

EDICION DE CRONICAS DE INDIAS E HISTORIA
INTELLECTUAL, O LA DISTANCIA ENTRE
JOSE DE ACOSTA Y JOSE ALCINA (1)

Sirvan estas páginas de comentario a una nueva edición de la obra del P. Acosta, a cuyo estudio he dedicado algún tiempo. Por lo cual, no podrá ser mi referencia de ninguna manera neutra; máxime cuando el «editor» actual se refiere varias veces a mis estudios —explícita o implícitamente, o por mejor decir, expresa o calladamente— y cuando propone con alguna reiteración un debate en cuanto a nuestras propias interpretaciones.

Ante todo, demos la bienvenida a un libro como éste, de quien el editor llega a afirmar que es «capital para la comprensión e ideación de América desde Europa», y del cual se cumple este año el 400 aniversario. Sin embargo, merece la pena que nos preguntemos si la nueva edición se corresponde con esta alta valoración de partida, y mejora las otras ediciones que circulan aún entre nosotros: la de O’Gorman —que le sirve de modelo directo y confesado, y que en las últimas reimpresiones desde 1979 incluye el estudio introductorio original de 1940, además del nuevo de 1962 que maneja Alcina—, la del P. Mateos —cuya introducción de 1954 usa abundantemente—, o las otras 2 facsimilares de los últimos años, respecto de la príncipe de Sevilla, 1590 (Valencia, 1977) y la madrileña de 1792 (Sevilla, 1986). Contamos en este momento en el mercado castellano con cuatro ediciones, además de la nueva que comentamos. Parece lógico esperar que una obra así, tan reeditada y apreciada, reciba un cuidado textual e intelectual especial, al menos de un catedrático de Arqueología americana y conocido etnohistoriador, y en una colección dirigida por otro ilustre colega.

A nivel textual recibimos unas decepción porque el llamado «editor de la obra», asume como propia la edición de O’Gorman, incluidas sus notas, que desarrollan las de Acosta en 1590 y

(1) José DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid. Editorial Historia 16, colección Crónicas de América, nº 34, 1987.

1792. Es posible que la introducción y un buen montón de notas pertenezcan a Alcina, pero, al parecer ésta de Historia 16 deberíamos considerarla «edición de O’Gorman» en cuanto al texto fijado. Por otro lado, aunque es lícito considerar la de O’Gorman mejor que otras —si bien todavía viciada de algunos errores de lectura importantes y, sobre todo, de puntuación—, pero es más que dudoso que esta edición haya sido elegida precisamente «como una edición dirigida al gran público»: es evidente que la edición de la Biblioteca de Autores Españoles es más apropiada, por su léxico más moderno, y sus nuevos puntos y aparte. Leer capítulos enteros de varias páginas sin un punto y aparte, y con palabras o escritura del XVI, es poco grato al gran público.

En cuanto a las notas, se trata del esfuerzo mayor de esta edición, pues ascienden a 177 (27 más de las anunciadas en la introducción). Pero incluso en este punto cabe hacer objeciones: el libro último, o VII de la obra editada, carece de ellas del todo, mientras que otros tienen de más. No se entiende qué sentido pueda tener explicar qué sea el estrecho de Magallanes o la isla de Nueva Guinea: dudamos que sea necesario repetir muchas veces los datos del texto, como en las notas dedicadas a Pachacámac, Viracocha, Huitzilipochtli... Hay veces que se corrige el texto de modo incorrecto, como cuando se dice de Atahualpa que fué el «último soberano inca» —siendo así que se eligieron varias soberanos más, tras la llegada española, y que se rebelaron en Vilcabamba— o cuando se dice en la nota 341 de Incaroca que se trataba más bien de un jefe militar, y no de un verdadero inca. ¿Es que las genealogías dinásticas recogidas por los cronistas, de modo reiterado, deben ser corregidas a la luz de una teoría occidental sobre los cacicazgos? Es posible que el profesor Alcina echase en cara a los quipucamayos no estar al día en cuanto a teoría evolucionista...

No seamos nosotros tan severos como él, echándole en cara lapsus de imprenta como las notas 197 ó 199 —donde se olvidan datos bibliográficos o se saltan líneas, haciendo a Pedro de Ursúa marqués de Cañete— pero nos quejamos que en la 188 cite la obra de Monardes en inglés del siglo XVI, o que en las notas 62 y 67 convierta a Acosta en profeta que adivina en su tiempo dónde se hallará en el siglo XVIII el paso del Noroeste, o la mismísima Australia. Lo veremos enseguida algo mejor por qué nos quejamos, además de por concederle a Acosta dotes superiores a las humanas.

Más nos interesa la introducción, y especialmente aquella parte en que interpreta intelectualmente su obra ya que la bibliografía sigue demasiado fielmente al P. Mateos (a veces se echa de menos que no le siga más, como cuando le da por incorporar un lapsus de O'Gorman, que traslada a Roma al joven Acosta antes de su ida a América, entre 1562 y 1565). Elegiremos brevemente de la introducción aquellos aspectos más relevantes, que han merecido reproducirse en la solapa de la cubierta:

«Del conjunto de la obra de Acosta, tan admirable desde tantos puntos de vista, se destacan sus certeras ideas acerca del origen asiático del hombre americano y su ingreso por el estrecho de Bering; sus ideas evolucionistas, tanto en el campo de la biología como en el de los procesos socioculturales: el enfoque comparativo en el análisis de las culturas indígenas de aztecas e incas, en la línea de la Apologética de Bartolomé de las Casas [...], y los atisbos indigenistas de nuestro autor cuando alcanza estos planteamientos como consecuencia precisamente del estudio comparativo previo».

1. *El origen del indio americano*

La mención en primer lugar del origen asiático del hombre americano se debe seguramente a la mayor familiaridad del editor con este problema prehistórico, que había tratado en 1985 en un libro especial —*Los orígenes de América* (Alhambra)—, y se lo había planteado anteriormente en tantas ocasiones que casi le abscribieron primeramente como autor de escuela difusionista, lo cual es reconocido por él mismo (1985, p. 5). Justamente en este libro, aparecía tratado el P. Acosta como creador de la teoría de la génesis asiática del hombre americano, y los párrafos citados entonces coinciden exactamente con los de ahora —aunque entonces le llamaba sin dudarle con el pomposo nombre de «Fray José de Acosta», engañado por la portada de la edición de 1894, que Alcina considera no se sabe por qué la segunda—. En realidad, Alcina sigue en este caso también una opinión ajena, muy extendida entre los antropólogos y prehistoriadores norteamericanos, partidarios del poblamiento original de América a través del estrecho de Bering: opinión que se ha mantenido entre nosotros al aludir a las intuiciones científicas del P. Acosta, incluso

R. I., 1990, nº 190

en el anómalo caso del evolucionista Angel Palerm (1967, 1974), a quien también sigue Alcina en esta introducción varias veces.

Pues bien, Alcina debiera haber rectificado radicalmente su opinión al editar este libro ahora, y leerlo mejor que sus predecesores gracias a otras ediciones modernas (la de O’Gorman, que asume como propia), ya que la migración por el Estrecho de Bering es particularmente negada por el P. Acosta. No sólo no es afirmada claramente —hubiera sido imposible, pues el estrecho de Bering se descubre en el siglo XVIII— sino que es cuestionada frente a otra explicación entonces más razonable, a saber, el estrecho de Magallanes. Para sustentar en Acosta la tesis del poblamiento por vía septentrional, Alcina se ve obligado a emplear la cita del libro I, cap. 20, única vez en que no se define claramente por el sur, más que por el norte —que él llama «estrecho de la Florida»— como vía migratoria preferida. Elude otros capítulos del mismo libro (6 y 9), o del Libro III (10-13), en que no cabe ninguna duda por su preferencia meridional. Pero, para mayor seguridad del lector, nuestro editor amputa la referencia a la vía meridional en la cita empleada (sic). Por si acaso el lector ha quedado dudoso, añade una nota 129 en que abunda en la interpretación septentrional como la más interesante: «intuición genial de Acosta, que está apuntando a la existencia del estrecho de Bering, mucho antes de que se descubriera». La referencia de Acosta amputada dice así:

«[y no faltan muchos que *afirmen* que sobre la Florida corre la tierra larguísima al Septentrión, la cual *dicen* que llega hasta el mar Scytico o hasta el Germánico. Otros *añaden* que ha habido nao que navegando por allí, *relató* haber visto los Bacallaos correr hasta los fines cuasi de Europa; pues ya sobre el cabo Mendocino en la mar del Sur [[es decir, el océano pacífico, llamado «mar del Sur» por su descubridor Núñez de Balboa]], tampoco se sabe hasta dónde corre la Tierra, mas de que todos *dicen* que es cosa inmensa lo que corre.

«*Volviendo al otro polo del Sur, no hay hombre que sepa dónde para la tierra que está de la otra banda del Estrecho de Magallanes. Una nao del obispo de Plasencia, que subió del Estrecho, refirió que siempre había visto tierra, y lo mismo contaba Hernando Lamero, piloto, que por tormenta pasó dos o tres grados arriba [más abajo, por ser grados de latitud sur] del Estrecho. Así que no hay razón en contrario, ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión de que toda la tierra se junta y continúa en alguna parte; a lo menos se allega mucho*».

Hemos subrayado algunas frases en este texto, especialmente las que aluden al final a la vía meridional, y también los verbos en que se refiere a la vía septentrional de un modo dubitativo: muchos afirman, dicen, otros añaden... Al contrario, cuando Acosta se refiere a la vía meridional, da incluso los nombres ciertos de sus informantes. Como muestra más representativa de la opinión de Acosta, dudando de esta vía septentrional, véase lo que dice en un capítulo que titula «Del estrecho que algunos afirman haber en la Florida» (III: 12):

«Como Magallanes halló aquel estrecho que está al Sur, así otros han *pretendido descubrir* otro estrecho que dicen haber al Norte, al cual *fabrican* en la tierra de Florida, la cual corre tanto que no se sabe su término [...] Mas en fin, hasta agora el estrecho en el Polo Artico, si le hay, no está descubierto».

Como se ve, el autor no está muy confiado en la existencia final de un estrecho en el Polo Artico, pero sí en el Antártico. Para entendernos, Acosta se refiere exactamente a un «estrecho» que separaría dos masas continentales, estando la masa exterior a América conectada con el Viejo Mundo. Sobre ello es muy claro en los capítulos vecinos. Así, en el 10:

«El estrecho, pues, que en la mar del Sur halló Magallanes, creyeron algunos que o no lo había o se había ya cerrado [...]. Pero de cierto consta haber el estrecho y tierra larguísima a la una banda y a la otra, aunque la que está de la otra parte del estrecho, al Sur, no se sabe hasta dónde llegue».

La duda que le asalta a Acosta aún sobre esa masa continental intermedia, por falta de verificación del piloto Hernando Lamero en 1579, la resuelve de algún modo Acosta en el cap. 13, cuando especifica lo que el piloto cree:

«Pero no pasaron más adelante ni supieron si se acababa allí la tierra [...] o si iba corriendo la vuelta del Leste, hasta juntarse con la tierra de Vista que llaman, que responde al cabo de Buena Esperanza, como es *opinión de otros*».

Entre esos «otros» se halla el mismo, como especifica en el cap. 6 y 9 del libro I, cuando trata de los descubrimientos de las islas de Salomón, que muchos tomaron por masa continental, unida a Africa por un lado y a América por otro. En el primer

caso, al tratar de la posible relación entre Salomón y América, dice:

«En este mismo mar del Sur [...] no ha muchos años que se descubrieron las islas que intitularon de Salomón, que son muchas y muy grandes, y distan deste Pirú como ochocientas leguas [...] *que muchos, y yo con ellos* tienen opinión que [...] responde a la nuestra América por parte del Poniente, y sería posible que corriese por la altura del Sur hacia el estrecho de Magallanes».

El mismo problema se aborda en el cap. 9, como dijimos, cuando se ocupa del poblamiento de las tierras tórridas —contra Aristóteles— y ya no, como en el cap. 6, del poblamiento de las antípodas —contra S. Agustín—:

«Más la otra zona o región que cae entre la Tórrida y la Polar, al Sur, aunque por su sitio sea muy cómoda para la vida humana, pero son muy pocos los que habitan en ella, pues apenas se sabe de otra sino del reino de Chile y un pedazo cerca del cabo de Buena Esperanza. Lo demás tiénelo ocupado el mar Océano. Aunque hay muchos que tienen por opinión, y *de mí confieso que no estoy lejos de su parecer* que hay mucha tierra que no está descubierta, y que ésta ha de ser tierra firme opuesta a la tierra de Chile que vaya corriendo al Sur, pasado el círculo o Trópico de Capricornio; y si la hay, sin duda es tierra de excelente condición por estar en medio de los dos extremos y en el mismo puesto que lo mejor de Europa».

Es curioso que después de esta cita, a Alcina no se le ocurra comentar en la nota 67 otra cosa que: «Acosta alude en estas líneas a la posible existencia de una masa continental, como *Australia*, la mayor isla del mundo, no descubierta cuando escribía el P. José de Acosta». Eso es confundir un descubrimiento posterior del todo causal —el de Australia— con la teoría previa de una masa continental que uniría nada menos que Africa con América— del cabo de Buena Esperanza al estrecho de Magallanes, como dice Acosta—. ¿Cómo puede ser igual una isla grande que un continente inmenso, tanto que une a los otros dos (Africa y América), separado solamente por dos estrechos, y que justifica geográficamente el poblamiento americano por vía terrestre desde el exterior en la prehistoria? ¿Cómo puede aceptarse que Acosta se refiera a una «isla» en la «terra australis», cuando ha negado el mismo autor explícitamente que Tierra del Fuego sea una isla,

ya que eso significaría que América está «aislada»? ¿Comprende Alcina a su autor editado?

A fuerza de querer mostrar el racionalismo moderno de Acosta —que ésa es la faceta subrayada en este tema prehistórico siguiendo equivocadamente a una larga corriente de antropólogos comentaristas de Acosta, que llega al mismo Angel Palerm— Alcina termina por tergiversar profundamente el pensamiento del autor, y el de la misma época a que pertenece, sin percastarse de su verdadera originalidad. Porque Acosta llega a este problema del origen americano de la mano de S. Agustín, y para probar que los americanos no estaban desconectados del mismo género humano del Viejo Mundo que procede de Adán y de Noé: Acosta es un teólogo, aunque use procedimientos lógicos científicos a la manera jesuita.

Por otro lado, Alcina olvida que en la época de Acosta —y con influencia suya a partir de entonces— se piensa que el poblamiento americano se hizo también por la «terra australis», que uniría a América con el continente africano: todavía en 1768 la estaba buscando el capitán Cook, antes de buscar el paso del Noroeste en 1772. Quien quiera verificar esto, no tendrá sino contemplar esta tierra imaginaria en casi todos los mapas contemporáneos (Martínez, Ortelio). La razón de esta preferencia meridional como vía inmigratoria tiene que ver, aparte los mayores conocimientos contemporáneos sobre el Sur —que Acosta reproduce con lujo de detalles, dedicando un capítulo excepcional a la historia natural y moral del estrecho de Magallanes, el 13 del libro III— con el hecho clave de que esta región tiene un mejor clima que la vía del polo ártico, cosa que también expresa Acosta al compararla con «lo mejor de Europa».

2. *Evolucionismo cultural*

Pasemos ahora a un segundo tema de la teoría de Acosta, abordado por Alcina en su introducción: la posición evolucionista tanto en el campo de la biología como de las culturas del Nuevo Mundo, y ello en la línea del P. Las Casas, y como precedente de teóricos tan renombrados como Vico, Hegel o Morgan. Aquí dispone Alcina de unos cuantos precursores en esta interpretación, a quienes no usa o incluso malentiende (O'Gorman, Rowe, Elliot, Del Pino, Marzal, Pagden etc.), con lo cual vuelve a caer en

los mismos tópicos tradicionales que en el caso del origen americano, malinterpretando al P. Acosta.

Después de un apunte en 1940 por parte de O'Gorman, fue Rowe en 1964 quien destacó en Acosta una teoría evolucionista, precedente claro de Morgan: pero la ubicó solamente en los libros de historia natural y en el tratado misional (proemio), y la encontró llena de prejuicios etnocéntricos europeos: nombres de «salvajes» y de «bárbaros», y elucubración cultural a base de pueblos europeos antiguos, al estilo de la filosofía social —como él le llama—, no de la etnología comparada. Es posible que haya en esta crítica de Rowe al P. Acosta algo de su propia crítica al evolucionismo y al método comparado, lleno de conjeturas no siempre comprobables.

En 1978, se me ocurrió aprovechar este trabajo de Rowe —dado a gran difusión por Elliot en 1970, en un excelente manual traducido por Alianza en 1972 (*El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650*)— para probar que tal teoría estaba mejor definida en la historia moral (en los libros sobre los antiguos mejicanos y peruanos en que manejaba leyendas de orígenes, y por tanto de procedencia etnocéntrica americana, no europea) que en los de historia natural; y que, por otro lado, esta teoría evolucionista no significaba un prejuicio acientífico, sino posiblemente un primer caso de método comparado científico y de clasificación tipológica, perspicaz en la visión de las concomitancias institucionales dentro de cada nivel evolutivo.

Al lado de este evolucionismo cultural claro, me parecía un puro espejismo la afirmación de algunos naturalistas (Arévalo, Álvarez López, Aguirre) sobre un concepto de evolución de las especies animales en Acosta, ya que Acosta solamente llegaba a ironizar sobre que algunos animales americanos se diferenciaban de los europeos en algo más que en cualidades «accidentales» —y por tanto, posiblemente «específicas», tema tratado en el Libro IV, cap. 36: «¿Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo»—. Pero no afirmó nunca nada parecido a que hubiera un cambio de especie en los mismos animales: justamente, si le preocupaban estas diferencias específicas es porque probarían que tales animales americanos —verdadera y no accidentalmente diferentes— no descendían de los europeos, y por tanto no habían sufrido ninguna «evolución específica». No comprendo cómo Alcina (1987: 35) ve en esa misma frase de Acosta analizada por Álvarez López, Aguirre y por mí, motivo para afirmar con palabras del jesuita Aguirre: «La hipóte-

sis evolucionista entra en el pensamiento de Acosta con toda naturalidad y espontaneidad, sin freno, con plena franqueza y honradez». Quizá sea la elegancia de tales palabras, cargadas de poesía épica, la causante de su adhesión científica...

Pero vayamos al evolucionismo cultural, que es al que le dedica Alcina un apartado especial. Estamos de acuerdo con él en que hay frases claramente evolucionistas de Acosta que no ha captado Palerm en su manual de 1967 —tampoco en su antología de 1974, en que se ocupa de Acosta difusionista, no evolucionista, contra lo que da a entender Alcina (1987: 30) al ponerlo como antecedente de Vico y Hegel—. Y también estamos de acuerdo en la frase principal que debe destacarse de Acosta, perteneciente al libro VI, cap. 19, dentro de la cual hay una parte propiamente tipológica (reinos, behetrías y salvajes o totalmente bárbaros) y otra parte con una secuencia propiamente evolutiva (con ejemplos concretos, en los que se dice que de unos estadios pasan a los otros todos los pueblos del mundo, en una especie de ley causal de tipo cultural). Es del todo evidente para un antropólogo que tal tipología se parece a la de Morgan y a la reciente de Steward. Tanto estoy de acuerdo con Alcina en todos estos puntos que lo escribí explícitamente en 1978, y me sorprende que Alcina no lo mencione —pues usa específicamente mi argumentación y citas—, citando tal artículo en varias ocasiones.

Curiosamente, ese artículo no merece en este apartado otra cita al comienzo de su introducción que para llamarlo «confuso» —según él, por confundir evolucionismo biológico y cultural, evolucionismo y difusionismo, o evolucionismo y leyendas indígenas—: estoy tranquilo al respecto, tras apoyarme la autoridad del darwinólogo Thomas Gleeck, que encuentra mi artículo sofisticado y esclarecedor (*British Journal of the History of Science*, 1983). Ahora bien, me inquieta que el Dr. Alcina vuelva a acusarme poco después, por este mismo artículo de poner «al descubierto su [mi] personal carencia de un adecuado cuerpo teórico en relación a esta cuestión crucial para el evolucionismo contemporáneo, y en especial para los desarrollos habidos a partir de Julian H. Steward...» (1987: 29). Al parecer, no me percaté de la trascendencia del asunto de los cacicazgos: que es concretamente a lo que Acosta alude con los pueblos mencionados en el nivel que llama de «behetrías» —«benefactorías», o señoríos elegidos libremente por los siervos— cuando los coloca en un nivel medio entre los pueblos con reyes y los que no admiten ningún tipo de señores, que son como salvajes.

Pero es curioso que haya sido yo quien haya elegido los párrafos relevantes de Acosta, que usa Alcina, para verme acusado ahora de no saber valorarlos. Y más curioso aún que Alcina no sepa leer la pág. 533 del artículo criticado, donde dice:

«En los capítulos anteriores, aunque hubiese más pueblos citados estaban sin embargo peor clasificados [Comparo la superioridad del cap. 19 del libro VI —que Alcina dice ser superior «en mi opinión»— sobre el cap. 11 del mismo libro, y los caps. 2 y 3 del libro VII]. Si alguien creyera anticuada esta clasificación, puede acudir a la que elabora una de las mayores autoridades sobre los indígenas sudamericanos dentro del campo de la Etnología, como es Julian H. Steward, tras editar el *Handbook of the South American Indians* (Nota 22: [...] Aquí se dividen los pueblos sudamericanos en bandas de cazadores-recolectores, en agricultores de cacicazgos y en imperios urbanos, correspondiendo a cada uno de ellos una tecnología, una economía, demografía, sistema social, político y hasta religioso. De esta manera, Acosta sería un precursor en la tipología triple de evolución social, como en la correlación de los niveles evolutivos internamente como veremos a continuación [...]).»

Es irónico que Alcina me atribuya ignorancia de las aportaciones taxonómicas de Steward: pero más aún, que lo haga haciéndome citar como especialmente cualificado el cap. 11 del libro VI, donde se menciona a los filipinos, brasileños y floridanos al lado de verdaderos cacicazgos americanos (Araucanos, Chibchas, Guatemala, y Antillas), y que por ello mismo he denunciado como capítulo de inferior interés al otro. Ya que uno es plagiado, e increpado injustamente, le gustaría al menos ser entendido. Alcina no entiende mi verdadero aprecio del cap. 19, ni tampoco pone atención sobre el problema de las «concomitancias» culturales dentro de los niveles tipológicos.

Con ello demuestra ser un evolucionista converso, incorporado tardíamente, que no valora los logros teóricos evolucionistas por las razones de quienes los elaboran: valora más la clasificación o taxonomía en sí —reinos, behetrías y salvajismo— que la ley cultural de concomitancia, en virtud de la cual justamente se ofrece aquélla como solución teórica, y no como simple ordenación. ¿Qué interés cultural global tendría la evolución de las sociedades, hasta el punto de clasificarlas en diferentes grupos entre sí, si esta evolución no conllevase una simultánea evolución

de los diferentes elementos que componen la cultura? Pareciera que Alcina no sabe valorar lo que se le ofrece fuera del caso puntual; es decir, que imita sin entender lo que toma prestado. Pondré solamente dos ejemplos, uno del propio P. Acosta —cuyo tratado misional se quiere ver como evolucionista— y otro del P. Las Casas y de Morgan, a quienes Alcina quiere traer a colación sin saber bien cómo.

En cuanto al tratado misional del P. Acosta (1589), tiene un proemio que ha sido muy valorado etnológicamente a partir de J. H. Rowe por contener una tipología cultural que diferencia a los pueblos de las Indias (orientales y occidentales) según su nivel cultural: unos viven nómadas y sin autoridad, otros tienen a medias estas cualidades y otros tienen ciudades y autoridades estables (aunque les falten escritura al modo latino). Acosta escribe este proemio antes de ir de Perú a Méjico en 1586; pero mucho después del tratado (1576), donde hay una concepción más uniforme del nivel cultural de los indios. La intención del proemio todavía no es ofrecer una *secuencia* evolutiva de las culturas americanas sino clasificar *taxonómicamente* a los «bárbaros» —*De promulgatione Evangelii apud Barbaros*— para proponer que no se generalice para todos un mismo método misional. Por tanto, no cabe entender como Alcina (1987: 29) que el evolucionismo está ya presente en su tratado misional de «doce años antes»: ni en cuanto a la fecha —posterior a 1576— ni en cuanto a la afirmación teórica. Lo mismo que en la cita del famoso cap. 11 del libro VI diferenciábamos tipología y secuencia evolutivas, aquí hay que repetir esta matización, si no queremos mezclar cosas diferentes. Lo original de Acosta es lo segundo (la secuencia), más aún que lo primero (la tipología), ya que era obvio desde muy pronto que en América había sociedades muy diferentes culturalmente.

Pero esta confusión entre secuencia y tipo le viene bien a Alcina porque tal proemio es muy específico en la descripción de los tipos culturales, y le vale para comparar estos tipos de Acosta con los de Las Casas y Morgan. Y aquí sí que hay en esta comparación una verdadera falla en la interpretación, dándonos textos de Las Casas que nada tienen que ver ni con secuencias evolutivas ni siquiera con tipos culturales distintos. Veamos exactamente lo que dice Alcina, para no hacerle decir lo que no dice:

«El texto que hemos reproducido íntegramente [Acosta, VI: 19] ofrece dos partes: en la primera se establece una tipología,

mientras en la segunda se explica la secuencia evolutiva de los tres tipos antes descritos [reinos, jefaturas o behetrías, y pueblos sin autoridad ni asiento estable]... la división tripartita de Acosta se corresponde exactamente con la de Las Casas. El texto de Las Casas que interesa para la comparación dice así: «*En las escrituras profanas y sagradas se hallan tres maneras o linages de bárbaros. La primera es, tomando el vocablo largamente, por cualquiera gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no les falta policía ni prudencia para regirse. La segunda especie es porque no tienen las lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras como en algún tiempo los eran los ingleses [...]* La tercera especie de bárbaro son los que por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres, que viven por los campos sin ciudades ni casas, sin policía ni leyes, sin ritos ni tractos». La división tripartita de ambos autores corresponde casi exactamente al sistema popularizado por Morgan de Salvajismo-Barbarie-Civilización. El *Salvajismo* en la expresión de Las Casas son como fieras silvestres mientras para Acosta son los verdaderos *bárbaros* [...] Las Casas dice de estas gentes que no tienen ciudades ni casas y Acosta que no tienen asiento, lo que viene a ser lo mismo».

En cuanto a la matización inicial sobre tipología y secuencia en Acosta (VI: 19), nada tengo que añadir —la idea es mía anteriormente (1978), tomada de Rowe (1964) y O’Gorman (1940) y sobre el mismo texto— pero en cuanto a su extensión a las Casas, y particularmente en esta cita, disiento totalmente. Es más, constato de modo algo general que tal comparación revela la precipitada lectura que hace Alcina de los textos, que los toma por lo que parecen, no por lo que son: ahora de Las Casas, y anteriormente del P. Acosta.

Basta leer atentamente el párrafo citado de Las Casas para saber que el autor no pretende catalogar él a los bárbaros —y menos aún a los americanos, de quienes no acepta ninguna acepción de barbarismo, sino como excepción a la regla, como veremos—. Lo que pretende Las Casas es «criticar» o glosar los varios sentidos que el término bárbaro ha tenido «en las escrituras profanas y sagradas», es decir en la bibliografía anterior. No está catalogando bárbaros sino los «sentidos» que tiene el término en diferentes autores: para unos significa aquél que tiene costumbres extrañas, aunque sea civilizado; para otros, aquél que no tiene escritura; y para otros finalmente, el que tiene costumbres salvajes en sí mismas. De no ser de este modo, tiene poca lógica

«evolutiva» el P. Las Casas, cuando coloca como criterio de cada etapa un tema diferente (gobierno, escritura o asiento).

Ahora bien, esta rectificación del sentido de las palabras de Las Casas es más fundado cuando se sabe dónde está enclavado el texto citado. No es un texto propiamente de Las Casas, sino del P. Soto, encargado en 1552 de hacer un resumen de las palabras de Las Casas: tanto resume que los tres criterios de barbarie proceden en realidad de los cuatro originales de Las Casas, pues en el mismo texto —ya de palabra del P. Las Casas— se dice: «Y así decimos que los indios son bárbaros de la segunda especie, de cuatro que asignamos con verdad en nuestra *Apología*»; de la segunda especie, es decir, —recordémoslo de la cita de Alcina— porque no tienen escritura ni conocen nuestra lengua. La cuarta especie de bárbaros, no mencionada por Soto por obvia, es porque no son cristianos. Tal sentido de refutación sistemática de criterios ajenos dado al debate es inconfundible en el P. Las Casas, que vuelve a tratar este mismo punto, y en el mismo orden en su conocida *Apologética historia sumaria*, que concluye el libro entero más o menos así:

«De todo lo cual fácil será dar a entender debajo de cuál especie [de bárbaro] se contienen todas estas nuestras indianas naciones [...] estas gentes destas Indias no son *de la primera especie*, porque aquélla es toda accidental y no natural [...] porque por natura no pueden caer tales defectos en toda una nación [...] Tampoco son estas naciones *de la tercera especie*, como es claro, porque aquéstras tienen sus reinos y sus reyes, sus policías, sus repúblicas bien regidas y ordenadas, sus casas, sus haciendas, sus hogares [...] Síguese luego que todas estas gentes son bárbaras largo modo, según alguna cualidad, y ésta es la primera cuanto son infieles; y esto sólo por carecer de nuestra sancta fe [...] que no es pecado, como queda declarado, y así se contienen cuanto a esto dentro *de la especie cuarta*. Comprehéndense también dentro *de la segunda* por tres cualidades: la una en cuanto carecían de letras (o de literal locución, como los ingleses). La segunda, porque son gentes humildísimas, que obedecían en extraña y admirable manera a sus reyes [y por tanto no eran demócratas, como pedía Aristóteles a los griegos]. La tercera, por no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender; pero en ésta tan bárbaros como ellas no son, somos nosotros a ellos» [Subrayados nuestros, así como entrecorchetes, y texto de la edición de las obras completas del P. Las Casas en la BAE, tomo V].

Perdónesenos esta larga cita, que es para dejar hablar a los autores de quien se discute. Aquí aparece mejor que en cualquier otra explicación la verdadera argumentación de Las Casas, con una cuarta clase de bárbaros, i. e., los no-cristianos (que eliminó Soto por obviedad). Esta identidad numérica equivocó a Alcina para establecer el parangón con Acosta, fiándose de las apariencias.

En realidad, Las Casas no clasifica a los bárbaros de América como Acosta, sino que los defiende de cualquier sentido crítico y etnocéntrico que pueda haber en la denominación, usada con esa intención por su polemista Sepúlveda (no se olvide que estos textos proceden de un debate público y no son en absoluto tratados académicos, ni propiamente intelectuales). Solamente admite que los indios americanos son bárbaros porque no conocen el cristianismo, y porque no tienen escritura ni entienden nuestra lengua. Pero no por alguna carencia cultural, ésta sería una monstruosidad, incluso si se dice de ellos que no tienen rasgos como ciudades o todo tipo de autoridades. Las Casas —por miedo a conceder una baza a su oponente— llega a negar que existan primitivos actuales en América, al menos tan claramente como admite que los hubo en Europa. Su única aceptación del evolucionismo es para «relativizar» cualquier orgullo europeo, no para clasificar nada, y menos aún en un sentido diferencial que establezca división entre los americanos, sus defendidos. No hay nada más contrario a la estrategia del jesuita Acosta, a pesar de que le unan otros muchos elementos.

En cuanto a la posible continuidad con Morgan, es una cosa bien aceptada por lo que hace a Acosta (Rowe, Del Pino, Marzal) pero no tanto por referencia indistinta a Las Casas, ya que las palabras comunes citadas por Alcina significan otra cosa entre ellos tres, a pesar de las apariencias: es posible que para las Casas los salvajes sean los verdaderos bárbaros —y aún así, es cuestionable—, pero no para Acosta y Morgan que incluso admiran a algunos de ellos, puesto que no quieren decir otra cosa que «ajenos al orbe cristiano occidental». Y por lo que hace a que —como dice Alcina al final de la cita anterior— «Las Casas dice de estas gentes que no tienen ciudades ni casas y Acosta que no tienen asiento, lo que viene a ser lo mismo», hay mucha inexactitud en ello: en primer lugar no es lo mismo asiento o domicilio que ciudades —ni siquiera para Acosta—, y en segundo lugar, es dudoso que Las Casas acepte a algún americano sin casa ni asiento.

Como se ve, la faceta evolucionista de Acosta es fácil confundirla con otras posiciones, y es posible que sea inevitable relacionarlas entre sí. Pero de ese modo «aproximativo» no ganamos mucho. Mas bien perdemos, y es preferible evitar comparaciones incontroladas en que se termina haciendo decir a todos otra cosa de lo que desean.

3. *Indigenismo y Etnología comparada en Acosta*

Finalmente, recogemos de los elementos de Acosta analizados en esta introducción de Alcina estos dos, que aparecen relacionados entre sí. En este último epígrafe, ya no tenemos cuestionamiento crítico sobre su planteamiento sino sobre su manera de tratar a los autores que utiliza en su interpretación: me refiero particularmente a mí mismo, pues creo que estos dos epígrafes están sacados cuasi literamente de mi artículo de 1980, publicado bajo su coordinación: «Los reinos de Méjico y Cuzco en la obra del P. Acosta».

En cuanto al indigenismo procede como yo (1980: 36ss.), valorando el significado etnológico de su «historia moral», y admirando el hecho de que quiera defender a los indígenas «dando a entender el orden y modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley»: procedimiento de tipo científico, y propiamente antropológico, que los sabios han podido apreciar, al contrario que los necios, que los piensan y tratan como a bárbaros. Por último, propone que se gobiernen los indios «conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales», y Alcina llega a valorar tanto esta actitud que la cree —en su entusiasmo indigenista— aún practicable en el mundo presente.

Todo esto de tomar de los colegas las ideas, sin citarlos, y potenciarlas al máximo uno mismo puede ser considerado incluso como un plagio, con un prurito excesivo de propiedad privada, pero no necesita haber mala intención. Al fin y al cabo, las ideas del primer autor usan la mente del segundo para difundirse. ¿Y qué otro destino mejor para las ideas que ser pensadas por muchas mentes?

Otra cosa muy diferente es cuando el beneficiario de una idea ajena arremete contra el autor de ella con críticas «malintencionadas», que más parecen producto del complejo de culpa imitativa que de ninguna disensión real con aquél: esto parece ocurrir con el otro epígrafe de «Acosta y la Etnología comparada»

(1987: pp. 37-38), que llega a emplear incluso un cuadro mío para corregirme la plana.

A este respecto, téngase en cuenta que en mi artículo de 1980 (págs. 20-30) se dedica un epígrafe al «enfoque comparativo en Acosta», donde se considera la importancia de que toda la obra de Acosta dentro de la historia moral se constituya sobre una descripción comparada de peruanos y mejicanos, los pueblos culturalmente más complejos encontrados en América por los españoles. Otra cosa distinta pasa en la historia natural, donde se introducen las descripciones de pueblos americanos no urbanos, intercaladas en capítulos dedicados a la geografía y a la historia natural americana: así ocurre por ejemplo en el capítulo 13 del libro III, dedicado a los Fueguinos, que hemos mencionado arriba. Para probar que eso era un hecho, y no una promesa o una apariencia solamente, procedí a elaborar un cuadro en donde constase en qué proporción ello se daba en el mismo capítulo (8/24) o en diferentes, y hasta qué punto toda descripción peruana conllevaba una mejicana (24/31). Porque en ningún momento se anuncia en la obra que la historia moral trate solamente de peruanos y mejicanos, aunque se practique, y por ello ha tenido que observarlo O'Gorman en 1940 como «una característica del libro muy instructiva y nada despreciable». Pues bien, Alcina, —que toma el cuadro mío a toda página— se queda contento con decir que se trata de una «obvia comparación entre los reinos de Incas y Mexicas». Si fuera obvia, ¿por qué hay que usar un cuadro? ¿No queda obvia justamente a partir del cuadro?

Pero, no contento con la desvalorización del cuadro, Alcina vuelve a acusar: «Lo que escapa a Fermín del Pino en este artículo, así como en el que dedica a la comparación con el mundo clásico en Acosta, es el hecho de que toda la argumentación del P. José de Acosta, como había ocurrido anteriormente en el caso de la *Apologética* de las Casas, está descansando en el hecho de que la defensa del indio por parte de ambos se basa en la igualdad o equiparación del valor de las culturas respectivas de incas, aztecas, griegos y romanos. Si los griegos y romanos, y nuestros antepasados, habían abandonado sus prácticas paganas, al descubrir la verdad divina a través de la palabra de Cristo, otro tanto podía esperarse de la predicación del Evangelio a mexicas e incas en el caso del Nuevo Mundo. Pero además, esas civilizaciones se hallaban muy distantes de otras culturas de América, cuya falta de gobierno y aún su salvajismo no podía

compararse con el de los grandes reinos a los que dedica enteramente su *Historia*».

En principio, parece extraño que a un autor que dedica dos artículos a los aspectos comparativos de Acosta —entre México y Perú (1980), y entre culturas clásicas y americanas (1982)— se le oculte que tal comparación supone una equiparación cultural, y que tal equiparación tiene como finalidad una igual conversión cristiana en el Nuevo y en el Viejo Mundo, pues Acosta es un misionero. Pero, al comprobar una frase del artículo mío por él mismo editado, resulta que lo observo y enfatizo: «En realidad, Acosta no estaba tan interesado en estudiar las diferencias entre incas y mejicanos como sus semejanzas mutuas, y con las civilizaciones del Viejo Mundo a Islas Orientales. Esto vale tanto como decir que le interesaban las diferencias que separaban ambas sociedades del resto de las americanas [...] Creo que aquí radica uno de los argumentos principales para considerar a Acosta un precursor del método comparado en Etnología [...] Me refiero a su búsqueda sistemática de semejanzas en los procesos históricos de dos pueblos» (1980: 23 y 25).

4. *A modo de conclusión*

¿Qué es lo que ocurre para que Alcina haga entonces la observación de que no percibo la búsqueda de semejanzas en Acosta? Creo que se trata del mismo motivo que anteriormente, cuando me acusaba de confundir los planteamientos evolucionistas de Acosta, o incluso de no conocer mínimamente la teoría evolucionista. No encuentro otro motivo real que una pretensión excesiva de paternidad propia en la interpretación del P. Acosta: el exceso es lo que hace sospechar que él mismo no la cree fundada. Quizá necesite subrayar por compensación —usando términos freudianos— la originalidad de su interpretación de la obra —recogida en la introducción y notas—, dada la evidencia de que el establecimiento del texto pertenece reconocidamente a O’Gorman.

Cuando esta pretensión excesiva se opera sobre materiales de otro autor editados anteriormente por él mismo —como es el artículo mío de 1980, publicado en una obra coordinada por Alcina—, también es posible que sea necesario añadir el criticismo minucioso a la simple recogida de ideas, para que ésta no resulte

a la postre una deuda evidente. Solamente queda el riesgo de que el autor criticado muestre los excesos ante el público.

Ahora bien, dejando a un lado las cuestiones personales y morales —que no pertenecen de modo exclusivo a la vida académica, y por tanto competen más bien a otro campo que al de la historia y la antropología de América— lo que expresa este comportamiento es un aprecio menor dentro del gremio americanista actual respecto de los textos editados, y de la interpretación intelectual de los mismos. De haberse dado este proceder en textos inéditos, o con referencia a un dato etnohistórico sobre las culturas prehispánicas de Méjico o Perú, seguramente habría constituido un escándalo. Pero como se trata de una obra conocida —aunque capital— y de aspectos interpretativos, seguramente no ocupará mucho espacio en la atención colectiva americanista. ¡Qué diferencia de tiempos entre nuestro americanismo del XX y nuestra vida intelectual del XVI tocante al tema indiano! ¡Y que esto se haga con la obra del P. Acosta, seguramente el texto indiano español más difundido en la Edad Moderna a nivel internacional!

Espero que los pacientes lectores hayan aprendido, además de interpretaciones más o menos valiosas sobre un teórico hispano del siglo de oro, algo de valor más inmediato sobre las condiciones personales de la investigación intelectual en la España actual: y todo ello, sin salir del americanismo.

FERMIN DEL PINO