos bárbaros* (VII, 3, cursiva añadida).

Como vemos, para disponer su teoría evolutiva general, el autor ha aprovechado diversos elementos mexicanos de la descripción puntual *chichimeca* como si fuese la normal de toda sociedad primitiva, la de *otomíes* como la intermedia y la *nahuatlaca* y *peruana* como la superior. Aquí es notable la influencia de sus informes de *chichimecos*, pues al principio evolutivo de toda su obra enunciado en libro I, c.25 (el Nembrot, el héroe ambicioso como factor de la historia) añade ahora la actividad cazadora (que definía nominalmente a los *chichimecos*) y la búsqueda de nuevas tierras. También la historia *nahuatlaca* le añade algo al esquema, como el programa decidido de poblar tierra buena y civilizar a los demás.

Evolución y función cultural

Quizá sea de lamentar el hecho de que esta magnífica base argumental evolutiva la use Acosta no sólo para plantear una ley universal que afecta a todas las sociedades, al modo como obrarán luego los ilustrados del XVIII y los antropólogos evolucionistas del XIX, sino también para reforzar su primera hipótesis difusionista "que largamente traté en el primer libro, que los primeros pobladores de las Indias occidentales vinieron por tierra, y, por el consiguiente, toda la tierra de Indias está continuada con la de Asia, Europa y Africa...". Pero una generalización de su teoría evolutiva a la humanidad entera, incluida la sociedad cristiana desde sus orígenes (y prescindiendo del todo de la versión bíblica del *Génesis*, de carácter más bien regresivo, no evolutivo), hubiera significado una ruptura radical con la versión ortodoxa compartida, algo que un jesuita del siglo XVI no podía estar dispuesto a hacer. De ahí que su aplicación quede aparentemente restringida al mundo gentil y que, previamente a dar por comenzado el ciclo evolutivo, necesite de una fase regresiva (que habría hecho retroceder a los gentiles primitivos americanos desde sus felices orígenes adanistas con que llegaron desde el Viejo Mundo hasta «una barbaridad infinita en el Nuevo Mundo» (libro 1, c. 24). Curiosamente, Acosta admite que este retroceso a la barbarie también se ha dado incluso en España e Italia (ya citada, del libro I, c. 24), aunque fuese un fenómeno restringido a unos sectores de población rural.

Yo creo que nuestro autor se sentía impedido de aplicar la teoría evolucionista a Europa, especialmente en asunto de orígenes históricos (donde el texto histórico *Génesis* cumplía todavía un importante papel explicativo); pero no se sentía tan mal dispuesto a ello cuando se trataba de efectuar comparaciones evolutivas por el otro extremo de la cadena evolutiva, es decir, en los estadios avanzados de barbarie superior, es decir los inicios de la civilización. Hay varios ejemplos empleados en la Historia donde se muestra dispuesto a estas comparaciones en asuntos de gobierno y hasta de religión. Hay sobre todo un capítulo de tema religioso, que ya desde el título inicia una comparación con Europa («De otras ceremonias y ritos de los indios, a semejanza de los nuestros», V: 27). En el mismo se operan varias comparaciones sobre el tipo de ritos tratados, especialmente del ciclo de vida (bautismo, matrimonio, etc.), y se admite desde el principio el cotejo con las religiones cristianas:

> *Otras innumerables ceremonias y ritos tuvieron los indios*, y en muchas de ellas hay semejanzas de las de la ley antigua de Moysén; en otras se parecen a

> las que usan los moros, *y algunas tiran algo a las de la ley evangélica* como los lavatorios –o *opacuna* que llaman– que era bañarse en agua para quedar limpios de sus pecados (cursivas añadidas).

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

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

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

> Adviértase aquí que, aunque los pobres y mendigos usaban este oficio de hechiceros, sortílegos, sacrificadores, etc., con todo los ricos y poderosos sabían y saben más d'estas cosas, y eran los que las sustentaban, predicaban, y mandaban que se hiciese (como los incas, caciques, curacas) dando razón de cada cosa, y del origen d'ella. *También es de advertir que en las tierras ricas y abundantes de comida, o ganado y plata reinan más las idolatrías y supersticiones* (como en estas partes del Perú) mas en las provincias pobres como los *chiriguanás, chaneses, tucumanenses, xuríes, diaguitas* hasta el Río de la Plata, y otras muchas que son pobres y necesitadas –aunque algunos adoran al Sol, o algunas estrellas con solas palabras y meneos del cuerpo, y con tenerlos en mucho– mas no ponen tanta diligencia y observancia de religión superticiosa, ni usan de tanta multitud de ceremonias ni sacrificios, ni tienen qué sacrificar. Y, en fin, no es cosa general, pues son los más los que no tienen idolatría, sino que toda su ocupación es coger con mucho trabajo lo que comen, y aún lo que beben, y otras cosas que habrán menester. [41]

De hecho, Acosta reconoció la paternidad de esta observación del licenciado Polo cuando la repitió en el capítulo 9 del libro V de su tratado misional, anteponiéndole la observación siguiente: "lea quien quiera la historia que cuidadosamente escribió de éste [culto incaico] el licenciado Polo, varón grave y prudente» (Ed. Mateos, 1954: 561). Lo original de Acosta es

integrarla en un esquema evolutivo (donde las variaciones en el campo religioso ocurren 'al mismo tiempo' que en otros campos, como el económico y político) que vuelve a repetir en el capítulo 11 del libro VI:

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

También es original de Acosta integrarla en un esquema –con que concluye el libro– que podemos llamar 'providencial', según el cual todo el desarrollo supersticioso, acompañado del desarrollo de poder y unificación logrado por los reinos de México y Perú, contribuía al mayor provecho de la evangelización cristiana. Aunque en esto realmente seguía una idea agustiniana (cuando se trataba de interpretarla en coincidencia con el desarrollo imperial romano y la venida del cristianismo):

> Por la relación y discurso que en estos libros he escrito, podrá cualquiera entender que así en el Perú como en la Nueva España, al tiempo que entraron los cristianos, habían llegado aquellos reinos a lo sumo, y estaban en la cumbre de su pujanza ... y así como la ley de Cristo vino cuando la monarquía de Roma había llegado a su cumbre, así también fue en las Indias occidentales. *Y, verdaderamente, fue suma providencia del Señor.* Porque el haber en el orbe una cabeza y un poder temporal (como notan los sagrados doctores), hizo que el evangelio se pudiese comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones... Véanlo en la Florida, y en el Brasil y en los Andes y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto en cincuenta años como en el Perú y Nueva España en menos de cinco se hizo... Es llano que *ninguna gente de las Indias occidentales ha sido ni es más apta para el evangelio que los que han estado más sujetos a sus señores y mayor carga han llevado, así de tributos y servicios como de ritos y usos mortíferos*. Todo lo que poseyeron los reyes mexicanos y del Perú es hoy lo más cultivado de cristiandad, y donde menos dificultad hay en gobierno político y eclesiástico... Y todo lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitose mucho entre éstos, con haberles platicado el diablo otras cosas mucho mas difíciles... En todo es Dios sabio y maravilloso, y con sus mismas armas vence al adversario... (Lib. VII, c. 28 y último de la obra).

Está clara en el largo párrafo anterior la concepción de la evangelización en Acosta, y por extensión en la Compañía de Jesús: en efecto, la preferencia por las sociedades civilizadas se basa en un criterio de eficacia evangelizadora elegido por la Compañía, de manera que finalmente se compense con esta sabia elección la tardía incorporación a las misiones americanas. Los jesuitas fueron probablemente los últimos misioneros en sumarse al esfuerzo evangelizador de España en América, pero pronto se pusieron a su cabeza, tanto en el mundo urbano y educativo como en la labor pionera de situar misiones en regiones de frontera colonizadora. Acosta, con su tratado misional, estuvo en la vanguardia de esta labor, y su propia Historia no puede disimular la importancia que el autor concedía a la labor evangelizadora. Aparte de explícitas alusiones en los prólogos y capítulos introductorios, el

mero hecho de dedicar el último capítulo a una interpretación «providencialista» de la historia y la evolución social indígena es ya un índice sumamente revelador. De alguna manera, este último capítulo es sumamente representativo de su obra entera, y aquí debemos recordar la concepción con que abordó su vocación misionera a sus veintinueve años, prefiriendo hallarse "entre gente de alguna capacidad y no muy bruta". [42]

No es casual encontrar esta afirmación en labios de un jesuita, tan preocupados como están por conocer las bases materiales de la religión, justamente por motivos prácticos. Pero, en lo que respecta a sus planteamientos intelectuales, el carácter precursor de Acosta es más interesante que en la materia más práctica de evangelización y colonización. Porque en su descripción del proceso natural que han seguido las sociedades peruana y mexicana, antes de la llegada del cristianismo, hay una presentación 'simultánea' de fenómenos evolutivos, que hace sospechar un planteamiento proto-funcionalista. En efecto, Acosta alude otra vez, en el último párrafo citado, a la simultaneidad de la carga política y religiosa ("así de tributos y servicios como de ritos y usos mortíferos") que define la vida de México y Perú, cuando "estaban en la cumbre de su pujanza". A esa misma *simultaneidad* aludía la frase citada anteriormente, que empezaba afirmando «que donde la potencia temporal estuvo más engrandecida, allí se acrecentó la superstición», refiriéndose claramente a los reinos de México y Perú. Estos dos estados se diferencian de los demás del Nuevo Mundo porque los superan "en buen orden y policía: como en poder y riqueza, y mucho más en superstición y culto de los ídolos".

Influencia posterior de su obra

Esta vertiente política y práctica de su Historia mereció estima a los ojos de la posteridad: los filósofos del XVIII tenían en gran estima a los jesuitas, especialmente por su labor misionera en Paraguay, que ellos comparaban a la de los pacíficos cuáqueros en Pennsylvania y querían acomodar a las colonias contemporáneas. Su respeto a las cualidades naturales de cada pueblo, su remodelación de la sociedad amazónica y paraguaya a la luz de la incaica (por excelencia, un estado previsor, promotor de la sobriedad y la obediencia activa, etc., que Acosta exalta en el libro VI) [43] y su capacidad de 'civilizar' en general –además de evangelizar– eran cualidades admiradas por Raynal, Diderot, Voltaire, Buffon, etc. [44]

Este respeto a la naturaleza de cada pueblo le ha hecho también preconizar la actitud de la antropología aplicada y de los modernos gobernadores coloniales, en lo cual los jesuitas vuelven a ser maestros de la posteridad. Como decía Rodríguez Carracido, glosando la meta que Acosta confesaba haber seguido al escribir su obra:

> Y consecuencia de este respetuoso criterio, subordinado en todo a la realidad, y limpio de prejuicios despóticos, es el esbozo de un sistema de colonización, que en lo fundamental es el mismo que defienden hoy tratadistas ingleses, alarmados ante los peligros a que conduce el empeño de someter los indígenas de las colonias a la presión del troquel de la metrópoli (...) ponderando los beneficios que pueden conseguirse con la noticia de las leyes, costumbres y policía de los indios: cuales son 'ayudarles y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen a la

> ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales'... (*op. cit.*, libro VI, capítulo 1).

Un ejemplo de la preocupación jesuita por las bases materiales de la religión puede hallarse en el libro VI, dedicado a las «costumbres, policía y gobierno» de los pueblos estudiados, principalmente peruanos y mexicanos. Justamente en la evolución política del gobierno –y no solamente en la escritura – verá Acosta uno de los signos más elocuentes del refinamiento de un pueblo (recordando un poco la tradición jesuítica anti-tiránica, e incluso los escrúpulos de la escuela inglesa y de Montesquieu ante la concentración del poder absoluto), como expresa al principio del capítulo 11, donde parece querer entender la falta de gobierno estable (la behetría) como una justificada resistencia de los pueblos a la tiranía:

> Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque *cuanto los hombres son más llegados a razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno*... mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno, y tratan a sus súbditos como a bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. *Por esto, muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría*; y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios (cursiva añadida).

Lo original de esta frase, aparte del carácter concedido a la forma de gobierno de *test* del barbarismo, es el modo comprensivo con que manifiesta que la behetría se justifica y contrapone precisamente por el absolutismo imperante en la fase de la barbarie media, que aparece aquí como 'insufrible'. Esta antipatía hacia el tipo de gobierno bárbaro quizá justifique el aprecio con que le trata John Locke, justamente en el capítulo VIII –titulado "Del comienzo de las sociedades políticas"– de su segundo *Ensayo sobre el Gobierno Civil* (1690). Es bien conocida la ideología de este célebre autor, que inspiró el programa político de las clases medias revolucionarias de Estados Unidos y Francia, a finales del siglo XVIII. Su ideología liberal concebía la existencia de un pacto social, antes del político, que daría lugar al nacimiento de las 'sociedades naturales', antes que del Estado. El continente americano significó para Locke la oportunidad de usar la información sobre sus habitantes como ejemplo de sociedades 'naturales' (no políticas, no civilizadas), razón por la cual usa con frecuencia ejemplos americanos como típicamente primitivos: pero no de Perú y México (las sociedades que interesaban fundamentalmente a Acosta) sino de sus antecesores y de sus vecinos (en estado inferior y medio de barbarismo). Concretamente Locke cita en esta obra el pasaje 'conjetural' sobre el pasado americano del capítulo 25 del libro 1, de Acosta:

> 102. Tendrá que dar muestras de una extraña inclinación a negar la evidencia de los hechos quien, al no concordar con sus hipótesis, no se avenga a reconocer que *Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres libres*, e independientemente unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento. Y, *si José de Acosta merece crédito, él nos asegura que en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno:* "Existen claras y notables conjeturas de que

> aquellos hombres (se refiere a los habitantes del Perú) no tuvieron por espacio de mucho tiempo reyes ni estados, sino que vivían en grupos, tal como hoy mismo hacen en Florida, los cheriquanas, los del Brasil y otras muchas naciones que con toda seguridad no tienen reyes y que, cuando se les ofrece la oportunidad, en tiempo de guerra o de paz, eligen a su gusto los capitanes (lib. 1, cap. 25)". [45]

Sobre Locke y la antropología han escrito ya varios autores, pero tal vez el más importante ha sido el historiador inglés John Linton Myres, que dedicó a ello su discurso presidencial a la sección antropológica de la Asociación Británica para el Progreso de las Ciencias, reunida en Canadá (1909). Trataba del uso etnográfico efectuado por varios tratadistas clásicos en ciencias políticas, como J. Locke y otros. [46] Locke usa abundantemente de Acosta en este capítulo, pero sin volverlo a citar, razón por la que autores como John L. Myres han atribuido una frase evolutiva suya a la influencia de Bodin o del propio Tucídides (ambos igualmente ignorantes de las sociedades amerindias), y no a la de su verdadero inspirador. La frase evolutiva insiste en situar a América en el estadio temprano de sociedades muy primitivas, como hemos dicho antes:

> 108… vemos que en América, que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países, y la escasez de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas; vemos, digo, que los reyes de los indios son muy poco más que generales de sus ejércitos; y, a pesar de que tienen un poder absoluto en la guerra, ejercen muy escaso mando en el propio país en tiempos de paz. Su soberanía es entonces muy moderada, las decisiones sobre la paz y la guerra recaen de ordinario en el pueblo o en un concejo, aunque la guerra misma, que no admite pluralidad de gobernantes, lleva naturalmente a colocar el mando en la única autoridad del rey (1976: 82).

Cualquiera que haya seguido las definiciones que da Acosta de los antepasados de los incas y los aztecas o *nahuatlacas* (búsqueda de tierras como afán expansivo, capitanes de guerra, gobierno de concejos), reconoce la paternidad de estas ideas de Locke; e incluso, en la derivación original del poblamiento americano respecto del asiático o europeo, pero en un estadio muy primitivo, reconoce el origen de esta idea de Locke aparentemente tan alejada de las definiciones de Acosta: "América… sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa". Esta predilección de Locke por una América primitiva le lleva a hacer selecciones en el material de Acosta, como se advierte en esta frase aislada, del mismo capítulo: "Así es como nos encontramos a los pueblos de América que –viviendo fuera del alcance de las espadas conquistadoras y del poder creciente de los dos grandes imperios del Perú y de México– disfrutaban de su propia libertad…" (1976: 79, epígrafe 105). Estas ideas de Locke implican por lo pronto una lectura completa de su Historia, cosa no extraordinaria, habida cuenta de su afición a la literatura de viajes. [47]

En todo caso, una búsqueda más detenida permitiría advertir la huella del evolucionismo de Acosta no sólo en Inglaterra (en el caso tan claro de la *History of America*, 1777, de William

Robertson, su eslabón para con el esquema de L. H. Morgan), sino en la propia Europa. Me refiero sobre todo a los deudos de Locke como Montesquieu, Voltaire, Diderot, Raynal, Helvetius, De Paw, Des Brosses, La Mothe le Vayer, etc. Nos llevaría muy lejos probar esta complicada filiación, por lo que la enunciarnos meramente. [48]

Conclusiones

He preferido insistir en este ensayo en la aportación particular de Acosta a la teoría evolucionista, más que en su carácter de precursor sobre otras autoridades posteriores, sea del campo de la etnología o de la ciencia política (disciplinas tan conectadas en su origen, según mantuvo J. L. Myres). He mostrado que su evolucionismo se encontraba sobre todo en su historia moral, mientras que su historia natural quedaba del lado difusionista, por su preocupación en establecer una teoría migratoria ortodoxa de acuerdo a la tesis bíblica, aunque sea contradiciendo las leyendas aborígenes.

En la historia moral, sin embargo, se vio obligado a hacer más caso a las leyendas aborígenes, que en su planteamiento autóctono llevaban implícita una consideración evolucionista interna. Ahora bien, sobre las leyendas aborígenes Acosta agregó una interpretación académica que le llevó a coincidir con otras personalidades de su época. Pero, sobresaliendo de ellas, Acosta hizo algo más que querer 'traducir' las leyendas a historia, al modo occidental, contribuyendo con su experiencia americana a plantear una teoría evolucionista al modo etnológico. Como características de su postura he señalado las siguientes:

1º) Enumeración de más pueblos, gracias a su familiaridad personal con pueblos del norte y sur de América, y de las Indias orientales, a través de las cartas jesuitas.

2º) Establecimiento de los famosos tres estadios (salvajismo, barbarie y civilización), dentro de los cuales situó convenientemente los pueblos mencionados.

3º) Uso de criterios selectivos como factores generales de la evolución, como la acción de un héroe cultural (en lo que más se acerca a las leyendas bíblicas sobre orígenes culturales), la aculturación por obra de pueblos superiores (idem), la búsqueda de tierras o el descubrimiento de la escritura como desencadenantes.

4º) Empleo de procedimientos comparativos, generalmente a base de analogías más o menos convenientemente buscadas (mejor en el libro VII), a falta de prueba histórica, preludiando el procedimiento de historias filosóficas de la escuela escocesa.

5º) Finalmente, y quizás lo más importante, establecimiento de correlación causal entre los diversos niveles o campos temáticos de la evolución (principalmente religioso, económico y político), al modo como lo hará luego la escuela funcionalista.

Ahora bien, en lo que Acosta ha contribuido quizá más a la constitución de la etnología ha sido en mantener a través de toda su Historia indiana una atención por los fenómenos de la naturaleza física que rodea y condiciona al hombre, igual que por el hombre mismo: de ahí el

éxito del modelo de las historias naturales y morales en la tradición jesuítica y de viajes. [49] Eso pervive en la naturaleza doble de la disciplina antropológica. Desde hace tiempo la etnología y la antropología vienen insertándose en la vieja estructura universitaria de Ciencias y Letras con una cierta incomodidad, llegando finalmente a la división interna de la antropología física y la cultural, o etnología. División que se acomoda mal a la doble tradición renacentista de la etnología, de tratar lo humano junto a lo natural, y a ambos con la misma ambición explicativa, procedente a largo plazo de la filosofía aristotélica.

Porque la naturaleza y el hombre no son solamente dos temas en la obra de Acosta que se suceden en el espacio, unidos por el título de la obra: son también dos enfoques científicos, que se influyen mutuamente a nivel conceptual y metodológico, de manera que finalmente la historia indígena termina siendo cotejada en su interés con el tratamiento que se da en las ciencias naturales a cierto tipo de seres que, quizá considerados de menor dignidad en sí mismos, no lo son realmente por su potencialidad para la comprensión de los problemas generales. Entre los fines que declara Acosta haber perseguido con su obra, tras mencionar el misional y político imperial, el Proemio termina reconociendo también el puramente filosófico: "Ultra de eso, podrá cada uno para sí sacar también algún fruto, pues –por bajo que sea el sujeto– el hombre sabio saca para sí sabiduría; y de los más viles y pequeños animalejos se puede tirar muy alta consideración y muy provechosa filosofía". Este fin, que aparece como meta final en el Proemio, detrás de otros, lo pone el primero de todos en el capítulo que inicia el último libro, justificando haber incluído el códice Tovar tomado de labios americanos como culminacion de su obra ("Que importa tener noticia de los hechos de los indios, mayormente de los mexicanos"):

> Cualquiera historia, siendo verdadera y bien escrita trae no pequeño provecho al lector... Son las cosas humanas entre sí muy semejantes, y de los sucesos de unos aprenden otros. No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar... y, no por ser de indios, es de desechar la noticia de sus cosas. *Como en las cosas naturales vemos que no sólo de los animales generosos y de las plantas* insignes y *piedras preciosas escriben los autores, sino también de animales bajos y de hierbas comunes, y de piedras y de cosas muy ordinarias: porque allí también hay propiedades dignas de consideración* (cursiva añadida). [50]

---

[1] Publicado originalmente en *Revista de Indias*, vol. XXXVIII: 153-154 (1978): 507-46. Asimismo con variaciones en Santiago Garma, *Actas del Primer Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, Publicaciones de la Diputación Provincial de Madrid, 1980: 481-517. Para esta ocasión se han añadido algunas menciones y frases nuevas, solo las necesarias al nuevo contexto. La introducción fue redactada para la publicación en Bérose y el texto revisado de nuevo.

[2] *Historia de la Antropología en España: opiniones y proposiciones con relación a las Crónicas de Indias.* Facultad

de Ciencias Políticas y Económicas, Madrid, 1974.

[3] Las dos tesis fueran sostenidas sucesivamente en sendos artículos de los años 60: 'The Renaissance Foundations of Anthropology' *American Anthropologist*, 1 (1965): 1-19; 'Etnography and Ethnology in the Sixteenth Century'. *The Kroeber Anthropological Society Papers* (Berkeley, California), 30 (1964): 1-15.

[4] Cf. Edmundo O'Gormann, prólogo a la edición suya de la *Historia natural y moral de las Indias,* México, Fondo de Cultura Económica, 1940 y 1962, especialmente la primera. Idem Enrique Álvarez López, "La filosofía natural en el Padre José de Acosta". *Revista de Indias*, 1943, núm. 12: 305-322.

[5] *Comentarios reales de los incas,* Lisboa, 1609, Libro II, cap. 10.

[6] *Historia de la Historiografía Española. Ensayo de un examen de conjunto.* Tomo 11: "De Ocampo a Solís". Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Publicaciones de la Revista de Filología Española, 1944, págs. 107-8. Cursiva añadida.

[7] La historia de Acosta es una continua comparación entre estos dos reinos americanos, los más desarrollados política y religiosamente, al menos en la parte segunda de 'historia moral' (libros V-VII), dejando las citas a otras sociedades menos desarrolladas ubicadas en su historia natural (libros I-IV). F. del Pino 'Los reinos de Méjico y Cuzco en la obra del Padre Acosta'. *Revista de la Universidad Complutense*, vol. XXVIII: 117, págs. 13-43. Madrid.

[8] Ha sido otro mexicano ilustre quien ha desvelado el pobre concepto de la historia en que se basaba esta impugnación de plagiario hecha en el siglo XIX, no sólo por el carácter patrimonial y de propiedad privada con que se consideraban los datos históricos, sino porque se deshacía la íntima unión, original de Acosta, entre historia y filosofía, con lo que su historia quedaba reducida a una "cantera de datos y noticias, con olvido del sentido de las obras en su totalidad". O'Gorman 1962 [nota 2], pág. XCII. Para una exposición detenida de esta acusación de plagiario, ver el Apéndice III del prólogo.

[9] *Estudios y discursos de crítica histórica y literatura*. Madrid, CSIC, t. VII (1942): pp. 137-139.

[10] Ernesto y R. García Camarero, *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial, 1970. Esta antología canónica no menciona a Humboldt en esta polémica. Para eso, ver F. del Pino, 'Alejandro de Humboldt y la polémica de la ciencia española', *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), abril, nº 586 (1999), págs. 35-43. *Idem*, "Alexander von Humboldt: Travel Writer and Reader". En O. Lubrich y C. Knoop (eds.), *Cumaná 1799. Alexander von Humboldt. Travels Between Europe and the Americas,* Bielefeld (Germany): Aisthesis, pp. 177-190.

[11] *El Padre José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*. Madrid: Real Academia 1899.

[12] Ejecutoria: "Título o diploma en que consta legalmente la nobleza o hidalguía de una persona o familia", *Diccionario de la Real Academia Española*, 2.

[13] F. del Pino, "Culturas clásicas y americanas en la obra del P. Acosta", en Francisco de Solano y Fermín del Pino (Eds.) *América y la España del siglo XVI,* Madrid: Instituto Fernández de Oviedo, C.S.I.C., vol. I, págs.

32-62.

[14] Emiliano Aguirre Enríquez, "Una hipótesis evolucionista en el siglo XVI. El P. José de Acosta, S. J., y el origen de las especies americanas". *Arbor*, 1957, núm. 134: 176-187. Ha sido republicado en *Zona arqueológica* (Museo arqueológico regional, comunidad de Madrid), Nº. 2, 2002 (Ejemplar dedicado a: Emiliano Aguirre. *Obra selecta, 1957-2003*), págs. 530-534. Antes de investigador y catedrático de Paleontología, que le llevará a inaugurar las famosas excavaciones de Atapuerta (Burgos), el Dr. Aguirre era jesuita (hasta 1974), pero hizo un doctorado en Ciencias Biológicas, contactó en 1969 el famoso paleontólogo africanista Louis Leakey, e incluso fundó en 1967-68 el Depto. de Antropología de la Universidad Católica de Lima.

[15] León Lopetegui, *El Padre José de Acosta, S. I. y las misiones*. Madrid: CSIC, Instituto G. F. de Oviedo, 1942. Francisco Mateos, *Obras del P. José de Acosta, de la Compañía de Jesús.* Estudio preliminar y edición del P. … Madrid: Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 73, 1954. No es hasta mucho más tarde (finales del s. XX) que han tenido lugar los estudios histórico-científicos de Anthony Pagden, o las aproximaciones recientes de jesuitólogos como M. Marzal, A. Romano, J.-P. Rubiés, I. del Valle, A. C. Hosne, A. Coello… No cuento los estudios recientes de jesuitas como John W. O'Malley, C. Burgaleta, C. Baciero, etc., que no privilegian su faceta antropológica. En la actualidad, la línea zoológica la prosigue en España el paleontólogo Leandro Sequeiros San Román, en la facultad de Teología de Granada. Ver, por ejemplo, "Tres precursores del paradigma darwinista: José de Acosta (1540-1600), Athanasius Kircher (1601-1680) y Félix de Azara (1742-1821)", *Pensamiento*, vol. 65 (2009), núm. 246, pp. 1059-1076.

[16] Ilustre catedrático de historia de la Medicina en la Universidad de Valencia, ya desgraciadamente desaparecido, pero devenido en los años 70 líder de la historiografía científica hispana. El concepto de ciencia en López Piñero puede conocerse por exclusión en su obra en equipo, *Materiales para la historia de las ciencias en España: siglos XVI-XVII*. Valencia: Pre-textos, Gráficos Soler, S. A., 1976. En esta amplia antología de las ciencias (en plural) se excluyen la lingüística, la economía, la antropología, etc., a pesar de su evidente interés para la participación española en estos siglos, a nivel comparativo. Me consta, dada su probidad intelectual, que el autor atendió este comentario y un miembro de su equipo mencionó aprobatoriamente este artículo en su reseña. Ver Thomas Glick, *The British Journal for the History of Science*, 17(1), 1984: 93-94.

[17] El estudio preliminar de B. Beddall se titula, "El Padre José de Acosta y la posición de su Historia natural y moral de las Indias, en la historia de las ciencias".

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

[19] Alvarez López, *ob. cit.* en nota 2. Emiliano Aguirre, *idem*, en nota 12.

[20] Profesor del Instituto Cervantes, de segunda enseñanza, y colaborador del CSIC (Real Jardín Botánico),

escribió varios estudios de cronistas indianos, fundamentalmente en la *Revista de Indias* (Francisco Hernández en el nº 8, Acosta en el 12 –ya citado–, Fernández de Oviedo en el nº 69-70 y el último sobre Azara y Darwin en el nº 83).

[21] Celso Arévalo, *Historia Natural en España*, Madrid, 1935, p. 117. Francisco Vera, *Historia de la Ciencia*. Barcelona: Gil Editor, 1937, p. 298. La cita de Arévalo la recoge Álvarez López, pero Aguirre no cita a ningún antecesor.

[22] Darwin citaba la edición francesa de 1600 de Acosta en la p. 116 de su cuaderno rojo, y otra española de Azara en la 126. Ver Sandra Herbet, *The red Notebook of Charles Darwin*, Edited with an introduction and Notes by… Cornell U. Press, 1980. Le interesaba en el caso de Acosta la simultaneidad y proximidad de las explosiones volcánicas sudamericanas, detectadas por el jesuita durante su residencia y empleadas para explicar su relación con los temblores y movimientos marinos. Como se ve, Acosta no era usado para nada en su teoría evolutiva sobre las especies.

[23] Lo cual es imposible, ya que Cobo no pudo ser conocido por Linneo (1707-1778), pues los papeles de interés naturalista del primero fueron descubiertos a finales del XVIII, luego de la muerte del segundo; y, desde luego, Linneo no fue quien le dedicara el género *Coboea* sino el valenciano A. J. Cabanilles. Más bien es indudable la influencia linneana en los botánicos españoles, especialmente Mutis, y también Cavanilles.

[24] "L'unité du genre humain. Du P. Acosta au P. Clavigero". *Mélanges à la mémoire de Jean Sarraihl*, Paris, 1966, pág. 80, Traducción nuestra. Tampoco Bataillon quiso leer el texto completo de Acosta para descubrir el carácter evolucionista de la explicación histórica del P. Acosta, alejado de la Biblia (en cuya exégesis era experto, por otra parte). Creo que el autor exagera aquí la continuidad entre Acosta y Clavigero como personajes 'esclavos de la Biblia'. Clavigero en el siglo XVIII aún asocia el diluvio de Noé al de las tradiciones americanas, aún busca filiaciones biblicas a cada pueblo americano, etc. Acosta, por el contrario, se burla de la Atlántida de Platón, duda del Ophir y las diez tribus perdidas del profeta Esdras, niega el parecido de judíos y americanos, etc. En este sentido, Acosta es un precursor de espíritus fuertes como G. Bruno, La Peyrère (que tradujo una obra teológica suya) o Voltaire, y no de Feijóo o Clavigero, a quienes apoda Bataillon 'espíritus débiles' por su sometimiento histórico a la Biblia. Por otro lado, Clavigero se vale del P. Acosta, respetado entre los ilustrados europeos y admirador de las civilizaciones americanas, para hacerse respetar de ellos. Ver mi ensayo sobre las relaciones entre Acosta y Clavigero, "Concepto jesuita de civilización, y su aplicación a la época ilustrada", en M. J. Villaverde Rico Y G. López Sastre (eds.) *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2015, pp. 155-178.

[25] Esta faceta difusionista de Acosta la han destacado antropólogos norteamericanos como C. Wissler, A. Hrdlicka, R. Beals, etc., seguidos por algunos españoles en el exilio como Bosch-Gimpera o el propio Palerm Vich (que se consideraba evolucionista multilineal y tenía interés personal en la historia antropológica). De hecho, menciona al P. Acosta en su *Introducción a la teoría etnológica*, México, 1967, cap. 5, pero oponiéndolo al evolucionista Lucrecio, y en su *Historia de la etnología: los evolucionistas* (México, 1976) no lo menciona siquiera. Un prototipo de este enfoque lo ofreció S. Jarcho "Origin of the American Indian as Suggested by Fray Joseph de Acosta (1589)", *Isis*, 1959, núm. 50. Una exposición parecida, aunque más amplia y destacando sus deudores europeos hasta 1729, en L. E. Huddleston *Origins of the American Indians*.

European Concepts 1492-1729. Austin and London: Univ. of Texas Press, Inst. of Latin American Studies, 1967.

[26] "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *Kroeber Anrhropological Society Papers*. Berkeley (California), Spring 1964, núm. 30. La segunda característica del libro de Acosta que destacaba O'Gormann (sobre la mirada comparativa de su obra entre México y Perú) se encargó él mismo de resaltarla, al publicar en 1963 una selección con prólogo y notas de textos de la Historia de Acosta, titulada *Vida religiosa y civil de los indios*. México: Univ. Nal. Autónoma de México, Bca. del Estudiante Univ. núm. 83, 139 páginas.

[27] Curiosamente, todavía en 1953 creía nuestro erudito Eugenio Asensio que en los *Comentarios reales* había incorporado Garcilaso la teoría de las tres edades, aplicada al proceso histórico peruano (preincaico, incaico y español), como etapas sucesivamente progresivas, debido precisamente a Jean Bodin y su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, 1566). Ver "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso" *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. VII, págs. 589-90. México. Para nada se acordó de la inspiración del P. Acosta, a quien tanto debió Garcilaso sea directamente sea vía Blas Valera. A mayor abundamiento, Garcilaso alude a chiriguanos y otras naciones selváticas como paralelo de los peruanos pre-incaicos, con la misma analogía que Acosta, cosa que Asensio repite, sin ver la conexión. Sobre la deuda antopológica del Inca hacia Acosta, he tratado otras veces anteriormente. Ver, "¿Dignidad cultural o protoidentidad cristiana de lo inca? Acerca del sentido preferente de los comentarios garcilasianos al padre Acosta", en *Renacimiento mestizo: los 400 años de los Comentarios reales*. José A. Mazzotti (ed.), Madrid: Iberoamericana, 2010, pp. 51-77.

[28] Sigo la traducción que hizo del original latino Francisco Mateos en obra citada en nota 12, p. 392. Entre paréntesis añado las variantes de la que hizo P. H. Rowe en el articulo citado en nota 22.

[29] Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877, MacMillan & Company, London. Fue traducido como *La Sociedad Primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilizacion, a traves de la barbarie*. Prólogo de Alfredo L. Palacios, la Universidad Nacional de La Plata, 1935. Luego de otras traducciones, destaca la realizada en Ed. Ayuso (Madrid, 1971) con prólogo de Carmelo Lisón Tolosana.

[30] Esto es verdad especialmente en las descripciones del Proemio al tratado misional, y en los capítulos 11 y 19 del libro VI de la Historia. Pero no lo es en la descripción de los chichimecas en el cap. 2 del libro VII, que contiene mayor objetividad y extensión en detalles, no todos negativos. Ello puede deberse a que su información no proviene aquí del relato nahua transmitido por los indígenas a Juan de Tovar, informante de Acosta, aunque Acosta lo uniese con el resto de la información mexicana, como veremos más adelante. Es probable que esta información extra provenga del tratado de Gonzalo de las Casas que se titulaba "De las gentes de la Nueva España, especialmente de los Chichimecas", citado por Alonso de Zorita en el «Catálogo de autores...» de su *Relación de las cosas notables que hay en la Nueva España* (c.1585). De este autor dijo Zorita haber recibido un libro americanista que Lopetegui [nota 12] relaciona con el tratado misional de Acosta. También dice que escribió un tratado sobre la seda de gusanos en la Nueva España, donde tenía un pueblo de encomienda en la Mixteca. Cuando Acosta se refere a la seda americana, dice "danse bien, mayormente en la provincia que llaman 'la Mixteca'"(IV: 32).

[31] *Obras del P. Acosta*, ed. cit. de Mateos en n. 12 [p. 252, nota 61).

[32] *Historia de los Incas*, ed. Ángel Rosemblat, Buenos Aires: Emecé Eds., S. A., 2ª ed. 1943, p. 44.

[33] Literalmente, *behetrías* procede por deformación del término *benefactoría*, porque los que viven en ese sistema pueden elegir libremente 'benefactor', es decir señor feudal a quien obedecer, especialmente en el reino de la Castilla medieval. Ya lo decían las *Siete Partidas* de Alfonso X, "El Behetría tanto quiere decir como heredamiento … de aquel que … puede rescebir en él por señor a quien quisiere que mejor le faga". Ver Carlos Estepa Díez, *Las behetrías castellanas.* Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2003, 2 tomos. En realidad, el sistema feudal castellano se fue degradando hasta impedir este cambio de señor, pero quedó el recuerdo –que usan los cronistas de India – que algunos pueblos vivieron un tiempo sin señor señalado, excepto en tiempo de guerra, lo que equivalía en sentido figurado, como dice el DRAE, 3, a "confusión, desorden". Lo contrario, para los cronistas, eran los regímenes americanos con *policía*, que indicaba tanto orden político estable como higiene y buena educación (hoy traducible perfectamente a 'civilización'). Esos significados varios se conservan aún en términos como *politesse*, o *policy*, mientras en castellano moderno el término se reduce ya casi solamente al de 'vigilancia del orden público'.

[34] La cita es del cap. 25, lib. 1, que –como he dicho– estuvo primero como parte del tratado misional en latín, con detalles significativos, según Rowe, 1964: 19 [nota 22]. Efectivamente, el párrafo "hay conjeturas muy claras, que...» decía traduciendo de la otra versión: «Autores famosos mantienen por plausibles conjeturas que...» (*Tenent vero coniecturis non mediocribus nobiles auctores*…) La conjetura, pues, no era de Acosta sino de otros autores conocidos, como podía ser Polo de Ondegardo, su fuente peruanista, Sarmiento, etc.

[35] Merece saberse que el inca Garcilaso, lector de Acosta y de B. Valera, confía en el primero: "Manco Cápac Inca. Fue el primero que levantó la monarquía de los incas reyes del Perú, que reinaron por espacio de más de 400 años, aunque el Padre Blas Valera dice que fueron más de 500 y cerca de 600" (Libro II, cap. 1).

[36] Próvido: "(Del latín *provĭdus*). Prevenido, cuidadoso y diligente para proveer y acudir con lo necesario al logro de un fin", DRAE, 1.

[37] Ver nota 3.

[38] La clasificación a la que nos referimos fue anunciada parcialmente en el *Handbook*, cuyos 6 voluminosos tomos editó la Smithsonian Institution en 1949. Pero la obra en que aparece clara es en *Native Peoples of South America*, que hace en colaboración con Louis C. Faron en N. York: Mc Graw-Hill, 1959. Aquí se dividen los pueblos sudamericanos en bandas de cazadores-recolectores, en agricultores de cacicazgos y en imperios urbanos, correspondiendo a cada uno de ellos una tecnología, una economía, demografiía, sistema social, político y hasta religioso determinados.

[39] De hecho, el Dr. Rowe (que fue quien señaló en 1964 el interés filosófico-etnológico de este procedimiento generalizante, ampliando la idea del Dr. O'Gormann en 1940), siente que este método clasificatorio denuncia cierta torpeza teórica de nuestros evolucionisas del s. XX, aunque sirva para dotar de prestigio la precocidad del jesuita.

[40] Ver nota 26. Se deduce que la obra que inspiró a Acosta no trataría de los chichimecas históricos sino actuales, porque tiene muchos detalles descriptivos para tratarse de un mero recuerdo de la tradición, la cual además era nahua. Tovar le transmitió a Acosta una versión histórica triple (Tezcoco, Tula, Mexico), pero siempre nahua. De haberle transmitido algo fuera de esta tradición seguramente tendríamos en Acosta una mejor información de los *otomíes* (a los cuales Tovar conoció directamente en el colegio jesuita de Tepotzotlán, que visitó asimismo Acosta). Acosta sólo hace tres breves alusiones a ellos en los libros VI (19) y VI1 (2 y 3).

[41] Epígrafe XII en «De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo". Este texto fue publicado originariamente en el *Confissionario para curas de indios*, Lima, 1585. Se trata de una de las primeras publicaciones limeñas, llevada a cabo en casa de los jesuitas y bajo la dirección del P. Acosta, también encargado de publicar una obra anterior sobre catecismos trilingües. Esta publicación formaba parte de las conclusiones del Concilio III de Lima (1582-3), en el que tomó parte muy activa el P. Acosta, encargándose finalmente de defender en Roma y Madrid sus actas, que terrninó editando él mismo en 1591. En la cita he usado la edición parcial del *Confissionario* que hiciera Horacio Urtega en el tomo 111 de su *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, 1916, págs. 36-7. Hice una edición reciente en "Las crónicas de Indias y su edición. El caso de Polo (1559)". *Revista Histórica* (Academia Nacional de la Historia, Lima), 2002-2004: 281-317. He modernizado algo la ortografia y he subrayado la frase en que se inicia la cita, calcada del Padre Acosta: "También es de advertir..."

[42] Ver nota 29.

[43] El método jesuita de gobierno indirecto (a través de curacas) en las misiones del Paraguay se ensayó previamente en la misión peruana de la sierra de Juli, a orillas del Titicaca (inaugurada por el P. Acosta en 1576), y luego el modelo peruano de la triple propiedad de la tierra (del inca, del Sol y de la comunidad), que significaba un impuesto comunal (a base de trabajos para cada lote) se implantó en Paraguay ('*tupambaé*, tierra de Dios, *avambaé*, tierra de la comunidad). Misioneros fundamentales del Paraguay como Torres Rubio o Ruiz de Montoya llegaron desde el Perú.

[44] Michel DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: Siglo XXI, Eds., 1975, pág. 182 ss.

[45] *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, S. A. de Eds., 1977, 2ª impr. p. 77. El traductor olvidó poner la traducción aquí incluída de la Historia de Acosta en el castellano original de donde procedía, cometiendo por ello algunos errores de comprensión, que he paliado. Y ello a pesar de conocer la obra original, que se cita en nota del traductor. Sobre Locke y sus opiniones políticas, ver el breve y excelente prólogo de esta traducción.

[46] Reunida en Winnipeg (Canadá), el tema de Myres era "Antropology and Political Science" (1909, Actas, pp. 589-617). Este discurso fue luego citado en el conocido manual de T. K. Penniman: *A Hundred Years of Anthropology*, London: Duckworth, 1970, reimpresión de la 3ª ed., paginas 40-41. Aquí destaca Penniman a Acosta como una de sus fuentes etnográficas españolas. Recientemente ha destacado la conexión de la filosofía empirista y materialista de Locke con la antropología: Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. N. York: Crowell, 1968, traducido en 1978 por el siglo xx de España Editores. Madrid.

[47] Se le llegó a atribuir la introducción a la Colección de viajes de los hermanos Churchill (A Collection of Voyages and Travels, 1704-32), pero lo cierto es que aconsejaba atender a los viajes y a sus escritores, como modo preferente de conocimiento (empírico, y no deductivo). Sobre el uso por parte de Locke de cronistas de Indias como Acosta, ver William G. Batz, "The Historical Anthropology of John Locke", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 4 (Oct.-Dec., 1974), pp. 663-670, y una crítica detenida de este artículo en en el cap. 1 sobre Locke y los libros de viaje en Barbara Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford, Clarendom Press, 1996. Batz destacaba la diferencia que hemos señalado antes entre Acosta y Locke, de énfasis sobre las sociedades naturales y los reinos de Perú y México. Sobre el interés de Locke por los libros de viaje españoles, interesa mucho el amplio análisis de Matthew W. Binney, "The "New" Nature in the Language of Travel: Domingo Navarrete's and John Locke's Natural Law Rhetoric", *1650-1850. Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era*, *21* (2014): 27-58.

[48] Para un primer planteamiento de la huella de Acosta en la escuela escocesa de historiadores (conocidos generalmente como 'conjeturales'), es útil el ensayo de Ronald L. Meek, *Social Science & the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, 1976. Fue traducido como *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1981.

[49] Sobre este modelo de estudio proto-antropológico, ver F. del Pino, 'Las historias naturales y morales de las Indias como género: orden y gestación literaria de la obra de Acosta'. *Histórica* (Lima), XXIV, 2 (2000): 295-326. Celebramos en el XXI congreso internacional de historia de la ciencia en México (julio de 2001) un simposio dedicado al tema, coordinado por mí con Leoncio López-Ocón y Rafael Chabrán: "El género americano de las "historias naturales y morales": un modelo cognoscitivo de la diversidad cultural desde el mundo latino".

[50] Merece considerarse una frase muy parecida a ésta, atribuida a Aristóteles por Fr. Luis de Granada: "Aristóteles dice, en el primer libro *De las partes de los animales*, que ningún animalito hay tan vil y tan despreciado, en el cual no hallemos alguna cosa y de gran admiración" *(Introducción al símbolo de la fe*, Salamanca, Herederos de Matías Gast, 1583, Capítulo XVIII, "Cómo resplandece más la sabiduría y providencia del criador en las cosas pequeñas que en las grandes").