

*La consideración de las fuentes indígenas en la
Historia natural y moral de las Indias de José de
Acosta*

Luigi Guarnieri Caló Carducci
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA 3

ABSTRACT

The Jesuit José de Acosta, in his *Historia natural y moral de las Indias*, analyzes the question of the verisimilitude of indigenous history. If on the one hand Acosta uses the news collected by other chroniclers, on the other hand he considers the indigenous oral tradition. Writing, a sign of civilization, is only one of the methods for transmitting history. The other is oral tradition, that although in a limited way, acquires dignity as historic source, since it contributes to confirm past events and interpretive hypotheses of the main events of a people, until becoming a point of reference for the last part of the work of the Jesuit.

Keywords: José de Acosta, Chronicles of the Indies, Andean history, oral history.

El jesuita José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias*, analiza la cuestión de la verosimilitud de la historia indígena. Si por un lado Acosta se sirve de las noticias recogidas por otros cronistas, por el otro lado considera la tradición oral indígena. La escritura, signo de civilización, es sólo uno de los métodos para transmitir la historia. El otro es la tradición oral. Esta, si bien de manera limitada, adquiere dignidad de fuente histórica, ya que contribuye a confirmar hechos pasados e hipótesis interpretativas de los principales acontecimientos de un pueblo, hasta volverse punto de referencia para la última parte de la obra del jesuita.

Palabras claves: José de Acosta, crónicas de Indias, historia andina, historia oral.

La *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta (Medina del Campo, 1540 - Salamanca, 1600) es una de las primeras obras sobre el Nuevo Mundo en la cual se buscan deliberadamente, y de acuerdo con criterios científicos propios de la época, las causas de la diversidad americana. Acosta, como explica en el *Proemio* de la obra, trata en la primera parte de la misma, compuesta de cuatro libros, los principales fenómenos de la naturaleza americana; en la segunda parte, compuesta de tre libros, trata las obras de “libre albedrío”, o sea la historia y las costumbres de la humanidad del Nuevo Mundo (Acosta, 1590, 2008).

El concepto de historia presente en Acosta se basa en el nexo entre la historia y la civilización, con una particular referencia al papel de la escritura en el proceso de formación de la memoria de un pueblo, y a la consideración que las poblaciones americanas daban a la tradición oral como instrumento para recordar los hechos pasados. Si por un lado Acosta se sirve de las noticias recogidas por otros cronistas y escritores, antecedentes o contemporáneos, por el otro lado, cuando analiza la cuestión de la verosimilitud de la historia indígena, hecha de genealogías, hechos notables y eventos del periodo antecedente a la presencia española, toma en consideración la tradición oral. El objetivo de este artículo es ver en qué ocasión Acosta utiliza fuentes orales, qué fuentes pueden considerarse como tales; además, qué autoridad el jesuita reconoce a la oralidad indígena.

Civilización, historia, uso de las letras

La primera historia sistemática del Nuevo Mundo, *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, es antes que nada una historia natural, una descripción de la naturaleza, plantas y animales del Nuevo Mundo; en segundo lugar, una narración de los grandes acontecimientos de la conquista. Fernández de Oviedo empieza el estudio sistemático de las características de la naturaleza americana que, más tarde, gracias a las obras de Francisco López de Gómara y José de Acosta, terminará con la admisión de la existencia del cuarto continente y el dar impulso a la investigación sobre las causas de su diversidad en comparación con el Viejo Mundo (Gerbi, 1975; O’Gorman, 1979; Cantù, 1995; Kohut, 2009).

El cuadro de referencia que el jesuita utiliza al tratar temas de historia natural se coloca en el ámbito de la ciencia tradicional: Acosta nunca pone en duda, al menos formalmente, el sistema aristotélico en su conjunto, aunque su posición frente a los escritores clásicos se modifica paulatinamente, al tratar las diferentes cuestiones: los descubrimientos recientes, según él, habían puesto en discusiones antiguos axiomas, como la esfericidad de la tierra y la habitabilidad de la zona debajo de la línea equinoccial, temas, estos, tratados en detalle en los primeros dos libros de la obra.

A diferencia de los primeros cronistas de Indias, que trataban el tema de las poblaciones americanas como secundario y accesorio respecto al tema de la conquista y de naturaleza del Nuevo Mundo, Acosta creó un orden histórico y natural, sistemático, coherente con el orden imperial que estaba construyéndose no sólo en el Virreinato del Perú, donde él operó principalmente, sino en todo el orbe hispánico (Marzal, 1995; Mustapha, 1989; Mateos, 1954, pp. V-L; O’Gorman, 1979, pp. I-CL; Pino Díaz, 2008, pp. XVII-LVI).

Los postulados de Acosta son simples: los indios son hombres, a pesar que se encuentran en diferentes estadios de barbarie; ésta no es absoluta sino relativa, enmendable, al punto que se pueden encontrar, en los diferentes contextos locales, diferentes grados de civilización; además, los indios pueden convertirse en buenos cristianos. Para conseguirlo, es preciso educarlos en la fe e instruirlos en la civilización según un plan que puede variar de acuerdo con las situaciones que se presentan y los estadios de desarrollo intelectual (Mustapha, 2012; Guarnieri Calò Carducci, 1997).

Acosta parece no poder disociar sus propios intereses históricos y filosóficos del fin propio del misionero. La referencia al fin supremo de la evangelización se encuentra constantemente en sus escritos. Sin embargo, en la *Historia natural y moral de las Indias* es evidente el interés propio y autónomo de Acosta por la historia del continente. Y esto es evidenciado muy bien en la parte inicial del séptimo libro, dedicado a la historia de las grandes civilizaciones americanas:

Cualquier historia, siendo verdadera y bien escrita, trae no pequeño provecho al lector. Porque según dice el Sabio, ‘lo que fué es, y lo que será, es lo que fué’ [...] 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. Pues cuando la relación o la historia de los hechos de los indios, no tuviese otro fruto más de este común de ser historia y relación de cosas, que en efecto de verdad pasaron, merece ser recibida por cosa útil, y no por ser indios es de desechar noticias de sus cosas [...] (Acosta, 2008, p. 233).

Luego se introduce otra razón para ocuparse de la historia del Nuevo Orbe, y precisamente

por ser de gentes poco estimadas, se estima en más lo que de ellas es digno de memoria, y por ser en materias diferentes de nuestra Europa, como lo son aquellas naciones, da mayor gusto entender de raíz su origen, su modo de proceder, sus sucesos prósperos y adversos. Y no es sólo gusto sino provecho también, mayormente para los que han de tratar, pues la noticia de sus cosas convida a que nos den crédito en las nuestras, y enseñan en gran parte como se deban tratar, y

aun quitan mucho del común y necio desprecio en que los de Europa los tienen, no juzgando de estas gentes tengan cosas de hombres de razón y prudencia (*ibidem*).

Uno de los aspectos más significativos de la civilización es el uso de las letras. En la *Historia natural y moral* Acosta recoge todas las informaciones disponibles sobre los tipos de escritura de los indios y las maneras de recordar los acontecimientos pasados. Relatando el hecho de que en ninguna población del Nuevo Mundo se había conseguido el uso de las letras, el jesuita precisa que “la memoria de historias y antigüedad puede permanecer en los hombres por una de tres maneras: o por letras y escritura, como lo usan los latinos, y griegos y hebreos, y otras muchas naciones, por pintura, como cuasi en todo el mundo se ha usado [...] o por cifras o caracteres”, ya que “ninguna nación de los indios que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes y figuras (*ivi*, p. 206).

La atención prestada a la transcripción de los hechos, es decir a la “escritura de la historia”, se conecta a otra cuestión, relativa a la evangelización: la traducción de los textos sagrados y catecismos en lenguas indígenas. Acosta estaba a favor de esta obra, tanto es que coordinó la traducción al quechua y al aymara del *Catecismo y Doctrina* aprobados por el Tercer Concilio de Lima (1582-1583). De estos textos él fue probablemente también uno de los editores (Baciero, 1985, pp. 119-162).

El medinense había escrito el tratado misional *De Procuranda Indorum Salute*, dedicado a la inclusión del indio en el plano divino de salvación y a la individuación de los mejores métodos misionales, alrededor de 1577, cuando ya se conocía el trabajo realizado por Francisco Xavier en Oriente y la importancia por él atribuida al conocimiento del idioma local. Para Acosta también, el aprendizaje de las lenguas indígenas era esencial.

Años después, en el *Proemio* de la *Historia natural y moral* declaró que las dificultades encontradas por los que habían experimentado la empresa de escribir sobre “los hechos e historia propia de los indios” eran causadas “por no saber su lengua o no curar de saber sus antigüedades. Y así se contentaron con relatar algunas cosas superficiales” (Acosta, 2008, p. 5).

Quién no conocía el idioma no podía escribir la historia de un pueblo, y ni siquiera podía operar con éxito en favor de la evangelización.

Fuentes históricas: escritura y oralidad

En el mundo andino había al menos dos sistemas de anotación gráfica, el quipu y el tocapu. El quipu era un conjunto de cuerdas con nudos de diferente color y tamaño, con función mnemotécnica, difundido en el mundo andino –

resultado de una larga tradición de textiles que procede de las civilizaciones preincaicas – y que podía ser utilizado como una herramienta de cálculo, para el almacenamiento de datos sobre diferentes asuntos, así como para historias narrativas. Bajos los incas, los quipu eran manejados por el quipucamayoc que podía crearlos e interpretarlos, recitando oralmente la información contenida en él. El tocapu era un conjunto de decoraciones geométricas, generalmente policromas, que aparecen tejidos o bordados en textiles, o pintados en vasijas (Fossa, 2018; Urton, 2017; Arellano Hoffmann y Urton, 2011).

Quipu y tocapu son sistemas de notación andina, formas de “literalidad”, o sea de manifestación gráfica. En quechua, la palabra “quelca” o “quilca” tenía un significado equivalente a signo gráfico. “Quilcacamayoc” era quien usaba estos signos, mientras que el “quipucamayoc” usaba específicamente el quipu. En los diccionarios de la época colonial, “quilca” designaba todo tipo de obras gráficas: pintura, dibujo, escultura, escritura, dictado, bordado u objetos utilizados para su uso (Quispe Agnoli, 2002, Brokaw, 2003; Venturoli, 2004, pp. 41-54; Salomon, 2012).

La traducción de “quilca” como “dictado” implica la conciencia de la existencia de dos sujetos, quién habla y quién transforma el dicho en otra cosa. Es una forma de oralidad que se transforma en otro medio que no es oral. Por ejemplo, Guamán Poma de Ayala usó este término precisamente porque, debido a su ambigüedad, expresaba mejor tanto el dibujo como la escritura y su sistema de interpretación, es decir, la acción destinada a la producción de una literalidad. Las formas de literalidad andina no se han considerado suficientes o se han traducido, decodificado, explicado solo en parte, tanto por límites culturales del Occidente, como por estrategias de sobrevivencia cultural de los intérpretes autóctonos de la cultura local (Quispe Agnoli, 2002; Wilde, 2013; Beauclair, 2013).

La primera descripción del quipu se encuentra en la obra de Pedro Cieza de León. El tema seguirá siendo tratado por lo menos hasta Garcilaso de La Vega y Guamán Poma de Ayala. Acosta trata por la primera vez el quipu en el libro VI, capítulo 8 de la *Historia*. En su tiempo, el quipu comenzó a ser objeto de la campaña para erradicar la idolatría, ya que se consideró medio de transmisión de supersticiones además potencial obstáculo a la presencia española. El virrey Francisco de Toledo fue, en los años setenta del siglo XVI, el principal animador de la campaña, después de haber promovido una vasta obra de recolección de datos sobre las costumbres de las poblaciones andinas (Merluzzi, 2008).

Acosta habla de los quipus y explica el uso de ellos al tratar la escritura de los moradores del Perú:

Los indios del Pirú, antes de venir españoles, ningún género de escritura tuvieron, ni por letras ni por caracteres, o cifras y figurillas, como los de China y los de

México; mas no por eso conservaron menos la memoria de sus antiguallas, ni tuvieron menos su cuenta para todos los negocios de paz, y guerra y gobierno [...] Son quipos unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversas colores, significan cosas diversas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir de historia, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente que admira (Acosta, 2008, pp. 209-210).

En el mismo capítulo, el jesuita nos ofrece el testimonio directo de la capacidad narrativa de un quipu, al hablar en detalle de la confesión hecha por una mujer (*ibidem*).

De acuerdo con Acosta existían diferentes tipos de quipu. Los más refinados y articulados eran inteligibles para un estrecho círculo de funcionarios del incario, los quipucamayoc, y pocos más.

Estas informaciones contribuyen a la formulación del pensamiento de Acosta respecto a la cultura y al desarrollo de un adecuado sistema de comunicación. Para el jesuita, el desarrollo del lenguaje estaba relacionado con la mayor o la menor articulación del orden social (Pagden, 1982, pp. 235-239). Desde este punto de vista, la evolución de un pueblo de la barbarie a la civilización se caracterizaba por el pasaje de la palabra a la escritura. La tradición oral hacía que los hechos contados fuesen confusos e imprecisos. Los ideogramas orientales y los pictogramas de las poblaciones mesoamericanas también, eran demasiado sencillos para evitar este riesgo. El progreso cultural estaba enlazado con la posibilidad de acumular y transmitir informaciones, y para Acosta la civilización azteca, con sus pictogramas y la mayor capacidad de lenguaje, confirmaba esta hipótesis. Con el aprendizaje del alfabeto latino, los indios podían ampliar rápidamente su posibilidad de comunicar.

En la obra anterior *De procuranda Indorum Salute* Acosta había formulado la notoria división de los pueblos bárbaros en tres clases. El jesuita se encontraba ya en el Nuevo Mundo, y estaba profundizando el conocimiento de las culturas andinas. El uso de las letras era uno de los tratos distintivos de las civilizaciones superiores, y era elemento que más diferenciaba los pueblos del Asia oriental, colocados en la primera clase, y aquellos americanos, colocados en la segunda: chinos y japoneses conocían el uso de las letras; al contrario, mexicanos y peruanos no. Más tarde, en la *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta, recogiendo noticias más precisas acerca de las poblaciones del Nuevo Mundo, en particular las mexicanas y las andinas, toma en consideración los tipos de escritura. El cambio de actitud en la consideración del valor y del uso de las escrituras orientales, fue causado por los contactos que Acosta tuvo en México, en los años ochenta del siglo XVI, con el jesuita Antonio Sánchez, procedente de las islas Filipinas. Sánchez, en la provincia de Cantón, había encontrado a Michele Ruggieri, otro jesuita

empeñado en la obra de conversión de los chinos, que le había dado informaciones detalladas sobre la escritura china. A su vez, Sánchez había proporcionado a Acosta estas informaciones. Ésto explica por qué Acosta introdujo en el libro sexto de la *Historia natural y moral*, dos capítulos, totalmente dedicados a “letras y libros que usan los chinos” y a “las universidades y estudios de la China”. Las letras chinas, contrariamente a lo que muchos pensaban, “no sono letras, ya que no tienen alfabeto ni escriben letras, ni es la diferencia de caracteres, sino en que principalmente su escribir es pintar o cifrar, y sus letras no significan parte de dicciones como las nuestras, sino son figuras de cosas, como de sol, de fuego, de hombre, de mar y así de los demás [...] de aquí es que como las cosas son en sí innumerables, las letras o figuras que usan los chinos para denotarlas, son casi infinitas” (Acosta, 2008, p. 206; Hosne, 2014; Pino Díaz, 1985).

La *Historia natural y moral* contenía otra tripartición en la cual, según las informaciones recibidas durante la larga experiencia americana, estaban evidenciados los tipos de desarrollo ocurridos en las sociedades indígenas:

tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fué el de los Ingas, y el de Motezuma, aunque éstos eran, en mucha parte, tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Estos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quién toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz cada pueblo o congregación se rige por sí [...] 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 (Acosta 2008, p. 219; Pino Diaz, 1993).

De esta manera, Acosta modifica la noción de barbarie aplicada al Nuevo Mundo y esboza un esquema evolutivo de desarrollo histórico y cultural de las poblaciones americanas. “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”. Luego, “por la valentía y saber de algunos excelentes hombres, resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de reino y monarquía que hallamos en México y en el Pirú” (*ibidem*).

Acosta trata de identificar a los pueblos que tuvieron esta evolución. En México, los chichimecas habían sido los descendientes de los primeros habitantes del continente. Ellos no cultivaban pero sí cazaban, y se reunían en pequeños grupos, “viviendo bestialmente, sin ningún policía, desnudos totalmente” (*ivi*, p.234). Con el tiempo, las tierras que los chichimecas no cultivaban fueron ocupadas y explotadas por otras poblaciones, llegadas más tarde, más avanzadas desde un punto de vista técnico, de gobierno y de lenguaje: “que por ser gente política la llaman nauatlaca, que quiere decir gente que se explica y habla claro, a

diferencia de esa otra bárbara y sin razón. Vinieron estos pobladores nauatlacas, de otra tierra remota hacia el Norte" (*ibidem*).

Según este esquema, los habitantes del imperio de los aztecas podían ser los descendientes de los nauatlacas que, animados por sus mismas divinidades, que Acosta identifica con el demonio, habían empezado su marcha, según un cálculo "conforme a la computación de sus libros", ochocientos años atrás. Otros grupos humanos podían haber tenido un desarrollo similar:

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 mantenerse de caza, fueron buscando tierras asperísimas y descubriendo nuevo mundo, y habitando en él, cuasi como fieras sin casa [...] Después otros, buscando nuevas y mejores tierras, poblaron lo bueno e introdujeron orden y pulicia y modo de república, aunque es muy bárbara. Después, o de estos mismos o de otras naciones, hombres que tuvieron más brío y maña que otros, se dieron a sujetar y oprimir a los menos poderosos, hasta hacer reinos e imperios grandes (*ivi*, p. 236).

Según la reconstrucción del desarrollo de la civilización mexicana y las noticias sobre el área de procedencia de cada población del área, Acosta puede convalidar también su teoría sobre cómo habían llegado los primeros pobladores de América. Si "el nuevo orbe no está todo diviso y apartado del otro orbe", se podía imaginar que aquellos hombres hubiesen llegado pasando por algún estrecho entre el continente asiático y el americano. Y si el poblamiento de México hubiese procedido del norte hacia el sur, éste hubiera sido también una prueba de que "los primeros pobladores de las Indias Occidentales vinieron por tierra, y por el consiguiente, toda la tierra de India está continuada con la de Asia, Europa y Africa y el Mundo Nuevo con el Viejo, aunque hasta el día presente no está descubierta la tierra que anuda e junta estos dos mundos" (*ivi*, pp. 35-37).

La escritura de la historia indígena

Acosta agregó a la versión original de la *Historia natural y moral* un libro concentrado en la historia mexicana, inicialmente no previsto.

Es bien sabido que las fuentes aztecas, aunque articuladas en diferentes tipos de signos, fueron asimiladas a pictogramas, jeroglíficos, ideogramas, es decir a "escrituras", y, por consiguiente, recibieron una especial consideración a partir de los primeros europeos que las examinaron (Gruzinski, 1988), como muestra la definición que de ellas recibió Acosta desde México.

El jesuita Juan de Tovar, que había vivido en México por un largo tiempo y que había recogido noticias a través de los testimonios de los ancianos indígenas, proporcionó a Acosta la mayor parte de las informaciones sobre las fuentes

aztecas. Tovar explicó el sistema usado por los aztecas, que les permitía conservar una memoria escrita de los eventos importantes:

tenían sus figuras y hieroglíficas con que pintaban las cosas en esta forma, que las cosas que tenían figuras las ponían con sus propias ymágenes, y para las cosas que no avya ymagen propria, tenían otros caracteres significativos de aquello y con estas cosas figuravan quanto querían, y para memoria del tiempo que en que acaesció cada cosa, ya ha visto Vuestra Reverencia lo que ay está escrito del cómputo que estos usavan, haziendo cada cinquenta y dos años una rueda de que ay hago mención, que era como un siglo y con estas ruedas tenían memoria de los tiempos en que acaescían las cosas y casos memorables, pintándolo a los lados de las ruedas con los caracteres que queda referido (Manuscrit Tovar, p. 4).

Uno de los temas sobre los cuales Acosta pidió explicaciones a Tovar es el de cómo habían podido los mexicanos, sin una escritura fonética, conservar antiguos poemas por siglos o transmitir las noticias sobre el origen de su pueblo. Tovar le explicó como se había conservado la memoria en aquel pueblo: con ejercicios mnemotécnicos y la tradición oral.

para tener memoria entera de las palabras y traça de los parlamentos que hazían los oradores y de los muchos cantares que tenían, que todos sabían sin discrepar palabra, los cuales componían los mismos oradores, aunque los figuravan con sus caracteres, pero para conservarlos por la mismas palabras que los dixeron sus oradores y poetas, avya cada día exercicio dello en los collegios de los moços principales que avyan de ser sucesores a éstos, y con la continua repetición se les quedava en la memoria sin discrepar palabra, tomando las oraciones más famosas que en cada tiempo se hazían por método [...] y de esta suerte se conservaron muchos parlamentos sin discrepar palabra, de gente en gente, hasta que vinieron los Españoles que en nuestra letra escribieron muchas oraciones y cantares que yo ví y assí se han conservado (*ivi*, p. 5).

La no coincidencia entre el relato y los hechos se justifica con las características propias de la tradición oral, inevitablemente sometida a la introducción en el relato de acontecimientos posteriores y a presiones que un documento escrito no recibe, por lo menos en la misma manera. La posibilidad de desarrollar un adecuado sistema de comunicación y de memorización estaba relacionado, según Acosta, al asentamiento estable de un pueblo en una área y al desarrollo social y cultural que, casi inevitablemente, seguía. Desde este punto de vista, es evidente que el retraso de un pueblo era una consecuencia de la migración lejos de los primitivos centros de civilización y del consiguiente aislamiento cultural.

La reconstrucción del jesuita tiene también un sentido diverso, relacionado con la historia de la salvación: las vicisitudes humanas demuestran la existencia del libre albedrío y del papel activo desempeñado por el hombre. Y en América el hombre es el indio: bárbaro, con desviaciones en las costumbres y en el culto religioso causadas por el demonio, pero también con una vislumbre de verdad, ya que los indios creen en un Dios creador: “Aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor...que es creador del cielo y tierra [...] Y lo mismo [...] en su modo en los de México” (Acosta, 2008, p. 155).

El indio tiene un alma y una propia religiosidad natural, si bien corrupta, a causa de la idolatría introducida por el demonio (Sánchez, Duviols, Mills); al mismo tiempo, tiene también la capacidad de recibir el Evangelio, si bien educado, y de progresar civilmente. Los testimonios de la dignidad civil eran evidentes: las ciudades, el comercio, las leyes, los ejércitos; en fin, la escritura, si bien no en forma de letras, a la manera europea (Pino Díaz, 1982; Coello de la Rosa, 2005; Solodkow, 2010).

La notoria hipótesis de Acosta sobre la llegada de los habitantes americanos fue elaborada después de un atento análisis de todas las posibles referencias acerca de las tierras desconocidas mencionadas en los textos antiguos. Primero él analiza los escritores clásicos. Luego desmiente todos sus contemporáneos que han creído encontrar el nombre “Perú”, o “Pirú”, en las Sagradas Escrituras, y más precisamente en la historia de Ofir (Brading, 1991, pp. 345-374). Tras haber negado estas suposiciones, basadas en la analogía entre los términos, con explicaciones etimológicas y geográficas, Acosta da una explicación cultural e histórica acerca del uso de los términos Tarsis y Ofir: “Las más veces no significan algún determinado lugar, sino que su significación es general cerca de los hebreos, como en nuestro vulgar el vocablo de Indias en general, porque el uso y lenguaje nuestro nombrando Indias, es significar unas tierras muy apartadas y muy ricas y muy extrañas de las nuestras” (Acosta, 2008, pp. 27-28).

El vocábulo Ofir corresponde, en su sentido, a la palabra “Indias”, con la cual los españoles indicaban “unas regiones muy remotas y al parecer de las gentes, muy extrañas y ricas” (*ibidem*). Luego el jesuita analiza la profecía de Abdías sobre la migración de las tribus de Israel que, según algunos autores, terminaba en América: para él la profecía era general e indicaba un viaje hacia tierras lejanas, no proporcionaba una noticia cierta (Gil, 1989).

Acosta parece seguro en rechazar la hipótesis de la descendencia judía de los pobladores de América, al contrario de muchos estudiosos de su tiempo. Su explicación es la siguiente: el intento de establecer una descendencia judía no tiene fundamento en la Biblia, sino en el libro apócrifo de Esdras, según el cual los judíos

habrían colonizado una tierra remota, nunca antes habitada. El primero en formular por escrito la hipótesis de la descendencia judía de aquellas poblaciones fue Federico Lumnio, en 1567, en su obra *Dei Extremo Deo Iudicio et Indorum vocatione*: la tierra que él menciona como destino final de las diez tribus era el Nuevo Mundo. Esta teoría obtuvo difusión entre muchos religiosos que vivían en Nueva España. Diego Durán escribió claramente sobre los indios que “a causa de su naturaleza, podemos afirmar que son gente judía, ...”. Para confirmar esta tesis él mencionó algunas similitudes: la manera de vivir, las ceremonias, las leyendas, así como la “extraña insistencia en no desarraigar de sí estas idolatrías y supersticiones, yendo y viviendo como se ve de sus antepasados, como dice David en el salmo 105” (Durán, 1967, pp. 13-19).

La difusión de la hipótesis basada en la migración de los judíos para explicar el origen de los indios se fundaba en la necesidad de encontrar una ascendencia para cada pueblo. La aceptación de profecías no oficiales, o sea no contenidas en las Sagradas Escrituras, había llevado a la formulación de dicha hipótesis (Pease, 1995, pp. 311-347; Gliozzi, 1977; Guarnieri Calò Carducci, 2007, pp. 87-113).

Para replicar a los que encontraban en los escritos de Esdras el origen judío de los indios, Acosta expuso los motivos por los cuales los indios no eran descendientes de los: ellos, los judíos, tenían la escritura y los indios no. La característica de los judíos era conservar “su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías” dondequiera que fuesen. ¿Sólo en el Nuevo Mundo se habían olvidado de los elementos típicos de su cultura? Esto era poco creíble. El apócrifo de Esdras no daba más indicaciones acerca de la existencia del Nuevo Mundo de las que se conocían sobre “la Atlántida encantada y fabulosa de Platón” (Acosta 2008, p. 40).

Por lo tanto, la única posibilidad de indagar acerca del origen histórico de los indios era analizar sus mismas fuentes. Acosta, después de confirmar su hipótesis sobre las modalidades de asentamiento de los pueblos en el Nuevo Mundo, se declara convencido de que la presencia de seres humanos era relativamente reciente. Los primeros habitantes eran salvajes y cazadores; su vida era caracterizada por un continuo movimiento, en la búsqueda de nuevas tierras. Cuando encontraban una tierra desconocida, empezaban a poblarla, “no teniendo más ley que un poco de luz natural, y esa muy escurecida, y cuando mucho algunas costumbres que le quedaron de su patria primera” (*ivi*, p. 41). El “olvido” de algunas viejas costumbres era debido al alejamiento de los antiguos centros de asentamiento civil. Según el jesuita, en su tiempo, hasta en España y Italia, que eran en modo particular centro de irradiación de hábitos civiles, era notoria la presencia de hombres que, si no por “el gesto y figura”, apenas parecían tales. Esta hipótesis de “historia regresiva” explicaba la presencia de tanta barbarie en América.

La historia oral y su valoración

Si por un lado el jesuita se sirve de las noticias recogidas por otros cronistas, entre ellos Diego Durán y Juan de Tovar para el México, y Polo de Ondegardo para el Perú, por el otro lado considera también otras fuentes, como la tradición oral indígena. La escritura, signo de civilización, es sólo uno de los medios para transmitir la historia. El otro es la tradición oral.

La metodología historiográfica contenida en la *Historia* se basa en un examen muy atento de elementos no verificables de la historia indígena, ya que colocados en un tiempo muy remoto: “no es de maravillar que faltándole libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayos, es harto y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años” (*ibidem*). Tan remoto que se puede confundir el origen de un pueblo, es decir, su lugar de procedencia, y la fecha a partir de la cual había empezado su difusión en aquella tierra. Este aspecto no impide, al fin de definir el pasado de los indios, que se tomen en consideración los elementos presentes en el conjunto mítico de los pueblos americanos. Es así que, a pesar de la advertencia sobre su escasa credibilidad, los cuentos indígenas son considerados por Acosta, a la luz de un posible paralelo con la noción bíblica del Diluvio Universal: “Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho. Hay entre ellos comunmente gran noticia y mucha plática del Diluvio; pero no se puede bien determinar si el diluvio que éstos refieren es el universal de que cuenta la Divina Escritura, o se fué algún otro diluvio o inundación particular de las regiones en que ellos moran” (*ivi*, p. 42).

No se trata de averiguar si el diluvio es el mismo de que se habla en la Biblia, o el de que habla Platón: lo importante es que los indios tengan esta noción en la memoria de su pasado, histórico o mítico que fuera. La observación sobre los cuentos indígenas, que “más parecen sueños que historias” no impide que se pueda discutir sobre ellos. Según los indios, el dios civilizador del Perú, Viracocha, salió del lago Titicaca después de un diluvio, y empezó su obra creadora a partir de la área en la cual se había fundado Cuzco, la antigua capital incaica. La función civilizadora es atribuida, en el ciclo mítico andino, al legendario primer Inca, Manco Capac, fundador de la dinastía. Acosta relata que en la ocasión de la conquista de un nuevo territorio, “los reyes incas [...] daban por razón con que justificaban la guerra, que todas las gentes les debían reconocimiento, pues de su linaje y su patria se había renovado el mundo, y así a ellos se les había revelado la verdadera religión y culto del cielo” (*ibidem*; Urbano, 1993).

El intento de individuar una divinidad andina con la función de creador del mundo se encuentra en otros escritos del tiempo, como por ejemplo en la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, obra considerada por mucho tiempo anónima y por fin atribuida al jesuita mestizo Blas Valera. Desde este punto de vista hay un intento de adoptar, según la exigencia propia del cristianismo, las funciones específicas del conjunto de cultos y mitologías del mundo andino para la búsqueda de las “huellas de Dios”, si bien éste es un tema que tiene significado y consecuencias diferentes (Guarnieri Calò Carducci, 2007, pp. 57-86).

En Acosta también se encuentra, coherentemente con el propósito de considerar el pasado contenido en la tradición oral andina, un análisis de los hechos, a primera vista poco creíbles, pero que, por su importancia simbólica, eran dignos de ser considerados. Se trata de “presagios y prodigios extraños” registrados en México en las crónicas aztecas en el periodo que precede la llegada de los españoles. El relato de los presagios está precedido por una *captatio benevolentiae*. La larga serie de ejemplos, sacados de los escritos de los profetas y de las Actas de los Apóstoles, sirven para justificar los que se quiere contar, así que “nadie desprecie lo que refieren las historias y anales de los indios, cerca de los prodigios extraños, y pronósticos que tuvieron de acabarse su reino y el reino del demonio [...] digo que me parece digno de crédito, y por tales los tengo y refiero aquí” (Acosta, 2008, p. 262). Si bien esta particular consideración debe ser relacionada con la visión providencial de la historia, su introducción en el relato de los acontecimientos ocurre con mucha desenvoltura. A la narración del primer encuentro entre los indios aztecas y los primeros españoles sigue el capítulo sobre los presagios. Esto se verifica porque en una obra dirigida a un público supuestamente amplio, y escrita en lengua vulgar, se prefiere la consecuencialidad de la narración. Pero se trata de la misma técnica con la cual, en otros capítulos, más adelante, se habla de los milagros ocurridos en las Indias.

En la *Historia* de Acosta hay un tratamiento concreto de fuentes indígenas andinas que no se constata en otras crónicas de la época. Las informaciones sobre la cultura y la religión local interesaban al tema de la extirpación de las idolatrías, así como el del gobierno del Perú. Acosta, por otro lado, reconoce la importancia del trabajo de Tovar, transfiriéndolo casi por completo en el libro VII de la *Historia natural y Moral de las Indias*, dándose cuenta de que la situación del entorno mexicano era totalmente diferente, ya que la presencia de fuentes indígenas “escritas” permitía la construcción de un discurso historiográfico más directo y lineal (Gruzinski, 1988).

Si el modelo sapiencial era Aristóteles y el modelo historiográfico era Plinio, el trabajo de Acosta destaca por el mayor peso dado a la observación y la experiencia. La obra de Acosta se caracteriza exactamente por el hecho de transferir los postulados de la historia natural a la historia moral (Pino Díaz, 2000).

Conclusión

Acosta es recordado, entre muchas cosas, por su original – científica, en el sentido de que se basa adecuadamente en la experiencia – hipótesis de explicación de la habitabilidad de la zona tórrida; por la explicación insuperable del origen étnico de las poblaciones americanas, ocurrida según él a través del paso entre regiones muy próximas de Asia y América del norte, o por un estrecho.

Sin embargo, es en el campo metodológico que aún no ha sido superado: no solo aprecia las lenguas amerindias, sino que las utiliza para las descripciones de flora y fauna. También considera positivamente el sistema pictográfico azteca, así como el sistema andino de los quipus. Acosta perfecciona su teoría evolutiva y encuentra una conválida de la teoría migratoria, apoyándose en las noticias proporcionadas por Tovar y el conjunto de cuentos contenidos en la tradición local sobre los primeros habitantes llegados del norte, y que constituían una “mitología indígena”. La importancia que el jesuita atribuye a los cuentos indígenas no es casual: él considera la mitología como un intento coherente de parte de un pueblo de explicar sus propias orígenes (Pagden, 1982, pp. 243-244).

Además, la colocación en la última parte de su obra, la séptima, el libro final, de la obra de Tovar, significa darle a esa parte una posición suprema, de protagonista. La “filosofía de la historia” de Acosta se ilustra justo al comienzo del libro VII, que se ha citado anteriormente: “Cualquier historia, siendo vedadera y bien escrita, trae no pequeño provecho al lector porque – según dice el sabio – ‘lo que fue eso es, y lo que será es lo que fue’. 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” (Acosta, 2008, p. 233; González Roldán, 2017).

En última instancia, esto se aplica a la demostración de la alta consideración en que Acosta tuvo a la historiografía indígena. La reconstrucción de Acosta es realmente una *Historia moral*, ya que a los grandes sucesos de la conquista relatados por los españoles se contraponen las declaraciones sobre el esplendor, y la perversidad, de las civilizaciones indígenas. Así como, según la visión providencialista cristiana, “la bondad” y “utilidad” de los acontecimientos americanos están comprobadas por los milagros, signos incontestables de la voluntad divina, los presagios y las huellas de la presencia del demonio marcan lo que se sabe acerca de la historia indígena. La recuperación del conjunto de noticias y creencias sobre el pasado indígena no desvía el intento de Acosta de hacer historia; al contrario, lo fortalece, como en el caso de los libros mexicanos, en los

cuales Acosta encuentra una confirmación de su teoría migratoria, y huellas de la voluntad divina de abrir el Nuevo Mundo al cristianismo. Todo esto está tratado antes que otros cronistas intentasen la inclusión de la historia de los pueblos americanos en la historia universal (Brading, 1991; Regalado de Hurtado, 2001; Gruzinski, 2018; Marcocci, 2016).

Bibliografía

- ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Ed. de L. PEREÑA, V. ABRIL, C. BACIERO, A.GARCÍA, D.RAMOS, J.BARRIENTOS, F. MASEDA, Madrid, CSIC, 2 vol., 1984-1987.
- ACOSTA, José de. *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*. Sevilla, Juan de León, 1590.
- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. de Fermín del PINO DÍAZ, Madrid, CSIC, 2008.
- ARELLANO HOFFMANN y Gary URTON (eds.). *Atando Cabos*. Lima, Ministerio de Cultura, 2011.
- ARELLANO, Ignacio - José A. RODRÍGUEZ GARRIDO (eds.). *Edición e anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid, Iberoamericana, 1999.
- BACIERO, Carlos. *La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta en Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios*. Madrid, CSIC, 1985, 2 vol., vol. I. (pp.119-162).
- BEAUCLAIR, Nicolas. "Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena". *Tinkuy*, 20, 2013. (pp.101-109).
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de cultura económica, 1991.
- BROKAW, Galen, "The Poetic of Khipu Historiography: Felipe Guamán Poma de Ayala and the Relación de los quipucamayos". *Latin American Research Review*, 38, 3, 2003. (pp.111-147).
- CANTÙ, Francesca. *Conciencia de América, Crónicas de una memoria imposible*. Lima, PUC, 1995.
- DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme [1581]*. México, Porrúa, 1967.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*. México, UNAM, 1977.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. "Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)". *Colonial Latin American Review*, 14, 1, 2005. (pp.55-81).

- FOSSA, Lydia, "Khipu, Llautu: Una familia de textos textiles". *Diálogo Andino*, 59, 2019, pp.119-130
- GERBI, Antonello. *La natura delle Indie Nuove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*. Milano, Ricciardi, 1975.
- GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. Cristóbal Colón y su tiempo*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- GONZÁLEZ ROLDÁN, Aurora. "El mundo americano en la historiografía jesuita: la relación entre Juan de Tovar, Josef de Acosta y Baltasar Gracián" en EZAMA, Ángeles – José Enrique, LAPLANA – María Carmen, MARÍN – Rosa, PELLICER – Antonio, PÉREZ LASHERAS – Luis, SÁNCHEZ LAÍLLA (eds.) "*La razón es Aurora*": estudios en homenaje a la profesora Aurora Egido. Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2017. (pp.165-176).
- GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1977.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*. Paris, Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del Mondo*, Milano, Raffaello Cortina, 2018.
- GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, Luigi. *Idolatria e identità creola. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*, Roma, Viella, 2007.
- GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, Luigi. *Nuovo Mondo e ordine politico. La Compagnia di Gesù in Perù e l'attività di José de Acosta*. Rimini, Il Cerchio, 1997.
- HOSNE, Ana Carolina. "Assessing Indigenous Forms of Writing. José de Acosta's View of Andean Quipus in Contrast with Chinese 'Letters'". *Journal of Jesuits Studies*, 1, 2014. (pp.177-191).
- KOHUT, Karl. "Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica". *Colonial Latin American Review*, 18, 2, 2009. (pp. 153-187).
- Manuscrit Tovar*. Ed. de Jaques LAFAYE, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1972.
- MARCOCCI, Giuseppe. *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*. Bari-Roma, Laterza, 2019.
- MARZAL, Manuel. *José de Acosta*. Lima, Historia Brasa, 1995.
- MATEOS, Francisco. *Personalidades y escritos del padre José de Acosta*, en *Obras del padre José de Acosta*. Madrid, Atlas, 1954. (pp.V-L).
- MERLUZZI, Manfredi. *Memoria histórica y gobierno imperial. Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los Incas*. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2008.
- MILLS, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies, Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

- MUSTAPHA, Monique. *Humanisme et Nouvenu Monde. Etudes sur la pensée de José de Acosta*. Lille, ANRT, 1989.
- MUSTAPHA, Monique. "Évangélisation et société coloniale: le cas du *De Procuranda indorum salute* du père José d'Acosta". *e-Spania* [En línea], 13 junio 2012, URL: <http://e-spania.revues.org/21471>; DOI: 10.4000/e-spania.21471
- O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Mexico, Fondo de cultura económica, 1986.
- O'GORMAN, Edmundo. "Estudio preliminar" en *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de cultura económica, 1979. (pp. I-CL).
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Modern Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PEASE, Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima, Fondo de cultura económica, 1995.
- PINO DÍAZ, Fermín del. *Culturas clásicas y americanas en la obra del Padre Acosta* en SOLANO, Francisco de y Fermín del PINO DÍAZ, (eds.), *América y España del siglo XVI*. Madrid, CSIC, 1982, vol I. (pp.327-362).
- PINO DÍAZ, Fermín del. "El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias Orientales". *Misionalia Hispanica*, 42, 1985. (pp. 275-298).
- PINO DÍAZ, Fermín del. "Estudio introductorio" en *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid, CSIC, 2008. (pp.XVII-LVI).
- PINO DÍAZ, Fermín del. "Las historias naturales y morales de las Indias como género: orden y gestación literaria de la obra de Acosta". *Histórica* (Lima), XXIV, 2, 2000. (pp. 295-326).
- PINO DÍAZ, Fermín del. "La civilización indiana como criterio de diferenciación misional para el P. Acosta" en DELGADO, Feliciano (ed.), *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia, siglos XVII y XVIII*. Actas del Congreso Internacional de Historia, Córdoba, Provincia de Andalucía y Canarias de la Compañía de Jesús, 1993. (pp. 251-259).
- QUISPE AGNOLI, Rocío. "Escritura alfabética y literalidades amerindias: fundamento para una historiografía colonial andina". *Revista Andina*, 34, enero 2002. (pp. 237-252).
- REGALADO DE HURTADO, Liliana. *De Quipus y de historia incaica en la crónica de Oliva y en otros documentos coloniales* en CANTÙ, Francesca (ed.), *Guamán Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial*, Roma, Pellicani, 2001. (pp.401-415).
- SALOMON, Frank. "Andean Khipu and Spanish alphabet: Independence and opacity". *Scripta*, 2012. (pp. 121-156).
- SÁNCHEZ, Sebastián. "Demonología en Indias, Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta". *Revista Complutense de Historia de América*, 28, 2002. (pp.9-34).

- SOLODKOW, David. "Una etnografía en tensión: 'Barbarie' y Evangelización en la Obra de José de Acosta". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], 15 de marzo de 2010, URL: <http://nuevomundo.revues.org/59113>; DOI:10.4000/nuevomundo.59113.
- URBANO, Henrique. "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", *Catolicismo y extirpación de la idolatría. Siglos XVI-XVIII, «Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina»*, 5, 1993. (pp.7-30).
- URTON, Gary, "Writing the History of an Ancient Civilization without Writing: Reading the Inka Khipus as Primary Sources". *Journal of Anthropological Research*, 73,1, 2017.
- VALERA, Blas. "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú" en URBANO, Henrique – Ana, SÁNCHEZ (eds.). *Antigüedades del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992.
- VENTUROLI, Sofia. *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*. Bologna, Clueb, 2004.
- WILDE, Guillermo. "Fuentes indígenas en la Sudamérica colonial y republicana. Escritura, poder y memoria". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1, Vol. 3, 2013. (pp.1-7).

Luigi Guarnieri Calò Carducci

Doctor en Historia de las Doctrinas Políticas por la Universidad "La Sapienza" de Roma, es catedrático de Historia de América Latina en la Universidad de Roma Tre. Es autor de estudios sobre Perú y el mundo andino en tiempos modernos y contemporáneos, como *Il Perú nella storia e nella storiografia* (Roma, Bulzoni, 2013), *La questione indigena in Perù* (Roma, Bulzoni, 2010), *Idolatria e identità creola in Perù* (Roma, Viella, 2007). Es presidente de AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.

Contacto: luigi.guarnieri@uniroma3.it

Recibido: 15.03.2019

Aceptado: 30.09.2020