

EL PADRE JOSÉ DE ACOSTA

I

VIDA Y OBRA

La figura del P. José de Acosta (nace en Medina del Campo en 1540 y muere en Salamanca en 1600) ha sufrido el olvido más absoluto hasta el último año de la anterior centuria, año en que J. Rodríguez Carracido (1899) publica su libro —premiado por la Real Academia de la Lengua— sobre el autor, de tono reivindicativo y con tintes nacionalistas —a tono con la época—. Desde entonces, la figura de este jesuíta misionero no ha hecho sino crecer y brillar con luz propia en la literatura hispánica.

Hay que esperar a que el P. León Lopetegui (1942), desde un enfoque principalmente misional, ubique al autor y su obra en el contexto adecuado: jesuíta y misionero en el Perú durante 17 años. Este mismo autor traza la primera biografía documentada y completa del P. Acosta, aunque pasa rápidamente por el período final de la vida del jesuíta, por no caer dentro de su enfoque misional, lo cual no le es impedimento para juzgarlo severamente. Relata, sin embargo, con certeza los 17 años de vida del P. Acosta en el Perú (1571-1587). De la Pinta Llorente, O.S.A. (1952) intenta llenar ese vacío aludido que afecta al período final de la vida del jesuíta, aportando documentos hasta entonces inéditos acerca de las actividades diplomáticas del jesuíta en la Curia papal como enviado secreto del rey Felipe II, con lo que su biografía queda ya perfilada ante nuestros ojos. Tanto el P. Francisco Mateos (1954), reeditor de parte de sus obras en la B. A. E., como M^a Luisa Rivara de Tuesta (1970) y Luis Pereña (1984), no

hacen sino recoger, total o parcialmente, los datos suministrados por Lopetegui y De la Pinta Llorente.

El P. José de Acosta nace en Medina del Campo (Valladolid) a finales de septiembre o principios de octubre del año 1540, en el seno de una larga familia de mercaderes de probable ascendencia portuguesa y judía, aspecto éste último que sus enemigos se encargaron de airear en vida del autor, y que él nunca desmintió, ni siquiera en el *Descargo* — suerte de autobiografía defensiva y exculpatoria, justificando su trayectoria como religioso y como misionero — dirigido al papa Clemente VIII (Lopetegui, 1942, págs. 11-12). En 1552, con sólo 12 años, es ya estudiante en el colegio de la Compañía de Salamanca, siguiendo la tradición familiar, pues de cinco hermanos, cuatro eran jesuitas; de tres hermanas, dos profesaron; su padre, en la vejez y totalmente arruinado, también se acogió a un convento de la Compañía. Pero al mes de residir en Salamanca, José de Acosta es trasladado al colegio jesuita de su ciudad natal, donde permanecerá estudiando hasta 1557. A partir de ese año comienza una etapa itinerante por los colegios jesuitas de Castilla y Portugal: reside en Lisboa y Coímbra (1557); Valladolid (1558-1559); Segovia (febrero-octubre de 1559); Alcalá de Henares (1559-1567); Plasencia y Ocaña (1567-1569); Sevilla (marzo y abril de 1571); y, finalmente, San Lúcar de Barrameda (abril-junio de 1571), desde donde se embarca para América en calidad de misionero.

Desde muy pronto se destacó su poderosa inteligencia e ingenio, y todos los informes sobre su persona de la Compañía afirman ser hombre “de mucho caudal”. Él mismo afirma “que naturalmente soy inclinado a estudios y de los que he tratado, más a Filosofía que a Letras humanas (Lopetegui, 1942, *Apéndice* núm. 1, pág. 615). Y continúa: “La memoria me ayuda bien y el entendimiento medianamente a lo que siento” (*Ibid.*, pág. 615). No es de extrañar que sea él el encargado de las cartas cuadragésimas que se le enviaban al general de la Compañía, siendo estudiante en Medina, redactadas en pulcro latín. Asimismo compuso por esta época tragedias y comedias latinas como ejercicios escolares, tan a

tono con los métodos didácticos a los que la *Ratio Studiorum* pronto daría forma. Tras finalizar sus estudios de Humanidades en 1558, ahonda en Filosofía y Teología en el período de Alcalá, en el colegio de la Compañía en dicha ciudad, haciendo acopio de un sólido y profundo saber en teología, Sagradas Escrituras, Padres de la Iglesia, Concilios, Derecho canónico, Derecho civil, Ciencias Naturales, Historia, etc., que más tarde pondrá al servicio de sus obras sobre los indígenas americanos (P. Mateos, 1954, pág. ix), todo bajo la estructura intelectual del modelo escolástico-tomista, que le enseñó el P. Deza, famoso teólogo jesuita que enseñaba en Alcalá (P. Lopetegui, 1942, págs. 30-33).

Finalizada su etapa de formación, se destaca muy pronto como excelente predicador y profesor, “las dos ocupaciones que más realizaban a un sacerdote ante los españoles del siglo xvi” (P. Mateos, 1954, pág. ix). Todo, pues, augura un brillante porvenir al P. Acosta, a pesar de que su salud era precaria, debido a una extraña enfermedad. Él mismo nos explica que “naturalmente fui siempre de complexión muy sana hasta que enfermé de una llaga en el pecho de la cual eché sangre mucho tiempo, teniendo calentura continua, de la cual enfermedad me ha quedado falta de fuerzas para entender en cosas corporales de trabajo, y algunas veces echo sangre, aunque muy poca. En lo demás, de estómago y cabeza siendo muy buena complexión, y no tengo falta de ninguna parte del cuerpo” (P. Lopetegui, 1942, pág. 34).

En 1551 se embarca en San Lúcar de Barrameda camino de Indias, en la armada de Menéndez de Valdés. La Compañía de Jesús se había incorporado muy recientemente a la tarea evangelizadora de América (en 1556 había partido la primera expedición de jesuitas al Nuevo Mundo, con destino Florida), y a Perú tan sólo habían sido enviadas dos expediciones previas, por lo que es fácil imaginar el precario asiento y las enormes dificultades con las que hubieron de enfrentarse estos pioneros de la Compañía. Por lo demás, la vocación misionera del P. Acosta procedía ya de su juventud, pues el año antes de su ida declara en una carta al general

de la Compañía que “habrá ocho o nueve años que ando con estos pensamientos” (P. Lopetegui, 1942, págs. 501-503).

No debe pensarse que el P. Acosta fue enviado como un mero evangelizador de indios, misionero en el sentido usual del término, sino que iba en calidad de lector del colegio de la Compañía y de predicador. Su actividad, por tanto, estaba más dirigida hacia los españoles que hacia los indios, tal y como lo había pensado para él S. Francisco de Borja, general de la Compañía que tomó la decisión de enviar a nuestro biografiado al Nuevo Mundo. Su actividad en el Perú fue intensa y continuada: hizo tres viajes por el interior del virreinato del Perú (1573-1574, 1576-1577 y 1578-1579), lo que le brindó la oportunidad de conocer a fondo la realidad de la vida de los indios y de los españoles, además de ver con sus ojos las condiciones de vida y de trabajo de los indios que laboraban en las minas de mercurio de Huancavélica y de plata de Potosí. Aprendió la “lengua general” de los indios, el quechua, de vital importancia para la evangelización de los indios, como luego expondrá en sus obras.

Ocupó cargos de responsabilidad en la Compañía: profesor de teología en el colegio de Lima, rector del mismo, provincial de la Orden, bajo cuyo mandato se convocó congregación provincial (1576), donde se discutieron largamente los métodos de evangelización. Para estas fechas ya tiene compuesta su obra teórica de evangelización, *De Procuranda Indorum Salute*. El P. Acosta concedía una gran importancia a la educación (de indios y de españoles por igual), cuestión en la que insistirá una y otra vez en sus obras, reflejo, pensamos, de su mentalidad jesuítica, de ahí que en su provincialato se “maduran las fundaciones de Arequipa, La Paz y Potosí, se confirma y se consolida definitivamente la del colegio de Lima y la del Cuzco, se inician las residencias de Juli y Panamá y se comienza a preparar el terreno en Charcas, Quito, etc.” (P. Mateos, 1954, pág. 190).

Fue un activo colaborador del III Concilio Limense (1582-1583), siendo presidente del mismo el obispo de Lima, Santo Toribio de Mogrovejo. La posición que ocupaba el P. Acosta en este cónclave era de teólogo consultor, mas trascen-

dió con creces esta misión: fue él quien redactó los catecismos (uno para indios y otro para prelados), como él mismo fue el encargado de defenderlos e imprimirlos en España, tras su regreso, y él redactó el *Confesionario* y los *Sermones*, primeros libros impresos en el virreinato del Perú, en el colegio de la Compañía de Lima, en 1585. Al año siguiente, en la misma imprenta de Antonio Ricardo, establecido definitivamente en Lima, se publicaría el *Arte y vocabulario indígena*, primera gramática de molde del quechua (P. Lopetegui, 1942, págs. 501 y sigs.).

Por esta época, un cronista anónimo nos lo describe certeramente en esta larga cita:

Fue Provincial desde el año de 1576 hasta el de 1581, en los cuales pasó grandes trabajos en los viajes que hizo, por la grande incomodidad y aspereza de los caminos. Gobernó la provincia con grande prudencia, procurando acrecentar con todas sus fuerzas las cosas de espíritu y de todo lo demás que podía ser causa de mayor servicio de Dios, especialmente en ayudar a los indios y al remedio de sus almas. Reparaban mucho todos los de la casa en ver que, siendo hombre muy pesado, era para tanto que no hicieran otros cuatro juntos todo lo que él hacía a un mismo tiempo... No dejaba las lecciones de Teología y predicaba tan ordinariamente como si estuviera dedicado a solo este oficio, y escribía algunos de los libros que dejó impresos de las cosas del Perú, con prescindir de ordinario a las ordinarias conferencias de casos de conciencia, donde dejó resueltos de su mano muchos casos que se aprovechan muchas personas doctas. Iba a los hospitales muchas veces a consolar a los enfermos y a visitar a los presos de las cárceles. Ocupábanle los virreyes y prelados en todos los casos graves tocantes a conciencia que había en el reino, sin haber negocio de importancia que no pasase por sus manos; y con andar en ocupaciones de tanto peso, tenía particular cuidado de las escuelas de latín y artes, conociendo a cada estudiante por su nombre, y se ocupaba en componer oraciones y diálogos en latín y romance, que representaban los estudiantes con gran concurso del pueblo. Y con todas estas ocupaciones... nunca andaba apurado ni alcanzado de tiempo, ni embarazado de las cosas, antes le sobraba tiempo para todo, como se echaba de ver en su cátedra, donde todo lo que leía era de memoria y sin llevar cosa escrita, y con todo eso salía la lectura con más alto y más elegante estilo que suele ser el escolástico (P. Mateos, 1954, pág. xiv).

Sin embargo, en 1580 pide volver a España, “por enfermedades y tristezas”, según él mismo declara en el *Descargo*. El origen de esas “tristezas” lo ignoramos, si bien parece que fueron factores importantes, si no decisivos, la ruptura de los jesuitas con el virrey Toledo y las rencillas internas dentro de la orden, derivadas de un proceso inquisitorial donde se vieron encartados — y condenados — tres jesuitas, siendo el P. Acosta miembro del tribunal que los juzgó y condenó. En este punto, sus historiadores correligionarios lo censuran sin contemplaciones: “De todos modos, parece claro que sea por el campo de misión que le tocó actuar, sea por sus ocupaciones o carácter, su relieve misionero pierde ese sello sagrado de veneración y austero heroísmo que consagra definitivamente la obra de los padres misioneros y directores de misión: la muerte en el campo de sus sudores y fatigas apostólicas” (P. Lopetegui, 1942, pág. 577). Del mismo tenor resulta el comentario del P. Mateos cuando afirma que “este punto oscuro del carácter de Acosta (habla de la melancolía) da la clave para explicar su resolución de volver a España, poco gloriosa a su nombre e ideales como perfecto misionero” (1954, pág. xvi). Parece que ambos autores olvidan la perspectiva humana para considerar sólo la religiosa. Veremos que otras actuaciones de Acosta dentro de la Compañía fueron criticadas con dureza, lo que le valió el ostracismo en vida, y más riguroso aún tras su muerte, dentro de la Compañía, lo que explica el olvido secular en que cayó su obra.

Atentos a sus propias palabras y a las cartas cruzadas entre el P. Acosta como provincial en Perú y el general Acquaviva, es probable que se pueda concluir que el P. Acosta sufrió una decepción, un desengaño tan hondo como para pedir su regreso a España en varias ocasiones, unido a sus problemas de salud, ya antiguos.

Sale, por fin, de Lima en marzo de 1586; reside en Méjico justamente un año, pues abandona Nueva España en junio de 1587 por el puerto de Veracruz, para llegar a San Lúcar de Barrameda en septiembre de 1587. Tras el desembarco de regreso, se entrevista con el rey Felipe II, a quien le presenta para su aprobación el III Concilio Limense. Realiza

a continuación su primer viaje a Roma (1588), con las mismas gestiones, rematadas con éxito. Publica entonces su primera obra *De Natura Novi Orbis libri duo et De Promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive De Procuranda Indorum Salute*, en Salamanca. De 1588 a 1592 reside en la Península (Madrid, en la corte, y Valladolid, como rector de la casa profesa. Además, fue nombrado visitador de las provincias de Andalucía y Aragón, cursando sendas visitas en 1589 y 1591). El motivo de la visita — que los padres Mateos y Lopetegui parecen querer obviar — se debe a la agitación de los jesuitas españoles por la razón de fondo de que estos aspiraban a la separación de la autoridad jesuítica romana. De la Pinta Llorente es muy elocuente al respecto: “Pero precisamente apoyándose en estas debilidades parciales se intentaba con el especioso pretexto de reforma religiosa, por parte de los elementos díscolos de la Compañía, reducirla a la autoridad inquisitorial, exceptuándola de privilegios, odiosos al Santo Oficio, vincularla a las autoridades españolas, real y corporativa, para librarse del yugo del gobierno de Roma. Esto es todo” (De la Pinta Llorente, 1952, pág. 27).

Publica por esos años su obra más importante y de mayor trascendencia: *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590). Ese mismo año se publican en Roma dos volúmenes de sermones (*De Christo Revelato* y *De Temporibus Novissimi: libri quator*), y en Madrid se encarga de que se imprima el *Concilio Provincial Limense de 1583*.

A partir de este momento, la vida del P. Acosta entra en un torbellino oscuro de actuaciones apasionadas: Felipe II lo envía a Roma como agente secreto para que gestione ante el papa la convocatoria de congregación general jesuítica, a la que se oponía el general Acquaviva; desde 1592 hasta 1594 fijó su residencia en Roma laborando por esta meta. Las posibles razones para explicarse que el P. Acosta se decidiera a desempeñar labores tan ajenas a su oficio y talante las resume el P. Mateos: 1) “cierto asomo de vanidad herida”; 2) No se tomaron medidas en el gobierno de la Compañía tras la visita del propio Acosta y del P. González Dávila; y 3) “La otra (razón) tiene que ver con la melancolía de su tempera-

mento, que ya nos es conocida del Perú: esperaba altos puestos de confianza... y al fin sólo le llegó el nombramiento de prepósito de la Casa Profesa de Valladolid" (1954, pág. xxvi). Básicamente, hay que estar de acuerdo con las razones aducidas por el estudioso citado, aunque advirtiendo la siempre presente tendencia de éste y del P. Lopetegui, que cargan las tintas respecto de los supuestos desequilibrios emocionales del P. Acosta.

Regresa a España en 1594; reside en Madrid, pasa de nuevo a Valladolid con el cargo anterior, y en 1597 se traslada a Salamanca como rector del colegio que la Compañía poseía en la ciudad, donde muere el 15 de febrero de 1600, a los 60 años. No es de extrañar que, a pesar de perder toda la confianza que había tenido con el general Acquaviva, siga ostentando cargos de cierta responsabilidad en España, pues gozó de la protección real hasta el final de sus días. A pesar de su fracaso en Roma — pues la congregación general se resolvió a favor del general Acquaviva —, prosiguió en España con sus actividades de predicador, escritor fecundísimo — editó varios tomos de sermones — e incansable, hasta que le sorprendió la muerte. En su última estancia en Roma redacta el *Descargo*. De éste y de sus cartas a Felipe II, a su secretario Arenillas del Reinoso y al Conde de Chinchón, se extrae la impresión de que la dinámica de los hechos en Roma lo desbordó muy pronto y de que se desgarraba entre la fidelidad a su rey y la lealtad debida a la Compañía. En definitiva, de que perdió el rumbo de su actuación entre actividades políticas donde su inteligencia no pudo salvarlo de ser un oscuro agente al servicio de una causa pronto envenenada — independencia de los jesuitas españoles — si es que alguna vez fue presentable.

Estas actividades postreras le costaron el ostracismo más severo entre los historiadores de la Compañía, a pesar de que su *Historia natural y moral de las Indias* recorrió por Europa y se tradujo a varias lenguas (italiano, francés, inglés, latín) en múltiples ediciones. Hay que esperar al siglo xx para asistir a la recuperación para las letras hispánicas de su obra, de calidad incontrastable, como después veremos.

El índice de obras editadas o manuscritas del P. Acosta se puede consultar en L. Pereña (1984, apéndice I) y P. Mateos (1954, págs. xxxiii-xxxv). Puesto que aquí ya hemos citado las más importantes, y el resto de su producción posee sólo una importancia secundaria desde el punto de vista de las crónicas de Indias, pues se compone sobre todo de sermones, nos ahorramos su repetición y remitimos al lector interesado a los libros citados.

II

« DE PROCURANDA INDORUM SALUTE »

E « HISTORIA NATURAL Y MORAL DE LAS INDIAS »

ANÁLISIS Y ESTRUCTURA

A) « DE PROCURANDA INDORUM SALUTE »

La obra estaba lista para la imprenta en 1557, según reza en la firma de la dedicatoria del P. Acosta al P. Mercuriano, general jesuíta en aquellas fechas. Tras la muerte de éste, cambiaría la dedicatoria por otra dirigida a Felipe II, y no al nuevo general de la Compañía, P. Acquaviva, como sería esperable, lo que se nos antoja como anuncio premonitorio de la falta de entendimiento y el recelo mutuos entre ambos personajes desde la llegada del P. Acosta a España hasta su muerte. Con todo, *De Procuranda Indorum Salute* no salió de la imprenta sino en 1589, cuando el P. Acosta ya estaba de vuelta en España.

Cotejando el manuscrito original de puño y letra del autor con la primera edición, se advierte que el texto sufrió recortes importantes en manos de múltiples correctores, cen-

sores e inquisidores (en Roma, en España, por mano de los mismos jesuitas, de la Inquisición española, de los censores reales, etc.), como se ha puesto de manifiesto en la primera edición completa del *Corpus Hispanorum de Pace* (L. Pereña, 1984).

La obra se abre con una dedicatoria al general jesuita, P. Everardo Mercuriano, y un proemio, ambos muy importantes no sólo para la comprensión de esta obra, sino también para la *Historia Natural y Moral de las Indias* (desde ahora DPIS e HNMI respectivamente), es decir, todo el pensamiento misional del P. Acosta. En la carta antes citada, el P. Acosta muestra lo que será su línea de conducta respecto de los asuntos de los indios: interés apasionado y objetividad. “Total — le dice al P. Mercuriano — que me puse a estudiar con ahínco todo este problema (la múltiple variedad y discrepancia de opiniones en torno a los asuntos de Indias y la desconfianza de los más sobre las posibilidades de salvación de los indios), y a examinar con interés apasionante cuál era la situación real, al margen de todo partidismo” (DPIS, 1984, pág. 49. Es la edición de L. Pereña, que seguiremos aquí).

Ya en el proemio, Acosta expone con sencillez y claridad su concepción antropológica de los habitantes de las Indias. Comienza por aclarar la variedad de los indios: “Es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición” (DPIS, pág. 59). Expone a continuación su famosa división de los “bárbaros” — siguiendo la doctrina aristotélica en todo — en tres grupos, bajo el criterio del grado de evolución alcanzado en el desarrollo cultural: el primer grupo de pueblos bárbaros está constituido por los pueblos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica común del género humano. Definidos fundamentalmente por “un uso bien reconocido de las letras” (DPIS, pág. 63), propone como ejemplo a los chinos y a los japoneses. Los pueblos que forman el segundo grupo no conocen el uso de la letra escrita, pero poseen gobierno y asentamiento fijos, “y un cierto esplendor de culto religioso”; aquí incluye a los aztecas y a los incas. El tercer grupo de pueblos

bárbaros está constituido por los “hombres salvajes semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos” (D_{PA}, pág. 67). F. del Pino Díaz (1978) ha estudiado en profundidad la contribución del P. Acosta a la Etnología. Encuadra el pensamiento acostiano entre el difusionismo biológico y el evolucionismo cultural, aunque el crítico citado no menciona la no coincidencia de la clasificación de los bárbaros ofrecida en el D_{PA} y en la H_{NMI} (VI, 19). En esta última, el P. Acosta coloca en el primer grupo a incas y aztecas; en el segundo a los que viven en “behetrías”; y en el tercero a “los indios sin ley ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes” (H_{NMI}, págs. 304-305), si bien es cierto que el criterio de clasificación ha variado, pues ahora es el modo de gobierno y antes era el grado de evolución cultural.

También en el prólogo, a modo de colofón, aparece la idea que planea sobre todo el pensamiento acostiano, el providencialismo: “El Señor, sin embargo, se ha dignado en nuestro tiempo llamarlos (a los indios) al Evangelio, gracia no otorgada a otras generaciones... que la mente humana se siente llena de asombro ante la grandeza del designio divino” (D_{PA}, pág. 71). Obsérvese el sentimiento de satisfacción que emana de sus palabras por el hecho de que los de su tiempo — y su nación — fueron los elegidos para la magna tarea de evangelizar a los bárbaros del Nuevo Mundo. En otras palabras, el P. Acosta expone todo un programa de evangelización (de ahí el membrete de “tratado misiológico” que frecuentemente ha recibido el D_{PA}) de naturaleza más práctica que teórica.

La obra consta de dos libros. *Esperanza de salvación de los indios* es el título del primero, compuesto de 18 capítulos. Abre el texto el P. Acosta argumentando en la defensa de la idea de que “no hay que desesperar de la salvación de los indios” (D_{PA}, pág. 75). Su argumento principal es que los signos que Dios envía deseándolo así son palpables: “Por consiguiente, dejemos ya de oponer a tantas promesas del amor divino la cortedad y rudeza de los indios; con nuestra confianza en la fidelidad de quien hizo las promesas, no demos por excluidos de la salvación universal ninguna raza de

mortales" (DPIS, pág. 85). Algo más adelante añade: "la consumación del mundo no vendrá hasta que se haya divulgado el Evangelio por todo el universo" (DPIS, pág. 85), frase de evidentes connotaciones milenaristas.

Expone a continuación las razones de los que piensan que los indios ni quieren ni pueden recibir la luz del Evangelio, dado su estado de barbarismo y salvajismo, pero él rechaza esta tesis con los argumentos proféticos antes citados, y ejemplifica a continuación con casos bíblicos. Acto seguido explica "cómo se ha de modelar la índole de los indios con el fin de ganarlos para Cristo" (DPIS, pág. 139). El P. Acosta defiende enérgicamente la naturaleza humana — y no animal — de los indios, de lo que todavía en su época se dudaba con excesiva frecuencia: "Es preciso, por tanto, sostener con toda firmeza que ningún bárbaro carece de la capacidad necesaria para la fe. Además, los indios, como todo el mundo reconoce, no son tan faltos de ingenio y capacidad; es más, cuando quieren aplicarse, muestran gran agudeza" (DPIS, pág. 141). Insiste en que la raíz del éxito en la predicación para la salvación de los indios descansa en una correcta educación: "Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento" (DPIS, pág. 151). Pone en relación el autor la educación con el progreso y la nobleza de una nación: "Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez" (DPIS, pág. 151).

Con el mismo espíritu optimista sostiene que las lenguas indígenas se pueden aprender fácilmente y utilizarlas en la tarea evangelizadora por los misioneros y prelados. Critica con dureza los ejemplos perniciosos y dañinos que los españoles ofrecen, con su desatada avaricia, su concuscipencia desvergonzada y la violencia que utilizan constantemente. A este último asunto dedica un capítulo completo, y dice: "durante la guerra que se hizo contra los incas, se acostumbraba a exponer en la plaza pública a las mujeres colgadas en lo alto, que sostenían a sus propios bebés, asimismo colgados

de sus pechos taladrados, para que en el mismo suplicio las madres estranguladas se vieran obligadas a ser la horca de sus hijos. ¡Ejemplo inaudito de crueldad!” (D_{PI}S, pág. 193), párrafo elocuente de por sí y que no necesita comentario.

No se puede obviar el profundo compromiso del P. Acosta con los pueblos indígenas, “bárbaros” en su terminología aristotélica, y el valor que suponía el denunciar con energía los atropellos de los españoles con los indios en unos momentos de cerrado nacionalismo en España acompañado de fanatismo religioso, a la luz de comentarios como el antes citado. Pero el sentido del equilibrio no falta en el misionero jesuíta, pues inmediatamente censura los suicidios colectivos de los indios, aunque en sus palabras creemos percibir algo más que censura: “Parte por la experiencia que tenían de la ferocidad de los españoles, parte por un excesivo temor a la debilidad de sus fuerzas, solían ocultarse por grupos de cien y demás en las escondidas tinieblas, y allí, consumidos por el hambre y el miedo, esperar voluntariamente la muerte, que es una costumbre que tienen los bárbaros de darse muerte de la manera más vil” (D_{PI}S, pág. 195).

Prosigue el discurso del jesuíta entre la esperanza de una pronta conversión de la multitud de los bárbaros, con el esfuerzo de los “obreros de Cristo”, como él gusta de adjetivar a los misioneros, y la lucha contra Santanás, que recrudece sus ataques para no perder terreno. Acaba el libro I pidiendo más esfuerzo y paciencia, comparando la evangelización de los indios con la de las Galias por Lorenzo, y la de Irlanda por Malaquías, rasgo que pensamos aclara el relativismo histórico — pues compara etapas antiguas europeas con las recientes americanas —, recurso muy utilizado por el P. Acosta para defender a los indios de las falsas imputaciones de los europeos.

El libro segundo lo dedica el P. Acosta a la discusión de la justicia o injusticia de la guerra que los españoles les hacen a los indios. Parte de una exposición general de lo ocurrido en la colonización — “pacificación”, decían oficialmente — de Indias: el Evangelio ha entrado con la espada como auxiliar, y no es fácil cambiar tal estado de cosas. A continuación,

rechaza los argumentos más frecuentemente utilizados por los defensores de la esclavitud de los indios y de la licitud de la guerra contra estos, argumentos que habían sido expuestos recientemente por Juan Ginés de Sepúlveda en su polémica contra el P. Las Casas en Valladolid. El P. Acosta se alinea con las tesis de la Escuela de Salamanca, que él mismo compendia: los indios cometen el “pecado nefando”, sodomía, conocido como uno de los “crímenes contra la naturaleza”, por lo que caen en la infidelidad más contumaz. Refuta el P. Acosta estas afirmaciones, acogiendo a la autoridad de los mejores teólogos de su tiempo, los que habían puesto de manifiesto cómo detrás de este tipo de argumentos se esconde una “ambición desenfrenada” (DPIS, pág. 281).

He aquí, pues, un claro rechazo de la guerra como procedimiento de conquista, aunque admite cierta “coacción moderada” con vistas a permitirles vivir en adelante “como hombres y no como bestias” (DPIS, pág. 185). Y acto seguido rechaza nada menos que la opinión de Aristóteles — que no su filosofía, indispensable en una mente jesuítica en el siglo XVI español —: “Y si Alejandro Magno, atraído por la ambición de su poder, como dicen algunos, quiso llevar las banderas macedónicas por todo el universo, no hemos de preocuparnos demasiado de lo que Aristóteles escribió por adulación más que como filósofo” (DPIS, pág. 285). Es muy ilustrativo cómo Acosta reduce a Aristóteles — pilar de todas las ciencias medievales y del que él mismo es deudor directo — a dimensiones puramente humanas, hasta el extremo que no se sabe muy bien si lo disculpa o más bien le enrostra su actitud, tan poco digna del “filósofo” por excelencia. Ciertamente, el aristotelismo renacentista español estaba ya muy lejos del que había estado en vigencia durante toda la Edad Media en las universidades europeas.

Excluye también el P. Acosta como posible causa de guerra la defensa de los inocentes asesinados por los bárbaros, para concluir: “No hemos conseguido poco al excluír como causa de guerra contra los bárbaros todas las que precedieron a la entrada de los nuestros en sus tierras” (DPIS, pág. 299). Obsérvese cómo rechaza de un plumazo todas las supuestas

explicaciones que justificaron, más o menos oficialmente, la “entrada” de los españoles en América; sin embargo, este rechazo queda ahí, en el plano teórico, sin intentar revisar el pasado, en una actitud acomodaticia a la realidad, que nos parece típicamente jesuítica en los primeros tiempos de la Compañía, de asentamiento y consolidación, como tantas veces se puede comprobar en las cartas del general de la Orden a sus correligionarios en América: no enfrentarse al poder regio, contemporizar en todo lo posible. Pero el P. Acosta miraba hacia el futuro: “Y no es que me ponga ahora a defender las guerras y títulos de guerras pasadas y los resultados de ellas, ni a justificar las destrucciones, represalias, matanzas y demás disturbios de anteriores años en el Perú [...]. Pero sí advierto, por razones de conciencia y de interés, que no conviene seguir disputado más en este asunto, sino que, como cosa que ha prescrito, el siervo de Cristo debe proceder con la mejor buena fe” (DPIS, pág. 333).

Dedica dos capítulos (9 y 10) a explicar por qué ahora hay menos milagros que en la época de los apóstoles, y aduce razones de diversa naturaleza, entre las que sobresale el poco merecimiento de los predicadores actuales. En todo caso, defiende el jesuíta las “entradas” a tierras de bárbaros, pues estos, “compuestos de naturaleza como mezcla de hombre y fiera, por sus costumbres no tanto parecen hombres como monstruos humanos. De suerte que hay que entablar con ellos un trato que sea en parte humano y amable, y en parte duro y violento, mientras sea necesario, hasta que superada su nativa fiereza, comiencen poco a poco a amansarse, disciplinarse y humanizarse” (DPIS, pág. 339). Aunque el comentario es duro como pocos en toda la obra acostiana, siempre permanece un rasgo de inteligente preocupación por preservar la dignidad y humanidad del indio: en este caso habla de sus costumbres fieras, provocadas por la ausencia de una correcta educación que sin duda corregiría a los bárbaros. No afirma el P. Acosta que los bárbaros sean crueles por naturaleza, e incorregibles, por lo que la puerta hacia la esperanza de la civilización no se cierra para ellos. El papel de la educación es básico en el plan misional acostiano, y conociendo la rele-

vancia que a ésta le asignaban los humanistas renacentistas, percibimos cómo el pensamiento del P. Acosta se incardina plenamente en su época renacentista.

Remata el libro segundo con la defensa de la libertad de comercio y de asentamiento en cualquier país por parte de cualquier individuo, de donde viene un justo título de guerra en caso de que sea imposible comerciar por oposición de los indígenas, y no se pueda realizar el intercambio pacífico: “Y si los bárbaros, como muchas veces sucede, sin haber sido provocados injustamente, sino tratados humana y generosamente, persisten en perjudicar a los nuestros o faltando a su palabra maquinan nuestra muerte, pretenden derribar nuestros fuertes, arrasan campos, destruyen cosechas, intentan hacer arder las naves prendiendo fuego, roban con engaño o se niegan a dar alimentos o intentan cualquier otro tipo de injurias, no sólo será lícito a los nuestros defenderse y protegerse, sino además resarcirse de estos daños y vengar la afrenta recibida y, si fuese preciso, actuar con energía y reivindicar su derecho por la guerra...” (DPIS, pág. 335). Pero inmediatamente, la paradoja, el sesgo que borra toda intención totalitaria del jesuita, el rasgo profundamente humano que choca e invalida toda la argumentación anterior: “Pero adviértase con sumo cuidado que no conviene vengar las injurias de los bárbaros de la misma manera que las de los demás hombres. Porque siendo los indios de ingenio corto y pueril, deben ser tratados como niños o mujeres o, mejor, a la manera de las bestias” (DPIS, pág. 355).

El libro tercero y último trata de los “deberes sobre la administración civil”. Se trata, pues, de una reflexión sobre el gobierno y la administración político-civil de los indios. Parte de la base de que “los bárbaros que reciben la fe quedan sometidos al cuidado y jurisdicción de los príncipes cristianos”. Exige gobernantes rectos y probos tanto en lo civil como en lo eclesiástico, si bien admite que es difícil hallarlos, pues todos vienen a Indias para “volver a casa con los bolsillos bien repletos” (DPIS, pág. 417). Casi todos los que vienen son del mismo corte de hombre: “facineroso, salteador de caminos o... corrompido rufián”. Aborda después el tema

de los tributos de los indios (justo, con moderación, como cualquier súbdito del rey), lugar donde el P. Acosta denuncia acremente la codicia y la rapiña de los españoles, bien conocida por él en sus viajes al interior del virreinato: “[los indios] se lamentaban, llorando amargamente, de que se les imponían mayores tributos y, a la vez, se les exigía trabajar en la construcción de fortalezas y suministrar vituallas abundantes... se les quitaba a la fuerza sus ovejitas y hasta sus más andrajosas vestiduras y se les imponían otras cargas tan amargas que su situación conmovía incluso a los espíritus más duros e inhumanos. Veíamos incluso cómo los más principales de sus pueblos recibían palizas y se les azotaba públicamente con varas en presencia de los suyos... ¡Españoles! Tratáis inicualemente a vuestros siervos, incluso aunque tengáis a gala decir que no son siervos” (DPIS, pág. 447). El testimonio es dramático, y aquí el P. Acosta se subleva sin contemplaciones contra la violencia institucionalizada, indignado de tanta iniquidad.

Revisa la institución de la encomienda, exponiendo llanamente su carácter injusto, pero ahora, resignado, la acepta sin darle más vueltas al asunto, y pone todo el acento en recordar los deberes de los encomenderos para con los indios (“dar a sus indios suficiente instrucción en materia de fe y costumbres”). Ofrece criterios a los sacerdotes para confesar a los encomenderos, defiende la remuneración económica de los indios y sus trabajos para los españoles, como cualquier súbdito real: “Y, desde luego, la muchedumbre de los indios y españoles forman una sola e idéntica comunidad política, y no dos entidades políticas entre sí. Todos tienen el mismo rey y están sometidos a las mismas leyes” (DPIS, pág. 517). El pensamiento político acostiano es perfectamente coherente con el antropológico y el religioso (que, recordemos, descansa en un providencialismo que todo lo abarca), muy a tono con la concepción moderna del Estado como una unidad integradora y articulada entre todos los súbditos y el monarca, como efectivamente se imponía en la época en las grandes monarquías europeas: Francia, Inglaterra, España, etc.

Dedica un capítulo al trabajo de los indios en las minas (que él pudo observar muy de cerca e *in situ*), y ahí nos encontramos con un párrafo donde por su obsesión de descubrir intención divina en todo el orden natural de las cosas, desemboca en una justificación, sorprendente en Acosta, del trabajo esclavizante al que los españoles sometían a los indios en las minas de plata de Potosí: “¿Quién, pues, no mirará con espanto y asombro los secretos de la sabiduría del Señor, que supo hacer que la plata y el oro, peste de los metales, fuese la salvación para los indios?” (D_{PI}S, pág. 537).

Se ocupa durante tres capítulos de la embriaguez de los indios — introducida por los españoles — y los posibles medios para erradicarla, donde se remite a la autoridad de J. Polo de Ondegardo, ex-gobernador del Perú y gran conocedor de la realidad indígena. Acaba el libro — y la obra — con un capítulo sobre la posibilidad de instaurar corregidores para los indios — idea que apoya —, y la necesidad de conservar las costumbres de los indios que no atenten contra el cristianismo. Para las que haya que cambiar, propone un plan tan agudo como calculador: “Por consiguiente, en muchos casos hay que disimular y en otros hay que alabar. Cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas y que sean buenas, con habilidad y destreza” (D_{PI}S, pág. 589). Estudio del medio en que se opera, de los objetivos a salvar, puesta en acción calculada fríamente (aunque con el ardor de la fe más acendrada), manipulación de almas y cuerpos, todo ello bajo el sello de la inteligencia práctica, dinámica y creadora: he aquí una mente genuinamente renacentista.

B) «LA HISTORIA NATURAL Y MORAL DE LAS INDIAS»

La obra más importante y de mayor resonancia del P. Acosta (cuyo título completo es *Historia Natural y Moral de*

las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios) salió a la luz en la imprenta de Juan de León, en Sevilla, 1590. Desde entonces, una larga lista nutre las ediciones en castellano, inglés (1604, 1ª ed.), en italiano (1596, 1ª ed.), en alemán (1598), en francés (1598), en holandés (1598) y en latín (1590) (E. O’Gorman, 1979, págs. LXIII-LXIV. Se trata de una excelente edición de la HNMÍ con un más que aprovechable estudio introductorio. Es la utilizada aquí). Que la obra fuera traducida tan rápidamente a todas las lenguas de cultura de la época —incluyendo la versión latina— nos dice de la enorme resonancia que alcanzó en la Europa renacentista.

Sin embargo, pronto se eclipsó su estrella, al caer sobre ella la grave imputación de plagio, especie propalada por la historiografía mexicana de los siglos XVIII y XIX y de raíces hispánicas. Hoy, deshecho el entuerto, se ha establecido la verdad de todo ello, se puede concluir con O’Gorman —que ha estudiado parsimoniosamente el enredo— que no hubo tal plagio, y que todo fue producto de nacionalismos exaltados y de incomprendiones históricas, toda vez que era “costumbre generalizada entre los escritores la de copiarse sin discriminación” (O’Gorman, 1979, pág. xv). Los hechos, compendiados, a la luz de la crítica histórica son los siguientes: el P. Acosta siguió, como él mismo declara (HNMÍ, VI, 1), en la parte de su obra que trata los asuntos de México, al P. Juan de Tovar, que había compuesto una *Primera relación de los indios de México* (1576), de la que hoy se ignora su paradero. El P. Acosta le pide al P. Tovar una copia de su obra, pero ante la imposibilidad de éste de proporcionársela, pues el Dr. Portillo se había llevado con él el único ejemplar a España en 1578, donde se extravió, el P. Tovar redacta una *Segunda relación* (1583) basada en la *Historia de las Indias de Nueva España*, de fray Diego Durán, acabada en 1581. El P. Acosta aprovecha esta segunda relación y le pide aclaraciones ulteriores, por escrito, al P. Durán, que se las ofrece entre 1586-1587, junto con un calendario azteca, el *Calendario Tovar*. El P. Acosta regresa a España y publica

su obra en 1590, habiendo extractado la del P. Tovar antes, en México. Llegar a establecer la veracidad y la cronología de los hechos antes brevemente relatados ha sido tarea de siglos, y hoy, por fortuna, parece definitivamente aclarado el embrollo que tanto perjudicó a la obra acostiana y apasionó a los historiadores desde el siglo XVIII.

La estructura de la HNMI ha sido estudiada brillantemente por el mismo O'Gorman (1979, págs. xxiv-LIII), por lo que aquí seguiremos su detallada exposición. El mismo título del libro nos indica que la obra intenta abarcar la naturaleza, el mundo físico y el biológico, por un lado, y, por otro, la historia, el mundo humano o moral — pero sólo de los indígenas, excluyendo el de los españoles —. A la primera parte de su historia, “obras de la naturaleza”, dedica los cuatro primeros libros; las “obras del libre albedrío”, la parte moral, ocupan los tres últimos libros. La historia natural es, pues, más extensa que la parte moral: ambas juntas no forman sino la realidad misma, según la doctrina aristotélica.

EL LIBRO PRIMERO:
EL TEMA COSMOGRÁFICO
Y EL ANTROPOLÓGICO

El libro primero lo abre Acosta abordando el *tema cosmográfico*: explicita el sistema geocéntrico del universo — todavía — y describe el cielo del Nuevo Mundo, pues parte de la realidad cósmica. Sigue con el *tema geográfico*: el globo terráqueo y distribución de tierras y mares en el hemisferio sur. Discute acto seguido la posibilidad de la existencia de las Antípodas, desdiciendo a Aristóteles, y se ocupa largamente de la cuestión del conocimiento de la existencia del Nuevo Mundo antes de su reciente descubrimiento. En esta exposición, América es concebida como parte integrante del globo terráqueo. Aborda, finalmente, el *tema geoantropológico*: dimensiones del mundo habitado y problema del origen del hombre y de los animales en América, donde Acosta intuye

la posibilidad de la existencia de un punto de unión, o al menos de proximidad, entre las masas continentales de Asia y de América, por donde el paso para los hombres fuera franco (HNMI, pág. 58). El mundo habitable, la *ecumene*, forma una unidad de la que América participa.

EL LIBRO SEGUNDO:
LA « ZONA TÓRRIDA » Y SU HABITABILIDAD

El libro segundo lo dedica íntegramente el P. Acosta a la “zona tórrida” y su habitabilidad. Expone la equivocación de los antiguos, con Aristóteles a la cabeza, que pensaban ser inhabitable la franja ecuatorial por el excesivo calor que suponían allí reinante. Muy al contrario, el jesuíta describe complacido la humedad y templanza de la zona tórrida y, por consiguiente, su habitabilidad.

EL LIBRO TERCERO:
DESCRIPCIÓN FÍSICA DE AMÉRICA

El libro tercero es una descripción física de América de acuerdo con el esquema de los cuatro elementos componentes del mundo natural: tierra, agua, aire y fuego. No olvida, así pues, describir todos los tipos de vientos de las Indias, junto con sus efectos “maravillosos”; continúa con mares, lagos, ríos y fuentes; sigue con la cualidad y propiedades de la tierra americana; y, finalmente, aborda los volcanes, temblores y “bocas de fuego”. Aun dedica un último capítulo para reflexionar cómo se abrazan la tierra y el mar, y le asigna la forma de corazón al continente americano, aunque advierte que “La forma que enteramente hace la tierra en Indias no se puede entender, por no saberse las extremidades ni estar descubiertas hasta el día presente” (HNMI, pág. 138).

EL LIBRO CUARTO:
DESCRIPCIÓN DE LOS ELEMENTOS
MIXTOS O COMPUESTOS

El libro cuarto es una descripción de los elementos mixtos o compuestos, según la doctrina de los tres reinos jerárquicos de la naturaleza: mineral, vegetal y animal. De este modo, abre el libro con los metales (oro, plata, azogue o mercurio, esmeraldas y perlas), sigue con las plantas (pan de Indias, maíz, especies varias, plátano, cacao, maguey, etc.) y remata con los animales, primero los europeos transvasados a las Indias y a continuación los autóctonos. Estos cuatro libros conforman la “historia natural” de las Indias, según lo anunciado en el título y, siguiendo un orden expositivo que se ajusta a la ciencia clásica, legado aristotélico, que compartimentaba en parcelas la realidad conocida del mundo, tal como aquí lo hemos visto.

La “historia moral” comprende los tres últimos libros, que se inicia con un importantísimo “Prólogo a los libros siguientes”. En él nos explica el P. Acosta que la historia moral afecta a las costumbres y hechos de los indios, y que su intención no es sino la de ayudar a la salvación de aquellas gentes. Renuncia a escribir sobre lo que los españoles hicieron “en aquellas partes, que de eso hay hartos libros escritos” (HNMI, pág. 215).

EL LIBRO QUINTO:
LA RELIGIÓN ENTRE LOS INCAS
Y LOS AZTECAS

El libro quinto se ocupa de la religión entre los incas y los aztecas. Con espíritu comprensivo, y siempre comparando con los antiguos, enumera aspectos como los funerales, templos y sus sacerdotes, monasterios, penitencias y sacrificios, ceremonias y ritos, fiestas religiosas, etc. Concluye el libro con una reflexión sobre la utilidad y provecho que se pueda ex-

traer de estos conocimientos, agradeciendo a Dios por haberle hecho conocedor de su santa Ley desde el principio, y protestando que su narración es seria y verídica, no como “las patañas que fingen los libros de caballerías” (HNMI, pág. 278).

EL LIBRO SEXTO:
EL HOMBRE AMERICANO
EN EL ORDEN NATURAL

El libro sexto hace una exposición sobre el hombre americano en el orden de lo natural, así como el anterior la había hecho en el orden de lo sobrenatural. Parte del aserto de que el indio está dotado de un alma nutritiva, sensitiva y racional, por lo que aquel es ser humano plenamente, y desde este supuesto describe la cultura de los habitantes del Nuevo Mundo: el cómputo del tiempo, la escritura — con una digresión sobre la de los chinos —, sistema de gobierno entre los incas y los aztecas, guerras entre indios, educación de los jóvenes y fiestas civiles.

EL LIBRO SÉPTIMO:
LA HISTORIA DE LOS MEXICANOS
HASTA LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

El libro séptimo y último compendia la historia de los mexicanos hasta la llegada de los españoles. El capítulo primero — “Que importa tener noticia de los hechos de los indios, mayormente de los mexicanos” — enfatiza la utilidad del conocimiento del pasado de los indios; y el último — “De la disposición que la Divina Providencia ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ellas” — enmarca el Nuevo Mundo según la interpretación providencialista de la historia de la humanidad por parte del autor, en el devenir histórico, según lo dispuesto por el Creador. El resto de los capítulos se dedica a la narración del origen de la nación mexicana, desde la peregrinación hacia el sur de las siete tribus, su asentamiento alrededor de la laguna de México

(Texcoco) y el predominio de los mexicanos sobre el resto de las tribus limítrofes. Finaliza con la confusa muerte de Moctezuma y la salida de los españoles de México en “la noche triste”.

III

LA OBRA DEL P. JOSÉ DE ACOSTA EN EL MARCO DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL

A) LA ACTIVIDAD MISIONAL DEL P. ACOSTA

El P. Lopetegui dedica cuatro capítulos de la segunda parte de su libro (1942) al análisis de la obra misional del P. Acosta, plasmada en su libro *DPIS*. Señala este estudioso que “este libro no es el fruto de largos años de apostolado y observación, algo así como el jugoso madurar de lentas tentativas y tanteos iniciales [...]. Dictada en gran parte por circunstancias personales, redactada en breve tiempo, esta comprobación parece traducirse en el que la hace por vez primera en un gesto de relativa desilusión [...]. Insensiblemente se eleva a esferas más levantadas y recoge los ecos misioneros de todo el mundo en sus formas esenciales” (1942, pág. 120). Aunque no acertamos a interpretar el recto sentido que les pudo dar a estas palabras su autor, parece evidente que se quiere subrayar el afán generalizante y universalizador del pensamiento acostiano: se eleva de la praxis cotidiana a la rigurosa teorización. En este sentido, conviene anotar que el P. Acosta se inscribe en el grupo que defiende las tesis sobres los indios de Francisco de Vitoria; de ahí que adopte una postura de comprensión y tolerancia hacia los indígenas aún no generalizada en su tiempo (Lopetegui, 1942, pág. 249).

Creemos que el P. Lopetegui acierta plenamente cuando subraya la armonía entre la teoría y la práctica en la obra misional acostiana, al razonar que a la claridad, exactitud y sistematización de la materia tratada debe unirse “una adaptación [de ésta] más objetiva al mundo real” (P. Lopetegui, 1942, págs. 427-428). Creemos que para el P. Acosta la actividad misional implica acción, esfuerzo por cambiar una realidad insatisfactoria, todo bajo el fuego de un celo religioso que avala la legitimidad de la empresa. Con sus tres viajes al interior del Perú se empapa de la a veces miserable realidad indígena, platica largamente con personas de autoridad y bien documentadas, todo ello inspirado en un deseo de conocer la realidad a fondo, hasta el detalle, y nos parece clara expresión de una mente a tono con su época: la renacentista.

Embarcarse para el Nuevo Mundo, del que no cesaban de llegar novedades, la nueva frontera por descubrir, declara un espíritu voluntarioso y activo, renunciando además a una brillante carrera docente en Europa, son datos que nos dejan columbrar lo que escondía el alma de un hombre de religión: aventura — mesiánica —, fe en el trabajo fatigoso a la espera de los “frutos” (como él mismo gusta de decir) espirituales y firme creencia en la posibilidad de transformar nada menos que al hombre mismo, para reconducirlo a un comportamiento satisfactorio — de cariz religioso — (recuérdense en este sentido las pretensiones que se arrogaba el navarro Huarte de San Juan y su *Examen de ingenio para las ciencias*, 1575), son datos que nos conducen recurrentemente a la visión de un espíritu que expresa tan nítidamente lo que significó el Renacimiento español.

B) EL P. ACOSTA Y LA ANTIGÜEDAD:

SU “HUMANISMO REFORMISTA CRISTIANO”

La idea del P. Acosta como “humanista reformista cristiano” la desarrolla M^a Luisa Rivara (1970), y aquí la recogemos por parecernos que expresa bien claramente dos ver-

tientes básicas del jesuíta: su formación humanista, de sello jesuíta, sólida y caudalosa, y, por otro lado, su espíritu activo, que pretende la puesta en acción de lo aprendido, y nada mejor que en la tarea apostólica de la conversión de los indios.

Sólo echándole una ojeada al índice de autores antiguos, cristianos o no, manejados por Acosta (O’Gorman, 1979, págs. LXVII-LXXIV) nos percatamos de sus muchas lecturas: S. Agustín, Aristóteles, Avicena, Joao de Barros, Dioscórides, Estrabón, San Jerónimo y, al lado, contemporáneos como Luis Vives, el cronista Cabeza de Vaca, Las Casas, etc.; todos ellos no son sino una breve muestra del profundo saber que acumulaba: teología, geografía, medicina, filosofía, crónicas de Indias contemporáneas, poética, etc., y todo ello lo descubrimos al servicio de un fin: la conversión al catolicismo de los indios.

América es el campo práctico, el lugar de la *praxis*, donde el reformismo religioso encuentra su lugar natural de puesta en acción. La Reforma católica o Contrarreforma cuenta con espíritus brillantes y briosos que pugnan por inventar una nueva sociedad ocupada por un nuevo hombre (es ilustrativo el esfuerzo de los franciscanos en Nueva España), y, en este sentido, J. A. Maravall (1984) ha propuesto la fórmula “invención de América”: colonizadores, navegantes, misioneros, juristas, etc., cargados de utopías y con la obsesión milenarista creen construir una nueva humanidad en un nuevo continente partiendo de cero.

No creemos que acierta Rivara cuando afirma que el “Humanismo de Acosta, en lo que se refiere en su vuelta a la cultura greco-romana, no se singulariza por un conocimiento profundo de los filósofos clásicos, excepto Aristóteles [...]. Tiene referencias espontáneas a los clásicos Platón y Séneca. Sus fuentes son principalmente de pensadores medievales como Agustín de Hipona, Gregorio Magno y Tomás de Aquino, los cuales son citados continuamente” (1970, págs. 83-84). Sólo los autores citados por Rivara le hubieran pertrechado no livianamente para sus propósitos, pero sabemos que la lista es mucho más amplia — tenía que serlo, habiendo estudiado con los jesuítas desde la niñez —. Los informes secretos de la

Compañía dicen de él que era un hombre de “mucho caudal”. Aristóteles, para humanistas o no, seguía siendo fuente básica de conocimientos de todo tipo, excepto teología y el dominio de sus escritos garantizaba una base muy sólida para cualquier acercamiento teórico o práctico para cualquier tipo de saber, natural o moral. Naturalmente que no era todo el saber, pero sí la base del saber, y eso nadie lo obviaba, ora afecto, ora desafecto a su doctrina.

En este sentido, nos parecen muy acertadas las palabras del estudioso F. del Pino: “El énfasis sobre la experiencia y la novedad que declaran algunas veces autores como Oviedo, Lizárraga o el propio Acosta, tiene que ver con la polémica suscitada por los italianos a propósito del superior valor de la civilización grecorromana. Cualquiera de estos autores y, en general, los que constituyen el fundamento principal de la historia americana, deben más de lo que reconocen a sus lecturas clásicas” (1982, I, págs. 327 y sigs.). En efecto, era muy difícil encarar la escritura de la historia de América sin sólidas bases grecolatinas, y no son tantos los cronistas españoles que no recibieran una educación esmerada.

Pero el caso del P. Acosta, por ser jesuíta, se nos presenta diáfano: historiadores, filósofos, poetas antiguos, etc., son citados incesantemente, pero no son de ninguna manera citas superficiales a la busca de prestigio de erudito (F. del Pino, 1982, I, pág. 329), pues el P. Acosta ni busca ni necesita el apluso entre letrados: su obra está pensada desde el providencialismo, y traspasada del principio al fin de él. El compromiso jesuíta en el conocimiento de las lenguas clásicas y de los autores de la Antigüedad para rebatir las tesis protestantes, les proporciona a los jesuitas un dominio fluido del latín y del griego junto con los autores clásicos, y así era el caso del P. Acosta.

Desde luego, ya había pasado el tiempo de profesar rendida admiración hacia todo lo que portara el sello de la Antigüedad — si es que alguna vez existió tal fenómeno en el Renacimiento español, como sin duda ocurrió en el italiano (J. A. Maravall, 1984)—, de modo que el P. Acosta se permite comparar con mucha frecuencia aspectos culturales de

los antiguos con los que él observa entre los indios americanos. Además, el P. Acosta, como buen renacentista español, cae en las zarpas del sentimiento nacionalista que, al alimón con el providencialismo, hace que no vacile hasta maltratar a los clásicos en sus frecuentes comparaciones históricas: "Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores" (HNMI, pág. 216). Y tal vez gracias a este relativismo histórico — entre otras causas — pudo el P. Acosta integrar en los órdenes geográfico, humano y divino el Nuevo Mundo en la mentalidad europea, tarea en la que fue pionero (J. H. Elliott, 1970). La comparación histórica entre las culturas clásicas y precolombinas no le vedó al P. Acosta el valorar a los indígenas por el criterio de sus propios valores, no estancándose, como tantos otros en la mera admiración superficial de sus logros, pero sin avanzar hacia una comprensión de los mismos, de ahí que sea considerado como el primer etnólogo americanista (F. del Pino, 1982, I, págs. 361-362).

Ya vimos, con O'Gorman, que el planteamiento básico del libro HNMI descansa en supuestos teóricos aristotélicos. Pero el aristotelismo acostiano, y de toda la generación jesuítica de la segunda mitad del siglo XVI, no es obtuso y cerrado, aunque sí firme; se trata de un aristotelismo crítico, muy depurado en textos y saberes y a menudo ecléctico (O'Gorman, 1979, pág. cxxii). A pesar de que *De revolutionibus orbium coelestium*, de N. Copérnico, había sido publicado en 1543, el P. Acosta se sigue aferrando al sistema geocéntrico del universo, de sólida tradición medieval y parte básica de las ciencias aristotélicas. Sin embargo, en no pocas ocasiones, el P. Acosta corrige llanamente a Aristóteles, como, por ejemplo, en esta ocasión: "Aquí yo confieso que me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía, viendo que en el lugar y en el tiempo que conforme a sus reglas había de arder todo y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frío; porque en efecto es así que no hay región

más templada ni más apacible, que debajo de la Equinocial" (HNMI, pág. 77). Mas no es ésta la línea de comportamiento normal del P. Acosta respecto de Aristóteles: lo común es seguir al Estagirita, respetarlo y, si se equivoca, excusarlo. Dejemos que sea él quien nos aclare cómo se enfrenta a la autoridad del "filósofo" — como él gusta de adjetivarle —, en una declaración de los principios metódicos que lo llevan a afirmar *a priori*, que merece el respeto más firme y seguro "porque no me determino a contradecir a Aristóteles si no es en cosa muy cierta" (HNMI, pág. 82), pues tanta era la autoridad del Estagirita. Esta actitud contrasta con las críticas duras y distantes que le merece Platón, que lo acusa de "fingir" la Atlántida, y de que sus historias "no se pueden contar en veras, si no es a muchachos y viejas" (HNMI, pág. 59), y lo apela irónicamente como el "*divino* filósofo" que compone más "cuentos y fábulas de Ovidio que historia o filosofía digna de cuenta" (HNMI, pág. 59). Tan sólo se acuerda de Platón más adelante una sola vez, cuando expone la educación de los jóvenes, esta vez sin tono irónico. Otras cuatro citas en nota completan las apariciones de Platón en la obra de Acosta. La diferencia — cuantitativa y cualitativa — con Aristóteles es evidente y esperable.

C) APORTACIÓN ACOSTIANA A LOS ORÍGENES DE LA ETNOLOGÍA

El tema anunciado arriba ha sido estudiado muy agudamente por A. Pagden (1982), con aportaciones valiosas de F. del Pino (1978) y E. Álvarez (1943). El estudio de este último posee el mérito de haber sido el pionero en la reivindicación del P. Acosta como fundador de la etnología, mas en un tono de reivindicación nacionalista y excesivamente generalizante. Señala el autor, creemos que acertadamente, "la honda crisis en que la filosofía natural y la ciencia de los antiguos quedan sumergidas ante el descubrimiento del conti-

nente americano; los hallazgos que se suceden a partir de la primera expedición colombiana son suficientes para trastornar gran parte de los cimientos de una ciencia legada por los antiguos al mundo medieval bajo la apariencia de un esquema inmovible y con ello la negación del valor de esa autoridad ilimitada y sin el contraste de la verificación y de la crítica que la Edad Media había venido otorgando a los grandes filósofos de la Antigüedad” (1943, pág. 308). Ciertamente que las ciencias en general, y las ciencias naturales en particular, sufrieron una sacudida sin precedentes, a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo. Con todo, no hubo sustitución de una ciencia basada en el argumento de autoridad — *magister dixit* — por otra experimental; más bien el argumento de la experiencia se incorporó como punto de ratificación, o rectificación, en su lugar, de las bases teóricas heredadas de la Antigüedad; bases que sirvieron para la integración mental de América en la mentalidad europea, como veremos a continuación.

Quiere ver E. Álvarez en el experimentalismo renacentista “la base misma de una ciencia moderna inductivo-deductiva” (1943, pág. 310), pero no debemos confundir experimentación con experimentalismo, pues entre ambas, siguiendo a A. Koyré (1983), hay un abismo insalvable, que es lo que diferencia la ciencia deductiva de Galileo — como punto final de la maduración iniciada con J. Kepler, T. Brahe y N. Copérnico — con la mera acumulación de hechos observados, carentes del ensamblamiento que les podría dar una construcción teórica previa que los informe científicamente, base de la ciencia aristotélica y legada al Medioevo y al Renacimiento.

Que el cúmulo de lecturas de la Antigüedad que poseían los renacentistas influyó sobre estos poderosamente y más profundamente de lo que se suele creer lo demuestra con toda evidencia A. Pagden en su estudio de los orígenes de la etnología comparativa: ésta nace, tras el reconocimiento de los indios como seres humanos, aunque bárbaros, de los moldes aristotélicos de la clasificación de los seres humanos (1982, págs. 35-56). Una de las genialidades de F. de Vitoria fue precisamente la

de conjugar con éxito la unidad esencial de la humanidad conforme a la doctrina cristiana, con la teoría aristotélica de la esclavitud — según las facultades de la raza en cuestión — para afirmar la libertad del indio americano. El indio es como un niño — y no un esclavo, y obérvase el enorme salto dado —, y su a veces abominable comportamiento se debe a una educación deficitaria. De modo que “era la educación la responsable de la conducta de los indios”, y de este modo “Vitoria había liberado al indio de una inmemorial acusación de semi-racionalidad y lo colocó en un espacio histórico donde estaría sujeto a algunas leyes de cambio intelectual, progreso y fin, como los otros lo estaban, fueran ellos cristianos o no cristianos, europeos o no europeos” (1982, pág. 99). Tras el duro enfrentamiento entre el humanista cordobés Ginés de Sepúlveda y el teólogo misionero Las Casas, al menos el indio americano pasó de ser estimado “bárbaro” *simpliciter* a “bárbaro” *secuncum quid*, tesis que defendía Las Casas en la *Apologética historia*; y el avance en la concepción del indio como persona, observamos, se hizo dentro de las categorías de la antropología aristotélica del siglo xvi. A estas alturas de nuestro razonamiento creemos sobradamente probada la gran influencia en las ciencias renacentistas de las autoridades clásicas, como es el caso de la asimilación del Nuevo Mundo a la conciencia europea. Por lo que respecta a esta última idea, será el P. Acosta quien defienda y exprese la humanidad del indio americano y la unidad de aquella, de modo programático, en su HNMI y en su DPIS (Pagden, 1982, págs. 149-final).

El P. Acosta pide un esfuerzo adicional de comprensión para los indios a sus lectores europeos, para que aquellos crean en estos. Advierte de la diversidad de los indios y de los distintos grados de evolución en que cada uno se halla, según un criterio político — en monarquías, los más avanzados; en tribus de régimen de “behetría” con jefes de guerra, los intermedios; y vagando libremente por el campo, los terceros y más primitivos, fieros y salvajes —. Exhorta al conocimiento de las lenguas americanas para una mejor y más rápida conversión de los indios. Y, finalmente, advierte que

la historia entera de la humanidad no es sino el cumplimiento de los designios de la Eterna Providencia, donde la predicación del Evangelio a los indios ocupa ahora un primerísimo plano.

A base de un relativismo crítico comparatista, entre las civilizaciones indígenas y la Antigüedad, aprovechando los avances de F. de Vitoria y de Las Casas, el P. Acosta logró integrar el continente americano y los indios en la historia europea, sinónimo, en el siglo XVI, de la historia occidental, cristiana o universal, lo que equivalía a valorar a los indios y sus civilizaciones por su valor intrínseco, en sí, como un grupo humano más, integrante del *ecumene* universal, y para ello acudió al difusionismo biológico (para explicar la presencia de los indios en el Nuevo Mundo) y al evolucionismo cultural (para explicar los diversos grados de evolución de los pueblos americanos) estableciendo una correlación casual entre los niveles de evolución religioso, económico y político (F. del Pino, 1978, pág. 545).

D) EXPERIENCIA, MÉTODO Y AUTORIDADES AL SERVICIO DEL PROVIDENCIALISMO

En la HNMI, ya en el “proemio al lector” expone el P. Acosta al detalle su programa de estudio de los indios americanos: especifica la finalidad de su trabajo, que no es sino “declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza” (HNMI, pág. 13), de modo que se percibe un cambio muy importante al pasar de la historia a la filosofía, de la descripción lineal de lo percibido por el buen sentido al intento de racionalizar los datos recogidos por la observación e inquirir las causas y efectos de los fenómenos a base de los datos proporcionados, en no pocas ocasiones, por los mismos indios. No se olvida el P. Acosta de señalar la importancia de la experiencia en la composición de su libro: “Y en lo natural de aquellas tierras y sus propiedades, con la experiencia de muchos años y con la diligencia de

inquirir, y discurrir y conferir con personas sabias y expertas" (HNMI, pág. 13).

El P. Acosta se siente orgulloso de la novedad de su obra — rasgo tan marcadamente renacentista —, aunque con modestia: "todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta *Historia* por nueva" (HNMI, pág. 13). Por lo que respecta a la finalidad de su obra, la cifra el jesuíta en tres aspectos distintos: para alabanza de Dios; para conseguir que los indios permanezcan en la gracia del *Évangelio*, pues Dios se dignó traerlos a su luz; y añade como tercer fin: "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" (HNMI, pág. 13). Con un estilo fresco y expresivo, el P. Acosta reivindica toda la naturaleza como noble objeto de estudio, pues de ella podemos — y debemos — aprender. Constatamos que esta apertura mental hacia la naturaleza, que así se dignifica, es característica típica del nuevo modo del conocimiento renacentista.

La experiencia se revela como fuente básica de conocimiento, pero el P. Acosta trata siempre de que ésta se ajuste a las Sagradas Escrituras y a la enseñanza aristotélica, aunque a la postre la experiencia es prueba de veracidad (HNMI, págs. 19-22). Por ejemplo, ocupado en la explicación de los bruscos cambios de temperatura en tierras que están en la misma distancia del mar y en la misma latitud, arguye: "Y si esto es así verdad como realmente lo muestra la experiencia, tenemos otra ayuda muy principal [...]" (HNMI, pág. 81), que no es otra sino que "ven" unos montes con nieve permanente, acumulando experiencia sobre experiencia.

Pero la defensa del estudio experimental de la naturaleza se acompaña de fuertes críticas descalificadoras hacia la curiosidad: sólo conviene saber lo que interesa para la salvación de las almas, y sirva de ejemplo la narración de la caída de Plinio en un volcán porque fue a ver "como pasaba el negocio, llegándose a la conversación del fuego de un volcán de estos, murió y fue a acabar de averiguarlo allá" (HNMI,

pág. 135). Sin embargo, cae en contradicciones con frecuencia, pues él mismo se muestra excesivamente curioso, según sus propios cánones: “Siendo lo que está dicho cosa tan probada y universal, no puede dejar de poner gana de inquirir la causa de este secreto...” (HNM1, pág. 95), y en este sentido se han señalado las no pocas ni leves contradicciones en las que incurre el jesuita, muestra del conflicto en que se mueven él y toda una generación de científicos, médicos, filósofos, etc., cuyos polos oscilan del acatamiento ciego a la tradición académica y libresca recibida, por un lado, y, por otro, la aceptación de buena gana de los nuevos métodos de conocimiento experimentales, y de los conocimientos mismos suministrados por las diversas experiencias de hombres de acción.

En el primer capítulo del libro tercero de la HNM1 creemos que se encuentra la exposición más clara y completa del método del conocimiento del P. Acosta. Ya el mismo título es indicativo: “Que la historia natural de las cosas de las Indias es apacible y deleitosa”, donde de momento sólo recurre a argumento del gusto, del placer en la lectura, y no de su provecho. Vale la pena transcribir una larga cita por su locuacidad: “Quien holgare de entender verdaderos hechos de esta naturaleza, que tan varia y abundante es, terná el gusto que da la historia, y tanto mejor historia cuanto los hechos no son por traza de hombres, sino del Criador. Quien pasare adelante y llegare a entender las causas naturales de los efectos, terná el ejercicio de buena filosofía. Quien subiere más en su pensamiento, y mirando al Sumo y Primer Artífice de todas estas maravillas, gozare de su saber y grandeza, diremos que trata excelente teología. Así que para muchos buenos motivos puede servir la relación de cosas naturales, aunque la bajeza de muchos gustos suele más ordinario parar en lo menos útil, que es un deseo de saber cosas nuevas, que propiamente llamamos curiosidad. La relación de cosas naturales de Indias, fuera de ese común apetito, tiene otro, por ser cosas remotas y que muchas de ellas o las más no atinaron con ellas los más aventajados maestros de esta facultad, entre los antiguos” (HNM1, pág. 87).

Acosta recorre en sus libros los tres eslabones por él señalados: historia, filosofía y teología, y así, escribe para historiadores, filósofos y teólogos, pero su ambición es llegar al último eslabón, donde encuentra perfecta realización su sentido providencialista del decurso de la humanidad: es designio de Dios el llevar la luz del Evangelio a los indios del Nuevo Mundo, y nosotros no somos sino instrumentos al servicio de la ejecución de estos planes divinos. En la cita anterior alude también el P. Acosta “a los aventajados maestros de esta facultad entre los antiguos”, que no conocieron las Indias, por lo que él mismo se siente impulsado a completar la labor de aquellos. Nos parece percibir un sentimiento en Acosta de deber científico, que lo llena de legítimo orgullo, y que da el tono de su actitud ante los antiguos: respeto científico, pero consciente de que, por las circunstancias de su tiempo, los puede completar o incluso corregir, como en los temas de la inhospitalidad de la zona tórrida o la inexistencia de los antípodas que sostenía Aristóteles, y que Acosta rectifica con satisfacción, a lo que dedica todo un libro (el segundo), donde titula uno de los capítulos “Que la Tórrida tiene gran abundancia de aguas y pastos, por más que Aristóteles lo niegue”.

Por lo demás, Acosta no oculta el orgullo de “nuestros siglos” por la “dicha” de alcanzar dos grandes maravillas: la navegación del mar Océano y la apacible y gozosa apacibilidad de la “Tórridazona” (HNMI, pág. 77); ostenta no siempre discretamente su fuerte nacionalismo (HNMI, pág. 36); desmonta con acritud los mitos “fingidos” por los antiguos (HNMI, págs. 59 y 87)); alaba la existencia del dinero — y la necesidad del oro y de la plata para evangelizar — (HNMI, pág. 142), etc. Todos estos rasgos señalados sumariamente nos parecen inequívocos de una mente renacentista en plenitud. Ahora bien, sin olvidar que para el P. Acosta la historia no es sino una batalla entre Dios y el demonio, donde América es un lance más, en favor del Sumo Hacedor, sin duda, donde el hombre debe colaborar a la victoria de la luz sobre las tinieblas: europeos e indios son meros instrumentos de

una dialéctica superior, metafísica, y ésta es la cara medieval del P. Acosta.

IV

ESTILO Y PERSONALIDAD CREADORA

Rodríguez Carracido propone la HNMÍ como modelo de prosa didáctica, de modo que sostiene que “para la regeneración de nuestra prosa didáctica por el estudio de modelos castizos, el de los libros en que el P. Acosta expuso la HNMÍ es el más eficaz para extirpar la maleza de locuciones bárbaras, de galicismos rechinantes y de pedanterías insufribles que afean torpemente nuestros actuales libros de ciencias” (1899, pág. 121). Sin caer en la soflama patriótica que tanto le urge a Rodríguez Carracido, comprensible para su época, creemos que este crítico está muy en lo cierto en cuanto al carácter modélico de prosa didáctica de la escritura del jesuita.

Existe en la escritura del P. Acosta un sentido de la medida y la contención que le imprimen a su prosa un aire de dinamicidad y frescura nada común. Esta ponderación, que huye de la palabrería — tan encomiable en él, máxime pensando que el estilo barroco, recargado y conceptista, ya estaba dando sus frutos —, le hace interrumpir su discurso lógico-verbal a veces bruscamente, para cortar el derramamiento farragoso e inútil, de lo que advierte al lector. Después de despacharse, en el libro cuarto, con dieciséis capítulos (16-32) sobre las plantas de las Indias, exclama: “Y esto baste para entender que no falta regalo de fruta asaz; agora digamos otro poco de plantas de provecho que han ido a España, y acabaremos esta plática de plantas que ya va larga” (HNMÍ, pág. 195). A modo de muletilla, en no pocas ocasiones acaba un tema con la expresión “y por decirlo en pocas palabras” (HNMÍ, pág. 78, por ejemplo).

Inmediatamente señalamos como otra de las notas más valiosas de la prosa acostiana la plasticidad del lenguaje,

lograda a base de un estilo muy variado, que le hace pasar del coloquialismo fresco al puro cultismo: frases como “porque los ríos, con los aguaceros de verano, salen bravamente de madre” o “mas hablándose de ríos en razón pone silencio [...]” (HNMI, pág. 82) contrastan con otras de muy distinto tenor, sólo unas páginas más adelante y siguiendo con el mismo tema: “mas de la región mediana del aire, que es frigidísima [...] que es vecina a la ígnea exhalación, que según Aristóteles está sobre la esfera del aire. Y así todo el frío se recoge a la región media del aire, por la fuerza de la anti-parístasis que llaman los filósofos” (HNMI, pág. 85). Los textos son tan chocantes que no paracen salidos de la misma pluma. Sin embargo, el lenguaje popular, y hasta folclórico en ocasiones, se impone a lo largo de la obra: “Preguntara yo de buena gana ¿qué piélago pudo bastar a tragarse tanta infinidad de tierra (la Atlántida), que era más que toda la Asia y la África juntas, y que llegaba hasta las Indias, y tragársela tan del todo, que ni aun rastro haya quedado?” (HNMI, pág. 60). Interrogación retórica, semicultismo (“piélago”), expresiones de inequívoco sabor popular en una misma secuencia; aquí, creemos, está el secreto del encanto de la prosa acostiana que cautiva en la lectura. No falta, en esta línea, el uso de los refranes, contribuyendo a la consolidación de la atmósfera de lenguaje llano y aparentemente popular: “Porque si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas en Europa, será llamar al huevo castaña” (HNMI, pág. 203).

Tampoco falta el motivo poético, entrando en juego simultáneamente varios recursos estilísticos: “Realmente tienen las obras de la divina arte un no sé qué de gracia y primor como escondido y secreto, con que miradas una y otras muchas veces, causan siempre un nuevo gusto” (HNMI, pág. 22). Llama también la atención del lector la enorme cantidad de diminutivos — muy expresivos y variados — aquí y allá en el texto: “Si es aire corrupto, en tantico mata” (HNMI, pág. 85) o “En efecto, escapó todo el ejército, excepto muy poquitos que se ahogaron, y lo que más admira, diéronse tan

buena maña, que no se les perdió la munición y pólvora que llevaban” (HNMI, pág. 122).

Las expresiones intensificadoras del sustantivo llegan a límites tan inauditos como plásticos: “[...] es harto y muy mucho que [...]” (HNMI, pág. 64). La adjetivación es, en contraste, no muy abundante, si bien no faltan párrafos —sobre todo en los cuatro primeros libros, donde se esboza la geografía del Nuevo Mundo— de bella factura, donde los adjetivos, normalmente pospuestos al sustantivo, inyectan al párrafo viveza y color: “Así que por beneficio del aire fresco y pacible, recibe la Tórrida tal templanza, que siendo para los antiguos más que horno de fuego, sea para los que agora la habitan, más que Primavera deleitosa” (HNMI, pág. 83). La nominalización del adjetivo es un recurso muy utilizado por Acosta en su prosa, “Y no es la frialdad de la noche tanta que baste por sí sola a moderar y corregir tan bravos ardores del sol” (HNMI, pág. 83), pero no por ello su estilo pierde tersura, sino que mantiene un raro tono de familiaridad y curiosidad.

El problema de describir una nueva realidad, con la que se tuvieron que enfrentar todos los cronistas desde Colón, recibe las soluciones ya ensayadas por el Almirante, salvo que a medida que transcurría el tiempo y se integraban vocablos indígenas en la lengua castellana, adquiriendo un uso normalizado y corriente, se suprimían las explicaciones del significado de aquellas. Con todo, en la época en que escribía Acosta su HNMI —principios del último cuarto del siglo XVI— aún es necesario recurrir a las soluciones antiguas: a) asimilación de la realidad americana a los términos castellanos más o menos equivalentes (bajo las fórmulas “que son como”, “que cuasi son”, etc.) pero que el P. Acosta ya raramente utiliza. Por el contrario, aclara las confusiones terminológicas creadas por sus predecesores, por ejemplo con el plátano: “Algún tiempo dudé si el plátano que los antiguos alabaron, y este de Indias, era de una especie; mas visto lo que éste es y lo que del otro escriben, no hay duda sino que son diversísimos. La causa de haberle llamado plátano los españoles (porque

los naturales no tenían tal vocablo) fue, como en otras cosas, alguna similitud que hallaron, como llaman ciruelas y piñas y almendras y pepinos, cosas tan diferentes de las que en Castilla son de esos géneros” (HNMI, pág. 178). b) La segunda fórmula de integración de la nueva realidad, largamente practicada por el jesuíta, consiste en definir o explicar un término aborigen y utilizarlo, en adelante, como ya común en la lengua castellana. Las fórmulas para introducir los nuevos términos son “que quiere decir”, “que llaman”, etc. Los ejemplos se multiplican: “El nombre Vitzilipuztli quiere decir siniestra de pluma relumbrante” (HNMI, pág. 231); “En algunas partes de Indias usan un género de pan que llaman cazabi, el cual se hace de cierta raíz que llaman yuca” (HNMI, pág. 172).

Paralelismos, quiasmos, pares de sinónimos, son otros recursos sintácticos que contribuyen a esa prosa equilibrada y fresca, que hace lectura amena la HNMI. Que el mismo autor pensaba en el lector y en la fatiga que podría producir una prosa farragosa se evidencia en comentarios del tipo: “En el tercero, y cuarto y quinto mes, también ofrecían en cada uno sus cien carneros negros y pintados, pardos, con otras muchas cosas *que por no cansar se dejan*” (HNMI, pág. 231).

Concluyamos, en justo elogio, con las palabras de fray Luis de León en la “Aprobación del libro”:

He visto esta *Historia Natural y Moral de las Indias* que escribe el padre Joseph de Acosta, de la Compañía de Jesús, y en lo que toca a la doctrina de la fe es católica, y en lo demás, digna de las muchas letras y prudencia del autor, y de que todos la lean para que alaben a Dios, que tan maravilloso es en sus obras.

En san Phelipe de Madrid, a cuatro de mayo de 1589 (HNMI, pág. 7).

SIMÓN VALCÁRCEL MARTÍNEZ

Orense, España.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACOSTA, P. JOSÉ DE (1589): *De Procuranda Indorum Salute*, Salamanca.
 (1590): *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla.
 (1590): *De Christo Revelato*, Roma.
 (1590): *De Temporibus Novissimi*, Roma.
 (1979): *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de E. O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.
 (1984): *De Procuranda Indorum Salute*, ed. de Luis Pereña y otros, Madrid, C.S.I.C.
- ÁLVAREZ LÓPEZ, E. (1943): "La filosofía natural del P. José de Acosta", *Revista de Indias*, IV, 1943, págs. 541-601.
- KOYRÉ, A. (1983): *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI.
- LOPETEGUI, P. LEÓN (1942): *El P. José de Acosta y las misiones*, Madrid.
- MARAVALL, J. A. (1984): *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- MATEOS, P. FRANCISCO (1954): *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, B.A.E., XLIV.
- O'GORMAN, E. (1979): edición de la *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PEREÑA, LUIS (1984): edición bilingüe de *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid, C.S.I.C.
- PINO DÍAZ, F. (1978): "Contribución del P. Acosta a la constitución de la Etnología: su evolucionismo", *Revista de Indias*, núms. 153-154, 1978, págs. 505-546.
- PINTA LLORENTE, MIGUEL DE LA, O.S.A. (1952): *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta*, Madrid.
- PAGDEN, A. (1982): *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RIVARA DE TUESTA, M^a LUISA (1970): *José de Acosta. Un humanista reformista*, Lima, Universo.