

## I

# LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA FUNDACIÓN DE AMÉRICA. EL P. JOSÉ DE ACOSTA (1540 — 1600)

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ

El P. José de Acosta había nacido en 1540, el mismo año en el que Pablo III aprobó solemnemente la Compañía y seis años después de que los primeros compañeros hicieran sus votos en Montmartre, e ingresó como novicio en la Compañía a la edad de 12 años, cuatro años antes de la muerte de Ignacio. Estudiante en una Compañía ya institucionalizada, entra en un contacto ordenado con el espíritu humanista y con los frutos de la reforma católica impulsada por Cisneros y recuerda el impacto ejercido por el P. Jerónimo Nadal, que visitó las provincias españolas cuando Acosta era estudiante, insistiendo, como le gustaba hacer, en el hecho de que los jesuitas no eran monjes y debían hacer del mundo su casa, y no buscar en la Compañía la seguridad frente a los peligros de éste. Acosta, desde muy pronto profesor, predicador y misionero, vive la rápida expansión de su orden y se ve obligado a defenderla de los ataques de la que es objeto desde el interior de la *ortodoxia* católica, como muestra su encuentro con el Arzobispo de Santo Domingo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El Arzobispo achacaba a la Compañía, como tantos de sus contemporáneos, una desmedida ambición y un elitismo injustificable, y la criticaba por las novedades que había introducido en el clero regular, por su escaso espíritu de sacrificio y por apropiarse del nombre de Jesús. Ni las críticas son originales, ni lo es la respuesta de Acosta, que insiste en cómo la penitencia está muy presente en la Compañía porque, con independencia de que no esté reglada ni sea pública, más a menudo ha sido necesario impedir los excesos de muchos sujetos que criticar la relajación; niega la grandeza de rentas, recordando que no menos de cien monasterios tienen individualmente en España más renta que toda la Compañía en su conjunto; lamenta que las casas profesas no hayan podido crecer al mismo ritmo que los colegios; niega que la Compañía sea elitistas en el recibir, aunque reconoce que, al igual que las otras órdenes, escoge con cuidado a sus miembros, pensando en el “propósito de poder aprovechar a sí y a otros”; recuerda que para cumplir con más eficacia la

Después de que los compañeros de Jesús, dirigidos por Ignacio, concretaran su compromiso misional y, el mismo Ignacio, Laínez y Borja desarrollaran su institucionalización, en el periodo en el que se forma e incorpora a la Compañía Acosta; bajo los generalatos de Mercuriano y, sobre todo, Aquaviva esta orden se internacionaliza y universaliza. Es entonces cuando Acosta desarrolla su labor intelectual y misionera y protagoniza, en primera persona, la mayor crisis de crecimiento de la Compañía, enfrentada a las pretensiones de Felipe II y del Papa por controlarla. Al mismo tiempo, no es menor su protagonismo en la fundación de América y en la resolución de los principales problemas a ésta asociados, políticos, éticos, misionales y científicos. Experimenta, en su época de formación, la fiebre misional que, a la sombra de Francisco Javier, domina el mundo Portugués, con el que entra en contacto en Lisboa y Coimbra, entre 1556 y 1558, y al conjunto de Europa. Así, protagoniza la consolidación del orden americano, bajo el reinado de Felipe II y, ocasionalmente, en conflicto con el virrey Toledo, y, tras haber superado los entusiasmos y temores de la primera generación de evangelizadores, la de Motolinia y Las Casas, y la crisis de la segunda, la de Sahagún, es responsable de uno de los análisis más ecuánimes y valiosos de este proceso.

En el fondo no es más que un jesuita clásico: situado en las fronteras intelectuales y geográficas del mundo que le ha tocado vivir, al servicio de la Iglesia protagoniza, con mayor o menor conciencia, la expansión de estas mismas fronteras. Hijo de un comerciante acomodado de Medina del Campo, que apoyó a la Compañía de Jesús con diversas donaciones, con doce años y siguiendo a cuatro de sus hermanos mayores, ingresa en el noviciado de la Compañía en Salamanca. En su época de estudiante escribió algunas de las primeras piezas literarias, que se representaron en los colegios jesuitas, como la tragedia de Jefe. Acabado el Noviciado, estudió humanidades y las enseñó (1554 — 1559) en los colegios de Medina del Campo, Lisboa, Coimbra, Segovia y Valladolid. Estudió con brillantez filosofía y teología en la Universidad de Alcalá (1559 — 1567), donde manifestó interés por la problemática americana y se familiarizó con el pensamiento de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Tras su ordenación, fue uno de los primeros profesores de teología en los colegios de Ocaña (1567 – 1569) y de Plasencia (1569 – 1571). Al igual que le misión que la Compañía se ha impuesto se ha desembarazado del gobierno de monjas y del coro, que, como demuestra la historia, no es esencial a la vida religiosa, y, por último, defiende que la posibilidad de despedir a los sujetos, sin ser tan arbitraria como algunos, que desconocen las Constituciones, creen, es la mayor garantía de la supervivencia de la Orden. No deja tampoco Acosta de recordar que el nombre de Jesús no es manifestación de arrogancia, “como si se pretendiese dar a entender que las otras religiones no son de Jesús”. “Lo que al Padre José de Acosta le pasó con el Reverendísimo Arzobispo de Santo Domingo sobre cosas de la Compañía”; *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954, BAE 73.

estaba sucediendo al conjunto de la Compañía, el compromiso con los colegios pondría a Acosta en contacto con todas las dimensiones de la cultura secular,

En definitiva, es uno de tantos: al tiempo que guarda una comunicación cercana con los que detentan la autoridad y recibe de ellos dirección y “consolación”, se adapta a las necesidades del lugar y trata de aprovecharse de las oportunidades, según se presentan. Así, coincidió en muchos rasgos con la primera Compañía. Siguiendo la obra de John W. O’Malley<sup>2</sup> podemos destacar su clara insistencia en lo consolatorio de los sacramentos, sobre todo de la penitencia; su preocupación por el estudio; su procedencia de familia urbana con habilidades literarias e intelectuales; su negativa a cerrar la puerta de la Compañía a los cristianos nuevos<sup>3</sup>; el rechazo a la estabilidad de las parroquias; su preocupación por la predicación, que desarrolla con éxito desde el principio de su carrera, y, más decisivo si le comparamos con otros evangelizadores americanos que pueden serle contemporáneos, la concepción del compromiso religioso como progreso espiritual que le lleva a insistir en los aspectos consoladores y terapéuticos de la penitencia, a proponer la confesión como una forma de *ministerio de la palabra*, a insistir en la formación de los confesores y, como veremos más adelante, a fomentar la comunión frecuente.

#### LA AVENTURA AMERICANA

El mismo año de su ordenación y antes de que saliera ninguna expedición jesuita al Nuevo Mundo, en 1562, aprovechando la citada visita del P. Jerónimo Nadal a España, manifestó Acosta su deseo de ser destinado a América. Años después, tras las primeras expediciones americanas, Francisco de Borja al parecer tomó en consideración la solicitud de Acosta teniendo en cuenta sus grandes cualidades, cuando en América se enfrentaban graves dificultades morales, sobre la validez de la conquista y la encomienda, apostólicas, en torno al trato con los españoles, y misionales, en lo que respecta a los indígenas. Para estudiar la situación, marcada por el enfrentamiento con el Virrey sobre la conveniencia o no de aceptar doctrinas, se envió a los padres José de Acosta y Andrés López y al hermano Diego Martínez. Llegado a Lima el 28 de abril de 1572, Acosta retomó con éxito sus trabajos apostólicos, los mismos en que se había señalado en España: la cátedra y el púlpito. Su predicación, dice un cronista contemporáneo, “fue de suma importancia, porque como su opinión de hombre doctísimo era tanta, y su gracia tan admirable, atraía así a todos los pueblos,

---

<sup>2</sup> *Los primeros jesuitas*, Bilbao / Santander, 1995.

<sup>3</sup> No hay ninguna razón sólida para suponer a Acosta un origen converso, pero es claro que en la Congregación General V mantiene contra la mayoría —y contra el espíritu de su época y las presiones de la corte— el criterio ignaciano de aceptar en la Compañía a los conversos.

siendo notable el fruto de sus sermones. Predicó quince años en el Perú, y los doce de ellos en la Ciudad de los Reyes, sin que jamás cansase al auditorio con la diuturnidad y continuación, antes iba cada día en aumento el concurso de la gente que le seguía”<sup>4</sup>.

Del mismo modo, varios viajes por el Virreinato, primero enviado por Jerónimo Ruiz de Portillo, primer provincial, y luego siendo él mismo provincial, le permitieron conocer de primera mano la situación americana. Visitó Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca, Potosí, Chuquiabo y Julí. Además, a través de Polo de Ondegardo y sus escritos entró en contacto con la América prehispánica.

En octubre de 1574, fue nombrado calificador del Santo oficio en la causa contra fray Francisco de la Cruz, y otros dominicos, que terminó con un auto de fe celebrado en Lima el 13 de abril de 1578, en que Cruz fue quemado. Desde 1575 fue consultor del Santo Oficio y profesor de teología en el Colegio San Pablo y, a petición del virrey, Francisco de Toledo, en la Universidad de San Marcos de Lima. Con la llegada, en 1575, del P. Juan de la Plaza, nombrado visitador por el nuevo general, Everardo Mercuriano, Acosta fue nombrado segundo provincial del Perú y, a los pocos días de su elección, en enero de 1576, convocó la Primera Congregación Provincial, que habría de estudiar los métodos de evangelizar a los indios, en la línea de lo que luego desarrollaría Acosta en *De Procuranda Indorum Salute*, aceptando, en contra de las tesis jesuitas iniciales, las doctrinas de indios. La Congregación vio, además, la urgencia de componer catecismos y gramáticas en las dos principales lenguas del virreinato: quechua y aymara. La Segunda Congregación, en octubre del mismo año, encomendó a Alonso de Barzana la tarea de redactarlos y aprobó la fundación de la doctrina aymara de Julí. Con el apoyo decidido de Acosta, la Compañía se hizo cargo de esa doctrina, que fue desde el principio campo de experimentación pastoral y una especie de escuela de misioneros, con influjo en la labor posterior.

Entre otras muchas cosas, el seminario de cuestiones prácticas que durante más de doscientos años caracterizó al colegio de San Pablo o la resolución del problema de las doctrinas de indios, al P. Acosta se le debe muy especialmente la salvación del Colegio de San Pablo y, con él, el espíritu jesuita amenazado por las pretensiones dirigistas del virrey Toledo y por las debilidades, dudas y temores del P. Visitador, Juan de la Plaza. “Olvidando la competencia y finalidad concretas de su visita, Plaza llegaba a torturarse incluso con candentes dudas sobre el derecho de la Corona Española a estar y colonizar el Perú de los Incas. La angustiada conciencia de Plaza, atormentada por espinosas cuestiones políticas y teológicas, pronto empezó a distorsionar un asunto que debía haber mantenido bajo un constante y nítido foco de atención: el desarrollo del futuro Colegio de San

---

<sup>4</sup> *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, Madrid, 1944

Pablo de Lima”<sup>5</sup>. Llegó a dudar de la conveniencia de abrir un colegio en indias y a defender concentrar a los jesuitas en casas sencillas, donde, viviendo en pobreza, se dedicasen a predicar el evangelio y administrar los sacramentos. Así, proyectó sustituir el colegio (o dedicarlo a enseñar letras a los niños) por un seminario, situado en España, donde formar a los jesuitas destinados a Indias. El Prepósito General, Mercuriano, solventó estas tentaciones enfrentando a Acosta con Plaza, que no tardó en caer bajo el influjo intelectual del primero y convencerse de que San Pablo era el lugar idóneo para formar misioneros. El objetivo de Acosta habría sido crear un colegio con capacidad para competir con la Universidad de San Marcos; no fue posible. Frente al virrey, los jesuitas consiguieron garantizar la independencia de su colegio, pero a costa de sacrificar el desarrollo completo de sus posibilidades en los estudios superiores de filosofía y teología. San Pablo terminó concentrándose en las humanidades que entonces eran base imprescindible para acceder a la universidad.

Aunque las dificultades con el Virrey cesaron al sustituir Martín Enríquez de Almansa a Toledo, estos conflictos y el proceso inquisitorial abierto contra los padres Luis López, Miguel de Fuentes y Jerónimo Ruiz del Portillo afectaron profundamente a Acosta, que pidió regresar a España alegando motivos de salud. Corría el año 1581 y el nuevo General, Claudio Aquaviva, accedió a su solicitud. Con todo, antes de marchar cumpliría una última misión de gran importancia.

El 20 de mayo de 1581 había llegado a Lima el nuevo Arzobispo, Toribio de Mogrovejo. El 15 de agosto convocó el III Concilio Límense (1582 — 1583), donde Acosta volvería a ser protagonista destacado. Negado el sacerdocio a los indios, se debatió el de los mestizos. Acosta, alegando haber visto en algunos sacerdotes mestizos malas costumbres y en otros, mucha virtud, defendió como “cosa muy conveniente y conforme a la razón” no cerrarles la puerta al sacerdocio, pues, dado el conocimiento de su lengua, harían mucho fruto entre los indios. Por orden del concilio, Acosta redactó el texto castellano de la *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, traducido al quechua y al aymara. Esta obra, el primer libro editado en América, sería tan difundido como eficaz en el proceso evangelizador. Posteriormente, cuando el Concilio fue impugnado por algunas autoridades, encomenderos y eclesiásticos del Perú, el Arzobispo de Lima encargó a Acosta gestionar las aprobaciones real y papal. Tras conseguir en España la de Felipe II, Acosta marchó a Roma en el verano de 1588 para lograr la de Sixto V. También la obtuvo. En la *Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Perú*<sup>6</sup> responde Acosta, a

<sup>5</sup> Luis MARTÍN, *La conquista intelectual del Perú*, Barcelona, 2001, pág. 39

<sup>6</sup> “Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Perú del año de 83 de que apelaron los procuradores del clero. Presentado en Madrid a 26 de noviembre de 1586”; *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954, BAE 73.

las principales críticas, argumentando, en primer lugar, que cuando se quejan los impugnadores del exceso de sanciones, señalando que es mucho más riguroso que en España, donde el clero puede tener vicios semejantes, olvidan que los vicios son en América de consecuencias más graves pues hace a los culpables inútiles para la predicación entre indios. Además, para favorecer una relajación de las sanciones, cree que no cabe argumentar con la escasez de clero, cuando, como mucho, un cura está separado del más próximo por un día de camino. Con respecto a las rentas retenidas para establecer seminarios (el 3% de todas las rentas eclesiásticas), cuando en Indias hay muchas menos rentas que en España y aquí no se han erigido todavía ninguno de los seminarios que manda el Concilio de Trento, señala que la necesidad en América es mayor, entre otras cosas por no existir universidades ni colegios como en España, por la falta de clero, por la ventaja que en las lenguas tienen los nacidos en América frente a los que vienen de la Península y por la necesidad de reducir el alto coste de traer todos los sacerdotes de España. Por último, cree que las quejas de los que lamentan que los clérigos no puedan tener indios a su cargo, ni comerciar, ignoran que es imposible hacer doctrina a los indígenas en estas condiciones, por el mal ejemplo que se les da.

Antes de regresar a España había pasado un año, entre 1586 y 1587, en Nueva España, ampliando la información para su *Historia natural y moral de las Indias*, gracias a los datos que le proporcionaron los PP. Juan de Tovar, sobre las culturas mexicanas, y Alonso Sánchez, sobre chinos y japoneses. Regresó en 1587, con sus principales obras escritas o comenzadas: *De Procuranda indorum salute*, el primer libro escrito por un jesuita en América, una reflexión sistemática sobre los problemas de la evangelización e *Historia natural y moral de las Indias*, por muchas razones, la obra cumbre del pensamiento hispanoamericano del siglo XVI.

#### **ATRAPADO ENTRE UN REY Y UN GENERAL**

El año 1588, respetado por sus publicaciones, sus trabajos en América y sus triunfos políticos en Madrid y en Roma, distinguido con el favor de Felipe II y respetado por la Inquisición, lo escoge el P. General, Claudio Aquaviva, como emisario suyo ante Felipe II, cuando los jesuitas de la península se debatían en una contienda interna, de la que el rey no era totalmente inocente. Mientras la Compañía se caracterizó por su marcado color español, la Corona no tuvo nada que objetar, pero la situación había empezado a cambiar<sup>7</sup>. Cuando, en 1572, muere Francisco de Borja, el Papa Gregorio XIII impone a la Congregación General llamada a elegir al nuevo prepósito General su deseo de que éste no sea otro español, como lo habían sido los tres primeros: Ignacio,

---

<sup>7</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, 2005, pág. 98 y sigs.

Lainez y Borja. Representaba todo un terremoto para la estructura de la Compañía, muchos jesuitas españoles que habían ocupado puestos relevantes en Roma son enviados de vuelta a España sin distinción ni oficio; y, tras la desaparición de Éboli y Araoz en 1573, se encuentra a merced de los ataques de otras órdenes religiosas. Sintiendo postergados e indefensos, desarrollan la idea de que su orden necesita ser reformada. Pero no por el Papa, sino por el rey. Se muestran, de esta forma, como unos aliados dignos de ser tenidos en cuenta por éste. La alianza entre el soberano y los jesuitas disidentes cristaliza hacia 1578, sobre la base de que el General no tiene por qué ser la última instancia de poder de la Compañía, cuando las otras órdenes tienen un superior general en España con poderes completamente autónomos respecto a Roma. La tormenta estalló con enorme virulencia en los primeros años del pontificado de Sixto V, cuando los disidentes comenzaron a enviar —y de ahí el hecho de ser conocidos como *memorialistas*— una serie de memoriales anónimos al rey, pidiéndole que organice una visita inquisitorial de las provincias españolas de la Compañía con el fin de solucionar ciertas imperfecciones de que adolecía su organización interna.

Felipe II decidió imponer una visita apostólica encargada al obispo de Cartagena, Jerónimo Manrique, con autoridad de alterar estatutos, reglas y cuanto pareciese necesario. Es entonces cuando Aquaviva, fiado de la ya demostrada aptitud diplomática de Acosta, lo nombra su emisario para convencer al rey de que designe visitantes jesuitas. Felipe II aceptó la propuesta. González Dávila fue nombrado visitador de las provincias de Castilla y Toledo, y a Acosta de las de Andalucía y Aragón. Ambos informaron que los descontentos eran pocos y no representaban la opinión de la Compañía en su conjunto.

Desde este momento la conducta de Acosta se torna ambigua. Habiendo actuado como emisario del General contra los *memorialistas*, parece ahora coincidir con éstos en algunas de sus quejas. Por razones no bien conocidas, sin mandato del General, trató con Felipe II de los problemas de la Compañía y de la necesidad de convocar una congregación general para resolver los asuntos de España. Al parecer, la idea nació de Acosta y él mismo la dio a conocer al rey por septiembre de 1591, y procuró por modo indirecto ser designado para ejecutarla. El rey lo nombró su agente en Roma para gestionarla con el nuevo Papa Clemente VIII y con Aquaviva. Como reconoce el mismo Acosta en su *Diario de la Embajada a Roma*<sup>8</sup>, actuó a espaldas del P. General para conseguir del Papa que, cumpliendo los deseos del rey, convocase la Congregación General jesuita. En el mismo *Diario* parece coincidir con muchos jesuitas descontentos con Aquaviva, por ser este “absoluto y tiránico en demasía”. ¿Qué le había pasado? La explicación del comportamiento de Acosta pasa por considerar, en primer lugar, una posible frustración tras los resultados de la visita. El mismo escribe: “Habiéndome aprobado mucho la visita, yo no había visto

<sup>8</sup> *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954, BAE 73.

que en lo demás se pusiese remedio que convenía, y que de haber escrito algunas cosas que a los de acá no les dieron gusto, vi que era sin fruto escribir, y di cuenta al Rey de algunas cosas, y ahora le daría a Su Santidad entera”<sup>9</sup>.

En segundo término, no cabe ignorar que Acosta se encontró atrapado entre la lealtad a Felipe II y el deseo de evitar a la Compañía el quedar sujeta a una autoridad extraña, situación que le conduce a desobedecer y mentir al P. General. Cree, y así se lo hace saber a Aquaviva, que la única forma de evitar visitantes ajenos a la Compañía es convocar la Congregación General. Así podría explicarse tanto la previa oposición de Acosta a los *memorialistas*, por lo menos a su forma de actuar, como su actuación en la Congregación, donde no aparece como un peón de Felipe II, vota casi siempre con la mayoría que apoya al General y, cuando no lo hace, es curiosamente, en contra de la decisión de excluir de la Compañía a los conversos; exclusión defendida por los hombres del rey. Quizás coincide con los *memorialistas*, y con otros muchos que habían conocido el gobierno de Ignacio, Laínez y Borja, en su malestar con respecto a la centralización del gobierno de Aquaviva. También estaba más cerca del tomismo de la primera generación salmanticense, que de las reformas de Suárez o Molina, al igual que muchos *memorialistas*, lo que le lleva a escribir “que particularmente en los estudios había hallado gran daño, dándose los jóvenes a inventar opiniones nuevas y buscando aplauso de ingenios”.

Recibida la orden del Papa, Aquaviva convocó, en diciembre de 1592, la Congregación General V. El Papa expresó su voluntad, que era también deseo del rey, de que Acosta participase en la congregación para la que, ni por oficio ni por elección, tenía derecho. En la primera sesión, el 3 de noviembre de 1593, los padres congregados examinaron el asunto y, removidos los impedimentos que pudieran obstar, le admitieron con voz y voto por especial dispensa, dado que lo quería el Papa y, por otra parte, convenía que Acosta expusiese directamente los deseos del rey en la Congregación. El resultado fue desfavorable a los descontentos, y el mismo Acosta votó en contra de ellos. Acabada la Congregación, Acosta escribió al General, justificando su actitud por el deseo de evitar la visita de la Compañía por personas de fuera y prometió plena fidelidad y filial obediencia. Según Pedro de Ribadeneira, Acosta actuó con buen celo y por el bien de la Compañía, pero equivocadamente, y “quedó aborrecido de sus mismos amigos y de todos”, no por haber propugnado la congregación, que Aquaviva también quería, sino por haber sido instrumento de la intervención del Rey.

Las posteriores explicaciones de Acosta, en el “Memorial de apología o descargo dirigido al Papa Clemente VIII”<sup>10</sup>, difícilmente podían satisfacer a sus superiores. Con respecto a la idea de

<sup>9</sup> “Diario de la Embajada a Roma” (1592), en *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954, BAE 73.

<sup>10</sup> *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954, BAE 73



haber inducido al Rey a que hiciese juntar congregación, señala que Su Majestad estaba muy descontento de los frutos conseguidos por la visita y de su fracaso en aplacar a los descontentos y, por otra parte, que muchas veces se había hablado de convocar la Congregación, que no podía diferirse más y que muchos creían que el General no la convocaría espontáneamente. Con independencia de los resultados de la Congregación, Acosta sólo puede defender su comportamiento con respecto a Aquaviva, recordando que el superior máximo de la Compañía es el Papa. Niega, por último, que el rey le encargara nada contrario al instituto, pidiéndole únicamente que se buscarán fórmulas para evitar el malestar nacido de la concesión de la última profesión a unos sí y a otros no y que se evitase que la facilidad de despedir permitiera a muchos beneficiarse interesada y premeditadamente de la formación que la Compañía proporcionaba; señala que el rey no le encomendó defender el establecimiento de un comisario para España y, además, que este nombramiento no sería contrario al Instituto pues con Ignacio y con Laínez hubo comisarios.

Con posterioridad a todos estos conflictos, Acosta fue superior de la residencia de Valladolid, rector de la de Salamanca y consultor de la Provincia, y a sugerencia de varios padres, entre los que se encontraba Pedro de Ribadeneira, Aquaviva le encargó escribir la historia de la Compañía en la Asistencia de España. La muerte, en 1600, se lo impediría. La carta annua de este mismo año no le escatima elogios. “conocidísimo por su prudencia y sabiduría, y dotado de admirable destreza en los negocios, de todo lo cual dio pruebas preclaras en España, en la India Occidental y finalmente en Roma”. Con independencia de las causas y efectos de su última actuación política, nada puede empañar su labor intelectual. O’Gorman le consideró un “pensador de las avanzadas de la Contrarreforma española, empeñado, como tantos otros ilustres contemporáneos suyos y hermanos de religión, en admitir aquellas nuevas tendencias hasta donde lo permitieran la fe religiosa”, y destacando en él, un aristotelismo no servil, sometido a la experiencia y a la observación personal; un eclecticismo que le permitió mantenerse en buena parte al margen del imperialismo intelectual que aún ejercían en todos los campos de la cultura la autoridad de las Sagradas Letras y de los Padres de la Iglesia, y un anhelo de renovación cultural.

En las últimas décadas del siglo XVI, cuando el proceso de fundación de América manifiesta su primera gran crisis, la figura de José de Acosta jugará un decisivo papel intelectual en tres direcciones: la teoría del conocimiento, una precisa insistencia ecuménica y la apertura, sostenida en una idea de Providencia libremente adapta al *estilo y manera de las cosas humanas*, hacia la secularización. Sobre estos pilares cobra sentido toda su labor política, en relación con las estructuras de la Compañía y con la Monarquía, en España y en Indias.

El *Descubrimiento* forzó la mutación de las ideas sobre la naturaleza más profunda y repentina de todas las hasta entonces producidas, al manifestarse una realidad incompatible con la sabiduría antigua y, por tanto, plantearse la necesidad de aclarar estas novedades. Acosta es claramente consciente de esto cuando redacta el proemio de su *Historia*, donde echa en falta una obra que declare las causas y la razón de las novedades americanas y explique *los hechos e historia de los mismos indios*. Comprendiendo la dificultad de la tarea —la materia *sale de la filosofía antiguamente recibida y platicada* y es necesario, para tener éxito, *mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios*<sup>1</sup>—, se propone escribir, partiendo de sus observaciones y de lo que le han comunicado personas dignas de fe, un estudio de lo que constituye *novedad* en Europa. Se trata de llevar a cabo una tarea paralela a la realizada por los antiguos con el mundo por ellos conocido, superando los errores de éstos y dando cuenta de un *nuevo mundo* más variado, rico y extraño que el *viejo*. Así los llamados a realizarlo, podían sentirse incluso superiores a quienes habían escrito en otro tiempo. Se tendía, de este modo, abiertamente a la superación del principio de autoridad como criterio científico, sustituido por la razón y la experiencia.

Acosta parte de constatar la ignorancia que tanto los filósofos paganos como la tradición cristiana, antigua y medieval, tenían de muchas cosas: se equivocaron al imaginar el universo, al negar la existencia de las tierras antípodas y, de aceptar su existencia, al negar que estuviesen habitadas. La experiencia se constituye, de este modo, en una fuente de conocimiento, a la que los nuevos descubrimientos progresivamente conceden la primacía como base y principio de la ciencia natural. Es significativo el alto número de autores que invocan como argumento su propia experiencia, por ejemplo, sin salirnos de los religiosos, encontramos a Bartolomé Álvarez, a Agustín Dávila Padilla y, entre los laicos, destaca, por encima de todos, Bernal Díaz del Castillo. En Europa también domina esta postura: Santa Teresa, significativamente, comienza el *Camino de perfección* proclamando su intención de no *decir cosa que no tenga por experiencia*. Aun así, no todos tienen de la experiencia un concepto preciso, y, por lo general, la identifican con el saber que nace de la vivencia personal. Pocos, como Acosta, ven en ella el fundamento del saber, que además, no limita su importancia a las cosas naturales, afecta al conocimiento del hombre o, entre otras cosas, al desarrollo de la evangelización. Las hipótesis, imprescindibles en el proceso de conocimiento, quedan refrenadas por la experiencia y la razón, y así escribe Acosta:

“Cierto es cosa maravillosa considerar que al entendimiento humano por una parte no le sea posible percibir y alcanzar la verdad, sin usar de imaginaciones, y por otra tampoco le sea

---

<sup>1</sup> José de ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), México, 1940, proemio.

posible dejar de errar si del todo se va tras la imaginación. No podemos entender que el cielo es redondo, como lo es, y que la tierra está en medio, sino imaginándolo. Mas si a esta misma imaginación no la corrige y reforma la razón, sino que se deja el entendimiento llevar de ella, forzoso hemos de ser engañados y errar”.

Y esto se debe a que la imaginación tiende, peligrosa y engañosamente, a crear del cosmos, del mundo y de Dios una imagen antropocéntrica, que fabrica *a todo el mundo a manera de una casa*. La imaginación es así corregida por la razón, pero, al tiempo, ésta lo es por la experiencia, que sirve para poner de manifiesto la limitación de nuestro entendimiento. Por eso, aun cuando la lógica antigua acertó a deducir cosas, la experiencia nos permite corregirlas<sup>2</sup>, pues la experiencia de lo que los antiguos nunca vieron nos ha puesto en contacto con nuevas realidades que debemos explicar, y debemos explicarlo con argumentos de razón que se adapten a la experiencia. No implica esto desprecio alguno contra la sabiduría clásica y sus filósofos. Si la experiencia no nos hubiera desengañado, sus explicaciones, en modo alguno absurdas, parecerían indiscutibles. No hay desprecio alguno, pero sí una clara intención moral: los errores de los Padres, dice, no deben, en modo alguno, escandalizar al cristiano; deben entenderse considerando las preocupaciones de mayor importancia que tenían sus autores: “Que se me da a mí —dice San Agustín— que pensemos que el cielo como una bola, encierre en sí la tierra de todas partes, estando ella en medio del mundo como en el fiel, o que digamos que no es así, sino que cubre el cielo a la tierra por una parte solamente”. No se ha de ofender nadie por estos errores. Toda la intención de los Padres “fue conocer y servir, y predicar al Creador, y en esto tuvieron grande excelencia”. Por eso, los que merecen una dura crítica son aquellos que nos han visto en la naturaleza el reflejo de su Creador<sup>3</sup>.

La experiencia nos lleva a rechazar cosas que teníamos por lógicas e indiscutible y, por lo tanto, nos fuerza a buscar nuevas respuestas no menos razonables. En sus deducciones Acosta recurre a la lógica, a la experiencia y a la autoridad de la Biblia, de los Padres y de Aristóteles. Al tiempo, sus respuestas están definidas por unos rasgos esenciales, entre los cuales, sin duda alguna, destaca por su importancia la insistencia en el hecho de que no se trata, como escribe en torno al origen del hombre americano, de lo que pudo hacer Dios, sino de lo que es *conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas*. El mundo —obra de un Logos— está sujeto a una ley que nos es asequible y, por lo tanto, hay que negar la existencia de monstruos y seres contradictorios y, de forma paralela, el recurso a las explicaciones milagrosas<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 5.

<sup>3</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 1, 9 y 10.

<sup>4</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 16.

En un segundo lugar, mientras las hipótesis sean conformes al orden de la naturaleza, *al orden del gobierno que Dios tiene puesto*, pueden aceptarse mientras no las invalide razón o experiencia en contrario. Al igual que constata los vacíos del mundo antiguo, está abierto a la posibilidad de que nuevas experiencias anulen sus afirmaciones. Considera, por ejemplo, que, aunque no existe indicio alguno de semejante cosa, no hay, en principio, razones para negar que los antiguos cruzaran el océano, porque “ninguna repugnancia hay en pensar que antiguamente acaeció lo que ahora acaece”<sup>5</sup>.

El tercer rasgo a destacar se relaciona con las ocasiones en las que Acosta prefiere dejar de lado *sutilezas filosóficas*, como “que al cuerpo más perfecto (cual es el cielo) se le debe la más perfecta figura, que sin duda es la redonda”, para centrarse en la observación de los fenómenos físicos, que, por ejemplo, fuerzan al que dice que el cielo no es redondo, sino como un plato que cubre la tierra, a confesarse incapaz de explicar “la diferencia que vemos de los días y las noches que en unas regiones del mundo son luengos y breves a sus tiempos y en otras son perpetuamente iguales”. Rechaza permanentemente argumentar por medio del recurso a la autoridad de los mitos clásicos, que desafían la lógica más elemental, y considera muy frágiles los argumentos filológicos<sup>6</sup>.

En relación con su apertura a asumir los frutos de nuevas experiencias, surge un hecho de capital importancia: los grandes descubrimientos que se han hecho en esta época permiten afirmar que aún están por descubrirse muchas cosas<sup>7</sup>. Se abre entonces, y muchos así lo temen y denuncian, un grave problema: ¿y si la experiencia nos enfrenta a la Escritura? Aunque, para refutar este peligro, Acosta recurre en ocasiones a interpretaciones bíblicas no menos forzadas que las de sus oponentes<sup>8</sup>, en general, es otra su argumentación. Su punto de partida es Dios, “que estableció las columnas que sustentan la tierra”. Rechaza además los argumentos en los que se sostenían visiones erróneas del mundo —por ejemplo el citar a San Pablo para otorgar al cielo forma de tabernáculo o de tienda—, las interpretaciones antropomórficas que tienden a medir las obras divinas con las

<sup>5</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 16 y 20.

<sup>6</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 2, 13 y 22.

<sup>7</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 6. En la misma línea había escrito FERNÁNDEZ DE OVIEDO, que “el mundo nunca cesará de enseñar novedades a los que vinieran”; *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, 1959, vol. I, p. 217.

<sup>8</sup> Por ejemplo, en *Historia natural...*, I, 3, cuando intenta refutar la tesis de Procopio Gazeo, contraria a la redondez del cielo, o cuando en, *Historia natural...*, I, 9, refuta la creencia clásica de la inhabitabilidad de la Tórrida zona apoyándose el profeta Sofonías. Hasta que punto es para un hombre de su época inevitable; pensemos que medio siglo después lo seguirá haciendo Galileo en la defensa de la por entonces hipótesis heliocéntrica.

humanas y la pretensión de dar interpretaciones demasiado apegadas a la letra, que pretenderían, por ejemplo, identificar el Ofir bíblico con La Española o con el Perú. Rechaza todo esto por la debilidad y escasez de los argumentos empleados, por la incoherencia entre lo narrado y lo factible y por las limitaciones del conocimiento antiguo, por ejemplo, en lo referente al arte de navegar; porque no hay “para qué buscar en las semejanzas o parábolas, o alegorías que en todo y por todo cuadren a lo que se traen”. No rechaza de plano el esfuerzo por encontrar reflejada en la Biblia la experiencia americana. Le parece cosa muy razonable que de un hecho tan grande haya en ella alguna mención, pero cree, *cuando no se traen indicios ciertos sino conjeturas ligeras*, que no hay obligación de creer más de lo que a cada uno le parezca y que los textos bíblicos deben interpretarse de forma global. “Basta pues, saber —concluye<sup>9</sup>— que en las Divinas Escrituras, no hemos de seguir la letra que mata, sino el espíritu que da vida, como dice San Pablo”.

En síntesis, el desafío que la experiencia ha significado para el conocimiento genera una respuesta marcada por la apelación *al estilo de las cosas humanas*, el reconocimiento de las muchas cosas que quedan por descubrir y la apertura a un análisis no literal de la Biblia.

#### UN SOLO MUNDO, UN SOLO HOMBRE Y UNA SOLA HISTORIA

Acosta tiene un claro interés por establecer la identidad entre los fenómenos americanos y los del Viejo Mundo: *si bien se mira*, repite en múltiples ocasiones, *esto no es caso propio de Indias, sino general de otras muchas regiones*. En este sentido ha escrito O’Gorman: “El supuesto básico de su obra consiste en afirmar que la existencia de América no involucra dicotomía alguna respecto al resto de la realidad en todos sus aspectos y órdenes ... queda integrada a la Creación como parte constitutiva de la misma”<sup>1</sup>. La preocupación por la integración ecuménica no gira únicamente en torno a un origen adámico común. La encontramos, también, y no sólo en Acosta, en una preocupación permanente por la historia natural de las Indias, en el interés por vincular la historia prehispánica a la Biblia, que se observa en las referencias a las tribus de Israel, a Noé o a Salomón, y en la necesidad de que todo se haga presente en ella. Aquí es donde cobra todo su sentido el hecho de que, como han visto varios autores, Acosta, formado en el aristotelismo escolástico, trate de completar este edificio incorporándole nuevos hallazgos<sup>2</sup>.

---

<sup>9</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 3, 4, 6, 13, 14 y 15.

<sup>1</sup> “Prólogo”, ob. cit., pág. xlvi.

<sup>2</sup> Edmundo O’GORMAN, “prólogo”, a J. Acosta, *Historia natural...*, ob. cit. Enrique ÁLVAREZ LÓPEZ, “La filosofía natural en el P. José de Acosta”, *Revista de Indias*, IV (1943), p. 312-13. En el mismo sentido se expresa Bárbara G. BEDDALL, “El P. José de Acosta y la posición de su

En contra de este esfuerzo integrador, se levanta, amenazante, el abierto desafío que el *Descubrimiento* representó contra el dogma de la unidad del género humano. No cabe reducir el problema a un mero análisis textual de la Biblia. El rechazo de las tradiciones contenidas en las historias de Adán y Noé no es lo esencial. Lo grave son las consecuencias desastrosas que podía tener la demostración de los errores antiguos sobre los habitantes de las Antípodas. Explicar la existencia del hombre americano apelando a *otra* creación divina implicaba destruir la unidad e identidad de la especie humana y, por lo tanto, resultaba una hipótesis inaceptable. Detrás está el problema de la racionalidad, la libertad y la salvación.

En la antigüedad fue muy discutido el problema de los antípodas, negando, si bien por motivos muy diversos, su existencia algunos autores clásicos. A pesar de todo, la posibilidad de que éstas estuvieran habitadas no representaba problema alguno para el mundo antiguo. Para el cristianismo —defensor de la unidad fundamental del género humano— era, por el contrario, una grave amenaza y, por eso, las inmensas dimensiones oceánicas le llevaron a negar la habitación de las antípodas. El desconcierto generado por América nace de su condición insular: está separada de las otras tres partes de la tierra por un mar, hasta entonces, infranqueable. Pero, paradójicamente, está habitada. La experiencia, como hemos visto, lleva a rechazar cosas que se tienen por lógicas e indiscutibles y fuerza a buscar nuevas respuestas razonables. Sabiendo que no puede ser cierta la infranqueabilidad del Océano, el problema consiste en establecer cómo *vinieron y por dónde a poblar estas Indias*. Desde Ramón Pané, todos los escritores religiosos del XVI tienen esta preocupación. El dominico Gregorio García, con su *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607), mantendrá las posturas más tradicionales: frente a la experiencia invoca la Biblia y la autoridad de los clásicos; sostiene la posibilidad de la navegación atlántica, e, incluso, afirma que la realizaron los antiguos habitantes de la Península Ibérica, los romanos, los fenicios y los chinos; considera posible que los animales fueran transportados por ángeles; identifica a América con el Ofir bíblico; acepta la fábula atlántida e insiste en la procedencia de los indios de las diez tribus perdidas de Israel. Para él, las semejanzas entre indios y judíos son concluyentes, achacando las diferencias (al igual que hace con respecto a los animales europeos y americanos) a la influencia del clima.

Acosta, en el extremo opuesto, enmarca su análisis en una afirmación global de una unidad espiritual, cultural e histórica, que tampoco le es exclusiva<sup>3</sup>. Rechaza los argumentos que sobre el *Historia Natural y moral de las Indias* en la historia de la ciencia”, introducción a J. Acosta, *Historia Natural y moral de las Indias*, Valencia, 1977.

<sup>3</sup> En la misma dirección, Martín de MURÚA (*Historia general del Perú. Origen y descendencia de los Incas*, Madrid, 1962, I, 2 y 39) recoge, sin ningún comentario, un mito inca sobre el arco iris idéntico al de *Génesis* y presenta a un Dios que cuida, enseña y castiga a los pueblos idólatras,

origen de los indígenas se han dado hasta la fecha y, carente de pruebas seguras, inicia una razonable reflexión hipotética. Las explicaciones maravillosas, como la existencia de dos arcas de Noé o que un ángel trajera colgado de los cabellos a los primeros pobladores de América, no le parecen aceptables *porque no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas*. De este modo, los indios sólo pudieron llegar por mar o por tierra, y, si vinieron por el mar, voluntariamente o traídos por alguna tempestad. Siendo lo más lógico, para un hombre del XVI, que hubieran llegado por el mar, analiza primero ésta posibilidad, y no cree que hayan llegado los indios a América *por navegación ordenada y hecha de propósito* porque no existe ninguna prueba de que los antiguos lograsen la destreza necesaria para cruzar el Atlántico (muy significativamente, desconocían la utilidad de la brújula), en América tampoco hay restos de navíos capaces de semejante viaje y, además, los indígenas se sorprendieron grandemente al descubrirlos.

Rechazada esta primera posibilidad, cabe preguntarse si llegaron los primeros habitantes de América por culpa de una tormenta. Amparándose en la historia del *piloto anónimo*, no le parece adecuado descartar sin más esta solución, por muy grande que pueda ser el océano. Surge inmediatamente una duda: cómo han llegado —acogiéndose al sentido y orden de las cosas humanas— las fieras y los animales dañinos al hombre. Algunos animales habrían podido cruzar, si bien muy dificultosamente, el océano volando y descansando en islotes y tierras o sobre el agua; otros, útiles al hombre, pudieron ser traídos por éste e, incluso, conocido *el gusto de los príncipes*, pudieron traerse algunas fieras para dedicarse a la caza. Pero es imposible explicar la llegada de los animales peligrosos e inútiles. Es, así, necesario aventurar una hipótesis, para su tiempo arriesgada: Su respuesta pasa por suponer que el nuevo mundo no está del todo diviso y apartado del viejo y que en alguna parte se juntan, continúan o, al menos, se avecinan mucho. Esto no se probaría hasta cien años después y, por eso, no duda Acosta en reconocer el carácter hipotético de su respuesta, pero apunta a su favor la inexistencia de pruebas que le contradigan y refuerza su tesis con un análisis de la distribución de tierras, mares y animales de las islas del Atlántico. De esta forma, mientras la experiencia futura no demuestre lo contrario, da por resuelto el problema:

“se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso del tiempo a henchar las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas”<sup>4</sup>.

---

durante su infidelidad, como podría hacerlo Yavé.

<sup>4</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, I, 6, 16, 19, 20, 21, 34 y 35.

Lo realmente interesante de la argumentación de Acosta, como bien ha visto José Alcina, no es tanto el haber planteado con un siglo de anticipación la solución exacta al problema del poblamiento de América, sino la línea argumental que a ello le conduce, que resulta ser de un rigor lógico aplastante, que va mucho más allá de la resolución de un único problema. Lo que hace al P. Acosta uno de los primeros escritores científicos del renacimiento y uno de los primeros pilares de los que arranca la ciencia moderna es el método riguroso, ceñido, sistemático, tan poco frecuente en los autores de su tiempo, dados por lo común a la digresión y a la divagación a base de una erudición traída con frecuencia por los pelos. Acosta tiene, por el contrario, la intención de dar razón de las causas de las novedades y extrañezas de la naturaleza, y de hacerlo de una forma global; intención que sólo se explica por su objetivo misionero y su convicción de la existencia de una única Creación, que abre, sin que el propio autor cobre conciencia de todas sus implicaciones, caminos insospechados. Por ejemplo, y sólo como ejemplo, en el capítulo 36 del libro IV, Acosta se plantea *cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo*. Al igual que ha hecho con el origen del hombre, presenta las posibles respuestas: Dios hizo dos creaciones de animales, ciertos animales del arca de Noe emigraron hacia unos lugares de los que nunca salieron o los animales americanos proceden de los de Europa. La deducción le lleva por el tercer camino, el evolucionista.

No se trata únicamente de un solo mundo y un solo hombre, se trata además, en lógica correspondencia con esta afirmación, de una sola historia, guiada por la providencia y ajustada al *estilo y manera de las cosas humanas*, es decir susceptible de devenir secular. Además, esta preocupación esencial por la unidad del género humano, tiene dos implicaciones centrales para la acción política de Acosta: una moral, de cara al comportamiento de los españoles, en sintonía con la famosa denuncia de Montesinos, y otra, catequética.

## SECULARIZACIÓN

El grado en el que América y el pensamiento de José de Acosta contribuyen al proceso de secularización, característico del Mundo Moderno, se asocia a la resolución de un grave problema de orden religioso. Europa, al concluir la Edad Media, sólo situaba fuera del Cristianismo al judío, al musulmán y a los paganos que habitaban la lejana y casi mítica periferia del orbe. Entonces, el nativo americano introduce una novedad absoluta: no es un hereje refractario ni un infiel hostil, *voluntariamente* alejado del cristianismo, sino un gentil que ha vivido aparente, e inexplicablemente, ignorante de la existencia de Cristo. De este modo, si por un lado el *Descubrimiento* sólo se explica, en la concepción de los misioneros, por su finalidad religiosa (lo



esencial no es la aparición de nuevos territorios, sino la circunstancia de estar habitados por hombres sin evangelizar), la secular ignorancia de la fe cristiana por parte de los indígenas americanos les cuestiona y pone en marcha una larga reflexión colectiva, que enfrenta a la teología misionera con el indígena americano, su religión, el problema de la salvación y de la moral, el éxito de la evangelización y otras muchas cuestiones, y concluye proponiendo varias respuestas en ningún modo definitivas. Con independencia de la posible vinculación a los judíos, es para todos indiscutible que, durante los mil quinientos años transcurridos desde la Encarnación han estado apartados de la redención. Desde la afirmación de que fuera de la Iglesia no hay salvación, no puede evitarse la pregunta: *¿cómo permitió el Señor que tan gran número de gentes en tantos años estuviesen olvidados so el yugo del demonio?* La pregunta angustia a todos los misioneros, y aunque la primera reacción pasa por la aceptación agradecida de los designios del Señor: *los juicios del Señor*, repiten con los Salmos, *son peso y medida, son justos y rectos, profundos y misteriosos*; sin duda la pregunta es angustiosa, y las respuestas diversas: junto a las de Bartolomé de Las Casas y de los teóricos académicos de las universidades peninsulares, ambas ajenas a la realidad americana, las que surgen del interior de esta realidad, después de analizar las sociedades, el hombre y la religión prehispánica, así como del esfuerzo evangelizador.

Bartolomé de las Casas<sup>1</sup>, sobre la experiencia dramática de las Antillas, desarrollará una visión pesimista. Habiéndose realizado lo *establecido, desde el comienzo de los tiempos, en el momento justo*, el elemento que define la incorporación de América a la corona de Castilla es el fracaso de la evangelización. Los indígenas americanos poseían cualidades superiores a los de cualquier otro pueblo y se habrían incorporado a la Iglesia sin dificultad, si se les hubiera predicado el cristianismo de la forma adecuada. Por lo tanto, España ha incumplido su obligación y frustrado las esperanzas puestas en ella. Acepta que sin la fe no hay salvación posible y, por consiguiente, que Dios no habría permitido el castigo de los indios, si éstos no lo hubieran merecido, pero cree aun más evidente la responsabilidad del español y, por lo tanto, su condenación.

La *teología académica*, encabezada por la Escuela de Salamanca, partiendo del acto de fe, la libertad humana y la acción gratuita de Dios como elementos básicos de la salvación, abre ésta a los infieles por medio de insistir en la libertad y en la responsabilidad sobre los propios actos; la idea de que la fe debe ser un asentimiento a Dios, más que un asentimiento a determinados conocimientos, sin rechazar la importancia de éstos; la posibilidad de no concebir la historia de la salvación estructurada en épocas cerradas, con unas condiciones de salvación fijas, y en una idea de Iglesia donde, frente a su aspecto visible, se acentúa su carácter metahistórico de comunidad espiritual<sup>2</sup>. Nadie intentó poner en duda la necesidad de la fe explícita, pero la posibilidad de que se relajase el

---

<sup>1</sup> Pedro BORGES MORÁN, *¿Quién era fray Bartolomé de las Casas?*, Madrid, 1990.

fervor evangelizador llevó a los misioneros a rechazar estos planteamientos. Defendieron la necesidad de conocer explícitamente a Cristo para salvarse. Conocimiento que sólo es posible por la acción de la predicación o por la infrecuente, pero no descartable, actuación milagrosa de Dios. Entre los teólogos misioneros sólo Acosta se enfrentó sistemáticamente, y con entusiasmo, a las tesis salmanticenses, pero con él coinciden los demás casi unánime. Las pruebas son numerosas: afirmaciones, más o menos amplias e inconexas, de muchas obras; toda la preocupación por el bautismo del franciscanismo novohispano; la obra de fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*; la correspondencia de los misioneros, donde destaca la de Pedro de Gante; el capítulo tercero de la *Instrucción* de Jerónimo de Loaysa, donde indica como Dios estaba enojado con los indígenas por culpa de sus idolatrías; etc. Pese a todo, el caso de Francisco de la Cruz, las teorías de Mateo Ricci, en China, o el hecho de que Acosta dedique tanto tiempo a este problema en una obra destinada a la Iglesia americana, permite pensar que la unanimidad no debió ser absoluta.

#### EL INDÍGENA AMERICANO

La imagen que del indígena americano se hicieron los misioneros está afectada por sus objetivos, los personales y los de la orden a la que pertenecen, por los conflictos en los que ésta se ve envuelta y por el momento en el que se escriben las distintas obras. Además, la visión que del indígena tiene el clero secular se ve afectada por su relación más estrecha con los españoles, su rivalidad con los regulares, aliados en ocasiones a los obispos y dominadores del proceso de evangelización, y su situación económica, difícil por lo general. Aun teniendo en cuenta todo esto, puede extraerse alguna conclusión considerando las obras de Acosta y de Martín de Murúa, ejemplos de dos actitudes muy extendidas, y la distinción, importante en la mayor parte de los autores, sobre todo en los franciscanos, entre los señores prehispánicos y los plebeyos, como se puede observar, por ejemplo, al tratar el problema de las escuelas de niños.

Acosta, con la pretensión de deshacer la falsa opinión que se tenía de los indígenas, como de gente bruta, bestial y casi sin entendimiento, realizó un análisis equilibrado y aportó una clasificación del indígena y un proyecto educativo que, pese a su etnocentrismo, no deja de afirmar la igualdad esencial y la perfectibilidad del hombre. Sustituye el contraste entre civilización y salvajismo y una comparación libresca con el mundo clásico por una escala de sociedades

---

<sup>2</sup> Benito MÉNDEZ FERNÁNDEZ, *El problema de la salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria*, Roma, 1993. Teófilo URDÁNOZ, "La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 59-61 (1940 y 1941).

ascendente, donde, considerando diversos libros e informes, junto a su experiencia personal, introduce también a chinos, irlandeses o japoneses<sup>1</sup>. Su visión es considerablemente más rica que las monocromáticas de Motolinía o Las Casas.

Constata, en primer lugar, una dificultad a la hora de hablar correcta y acertadamente sobre los indios: ser estos pueblos muy numerosos y diversos; y, para resolverla, los clasifica a partir de su régimen político, creyendo que, “en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo, es en el gobierno y modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados a razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno”<sup>2</sup>. Considera así la existencia de tres clases de bárbaros. Primero, “los que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano”; tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras. A éstos pertenecen los chinos, los japoneses y los de la India oriental. En segundo lugar se encontrarían los bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen, sin embargo, sus magistrados bien determinados, su régimen de gobierno, asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso. De esta clase serían los mejicanos y los peruanos, muy superiores a los otros de las Indias en *buen orden y policía, poder y riqueza*. Por último, los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijo, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y, cuando lo tienen fijo, se parece a una cueva de fieras o a un establo de animales. En este tercer grupo introduce a los caribes, que no ejercen otra profesión que la de derramar sangre, a las naciones que no sufren reyes y viven en behetría, y sólo para ciertas cosas, sobre todo de guerra, nombran capitanes, a los que sólo obedecen durante la necesidad; a otras, aún más bárbaras, porque apenas conocen cabeza, sino todos de común mandan y gobiernan, y a los bárbaros que, sin ser tan fieros, poco se diferencian de los animales: desnudos, asustadizos y entregados a los más degradantes vicios, quizás pacíficos, pero cortos de juicio.

Esta clasificación incide en la perfectibilidad de todos los hombres y, por lo tanto, del indígena americano. El optimismo de todos los que en esta idea coinciden con Acosta es posible porque no apoyan las características de los indígenas sobre bases naturales. A la hora de explicar los

<sup>1</sup> José de ACOSTA, *Procuranda indorum salute*, Madrid, 1940, proemio; e, *Historia natural...*, I, 8, VI, 11 y 19.

<sup>2</sup> Otros muchos autores se mueven en posiciones muy semejantes; un jesuita anónimo plantea la misma tesis: el grado de civilización se observa en el sistema político; *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, p. 174.

defectos y, en su momento, las virtudes indígenas se remiten a la educación y a las condiciones de vida, y por lo tanto, defiende que una educación paciente, antes o después, tendría que dar, sin duda, frutos. Poco a poco las costumbres se irán cambiando a mejor. Recuerda Acosta que la Iglesia de los apóstoles condescendió en muchas cosas con los judíos, como los antiguos tuvieron gran tolerancia con el paganismo o como Gregorio I insiste a Agustín, primer obispo de los ingleses, sobre la conveniencia de *ir corrigiendo paulatinamente las costumbres paganas de los antepasados y tolerar con paciencia lo que no puede tener tan fácil enmienda*. Por otra parte, este proyecto contiene un componente crítico hacia la actitud y el comportamiento de los españoles. Duda de la diligencia mostrada por los predicadores, que osan, además, echar la culpa a la naturaleza de los indios, escondiendo su desidia y negligencia, cuando no su deseo de explotarlos<sup>3</sup>.

El último componente de este proyecto educativo es la incorporación de todos los pueblos a este análisis, pues “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”<sup>4</sup>. Este planteamiento pedagógico es fundamento de la cristianización de América y preocupación, casi desde el principio, de la Corona. Acosta es, en este sentido, sólo un eslabón, si bien importante, de un largo proceso<sup>5</sup>.

Junto a la tesis que pretende distinguir a los pueblos indígenas según su grado de civilización, existe otra aproximación al comportamiento y actitudes de los indígenas, que, introduciendo un importante contenido moral, se refleja en numerosas obras. La de Martín de Murúa sería paradigmática: centrada en un único pueblo, lo que más llama la atención es la diversidad de juicios, temperamentos y virtudes que se observan entre los indígenas. Los principales protagonistas de la historia son los señores incas, entre los cuales los hay honrados y deshonestos, idólatras y religiosos, valientes, crueles, mentirosos, buenos y malos. Si a unos se les critica por su crueldad o sus usos tiránicos, en otros se elogia su generosidad y su piedad religiosa. Estos juicios, diversos y equilibrados, se explican en la pretensión del autor, que considera que el último fin de la historia es *recreando enseñar a vivir a los que leen, con el ejemplo de los que pasaron*, algo más significativo cuando en la obra se integran indígenas y españoles y las acciones de ambos pueden servir de ejemplo o de advertencia<sup>6</sup>.

Considerando todo lo dicho, puede establecerse, en alguna medida, la imagen que de los hombres, el orden político y la cultura indígenas tuvieron los misioneros españoles. La dualidad de

<sup>3</sup> J. ACOSTA, *Procuranda...*, I, 7, 8 y 17, y IV, 4; *Historia natural...*, VI, 7.

<sup>4</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, VII, 1; *Procuranda...*, I, 7.

<sup>5</sup> Pedro BORGES MORÁN, *Misión y civilización en América*, Madrid, 1987.

<sup>6</sup> M. MURÚA, *Historia general del Perú...*, introducción “Al lector”, I, 19, 31 y 38.

critérios, incluso en una misma persona, es la característica predominante en el concepto que de los *naturales* se hicieron los españoles, que salvo las excepciones más interesadas, reconocieron su racionalidad y, al compararlos con el nivel español de desarrollo, dudaron sobre la dignidad de su forma de vivir. Hay que comprender las dificultades que tuvieron los españoles, y los europeos, para aceptar tan extraños usos y costumbres. Las ideas de los religiosos tendieron a ser equilibradas, por un conocimiento directo, y la admiración por los indígenas se multiplica en ellos. La mayoría de los misioneros tuvieron de los indios una opinión favorable, si bien tenida de etnocentrismo. La racionalidad no es sólo una cuestión teórica, que se reconoce al indígena deduciéndola de la afirmación de la unidad del género humano. A esto hay que añadir un reconocimiento de su ingenio, de su capacidad para el aprendizaje y de la riqueza de su cultura. No acaba todo en el reconocimiento de sus capacidades intelectuales, son también depositarios de una amplia serie de virtudes. Los diversos autores hablan repetidamente de bondad, carácter compasivo, amor al hogar, honradez comercial, hospitalidad, humildad, inteligencia, liberalidad, mansedumbre, obediencia, paciencia, generosidad, constancia, carácter pacífico, contentamiento en la pobreza, simplicidad, conformidad ante la muerte y, como resultado, disponibilidad para recibir la fe católica. Al tiempo que denunciaron las estructuras tiránicas, no faltaron los elogios hacia las altas culturas, de las que sobre todo se destaca: la lealtad de los súbditos hacia sus jefes, característica de todos los grupos indígenas; la honradez y dedicación de sus funcionarios; el acierto de su sistema educativo y de su tendencia a mantener ocupado al súbdito; el mayor freno que, en comparación con el régimen español, ponían a los comportamientos inmorales de los súbditos; etc. De este modo, tanto por sus características personales como por la organización de sus repúblicas, el indígena americano puede convertirse en un ejemplo para los españoles.

## **LA RELIGIÓN INDÍGENA**

Con independencia de las dificultades para captar el profundo sentido de las religiones prehispánicas, de la influencia de imágenes medievales sobre los pueblos idólatras o de otras limitaciones, en relación con la idolatría —punto central de la preocupación de los misioneros— la religión indígena se caracteriza en torno a otros rasgos: su carácter demoníaco, establecido a partir del papel que se concede al miedo, la crueldad de su culto y el gran número de hechicerías y agüeros; su estructura falsa y banal; las semejanzas que se encuentran entre ellas y otras religiones, que intentan explicar recurriendo a la soberbia del Diablo o a una predicación cristiana anterior al *Descubrimiento*; la vida del más allá; el carácter ejemplar que podemos encontrar en estas religiones; el origen de una religiosidad natural corrompida y la fortaleza moral de estas religiones.

La preocupación por la persistencia de los antiguos cultos explica el gran interés mostrado en el estudio de la idolatría, sobre todo tras el abandono del optimismo evangélico de la primera época. Aunque la preocupación por este problema es relativamente temprana, es en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII cuando empieza a hacerse acuciante. Las dos direcciones en las que se manifiesta la teología misionera —la formación del clero misionero y la catequesis del indígena—, reflejadas en las obras de Acosta y de Sahagún, se caracterizan por varios rasgos: achacan el origen de la idolatría a la soberbia del demonio, que siempre procura ser tenido y honrado por Dios y que, deseando dañar al hombre, le lleva a *adorar por Dios a la criatura*; afirmando que los indígenas tenían ofuscado su entendimiento por las tinieblas de la infidelidad, les reconocen un cierto conocimiento (que puede facilitar la evangelización) de un *supremo Señor y Hacedor de todo*; se disculpa a los indígenas, comparándoles con los gentiles bíblicos y los paganos clásicos; se insiste en que es obligación de los cristianos empeñarse más que en nada en desarraigar esta inclinación; se rechaza quitar por la fuerza los ídolos, porque en lugar de fortalecer a la religión cristiana, la hace más odiosa, y sin creer que los catequistas necesiten recurrir a razonamientos exquisitos, se insiste en que el remedio más importante consiste en hacerles ver la protección divina, apelando a la experiencia de los idólatras: “en las enfermedades, en la guerra, o en el hambre, escribe Acosta<sup>1</sup>, ¿han sentido algún provecho de sus dioses? ¿Les habrá ido mejor por rendirles culto religiosamente que si no los hubieran tenido en ningún aprecio? ¡Cuántos males y desgracias ha padecido, y no han sido ayudados ni confortados por sus dioses!”.

Los inmensos sacrificios y cargas que componían los cultos prehispánicos se basaban en el miedo ejercido por sus dioses. Solo así es posible entender la crueldad y pesadez de su culto, que se refleja en los sacrificios a los que se someten los fieles (ayunos, largas vigiliass y, sobre todo, la costumbre de extraerse sangre de las orejas, la lengua y otras partes del cuerpo) y en los múltiples servicios en honor de los dioses (barrer templos, recluirse, etc., a costa de su *hacienda, trabajo y vida*). Se elogian muchas de estas prácticas, pues la piedad aparece como una meritoria virtud, aun cuando la practiquen los idólatras, que en ocasiones con su actuación no pueden menos que avergonzar a muchos cristianos de natural tibio. El reconocimiento de esta profunda religiosidad tiene una clara implicación catequética, pues si estaban tan entregados a su idolátrica religión cabe esperar una actitud semejante tras convertirse. Estaban además estas religiones plagadas de supersticiones, de las que se servía el demonio para cegar a los indígenas. Así, lo menos que se podía decir era que la religión indígena estaba llena de falsedades vanas, hasta tal punto que “los

---

<sup>1</sup> *Procuranda...* V,10.

mismos indios, dice Mendieta<sup>2</sup>, después que tienen la luz de nuestra fe, se ríen y hacen burla de las niñerías en que sus dioses falsos les traían ocupados”.

Aun así, los misioneros no dejan de manifestar interés e, incluso, admiración ante ciertos rasgos de estas religiones, entre los que destacan su preocupación por la vida futura, el grado en que han alcanzado el conocimiento del verdadero Dios, sus valores morales y las semejanzas con otras religiones, especialmente, con la cristiana. La importancia dada a la posibilidad de conocer sin revelación los fundamentos de la verdadera divinidad se relaciona estrechamente con la culpabilidad asociada a la condición idólatra. En este sentido cabe recordar los elogios que merecen algunos grandes hombres que expresaron dudas sobre sus propios dioses. No menos significativas son las manifestaciones en torno al conocimiento, aunque confuso, del verdadero y supremo Dios<sup>3</sup>. Muchos autores insisten en esta dirección, sin que ello implique caer en el mito de una edad dorada de inocencia primitiva, más probablemente estarían influidos por las concepciones antropológicas de Vitoria y sus discípulos. Sin que sean necesariamente contrapuestas, se observa el predominio de dos grandes posturas: la de aquellos que insisten en los restos de una primitiva revelación, oscurecidos y olvidados por el pecado, y la de quien prefiere insistir en un progresivo perfeccionamiento de las culturas prehispánicas, que van disponiéndose a la recepción del Evangelio.

Lo que más sorprendió a los misioneros fueron las semejanzas que guardaban las religiones indígenas con las bíblicas. Estas semejanzas no llevaron a presentar, en términos generales, al cristianismo como un perfeccionamiento de las religiones indígenas, por el contrario, se propone como algo totalmente distinto. En primer lugar constataron la existencia de aspectos históricos de base bíblica, que suelen interpretar como meros recuerdos de un pasado común y que, esencialmente, tienen el valor de incorporar al indígena americano al conjunto de la humanidad. Observaron también prácticas sacramentales, que consideraron, por lo general, el fruto de la envidia y soberbia del demonio, que para competir con Dios y condenar al hombre, procura remedar el culto cristiano con todo tipo de ceremonias, mezclando siempre en estos ritos crueldades y suciedades. Sobre esta idea construye Olmos su *Tratado de hechicerías y sortilegios*: al igual que de Dios ha instituido los sacramentos, el diablo pretende sujetar a los hombres por medio de *excrementos*. Por último, observan algunos símbolos e ideas que, por su semejanza con los cristianos, hacen pensar en la posible existencia, antes del *Descubrimiento*, de una evangelización frustrada.

---

<sup>2</sup> *Historia eclesiástica ...*, II, pról., 1, 5 y 6

<sup>3</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, V, 3 y 4. Jerónimo MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, 1973, II, 8.

Observan la existencia de diversos tipos de bautismo, destacando muy especialmente los yucatecos, por considerarlos Landa muy cercanos al bautismo cristiano, coincidiendo en el mismo significado de *renacer o nacer de nuevo*<sup>4</sup>. Igualmente recogen diversos tipos de comunión, pero el máximo interés lo mostraron por los rituales de confesión, si bien nunca percibieron el importante valor social de éstos. Destacan, en términos generales, que no los hacían *porque pensasen alcanzar perdón ni gloria después de muertos*, sino para evitar males; que el tipo de penitencia impuesta dependía de la gravedad de los pecados; que normalmente sólo podía hacerse una vez en la vida, y, por lo tanto, la retrasaban hasta el final de ésta; que sólo se confesaban de los pecados graves, por librarse penas temporales, y nunca de pecados de intención; que los confesores guardaban fielmente el secreto; que no todos los confesores tenían el mismo poder de absolver todos los crímenes; que soportaban con resignación ásperas penitencias; que creen que es pecado notable, encubrir algún pecado en la confesión. En torno a estas semejanzas las reflexiones, morales y catequéticas, son también importantes. Por una parte, se considera que las semejanzas ayudan a la evangelización, y que, de algún modo, las consintió Dios para facilitar la conversión, al tiempo que sirven de vergüenza al cristiano poco atento a sus obligaciones, pues los idólatras solían ser más religiosos que él. Pero, también hay que estar muy atento para no equivocarse o dejarse engañar, porque, aprovechando las semejanzas, puede darse una conversión falsa que esconda cultos idolátricos.

Ciertos relatos y creencias hicieron pensar, a algunos, en una predicación del Evangelio con anterioridad al *Descubrimiento*. Si a partir de esta evangelización explica Landa los rasgos comunes entre los sacramentos yucatecos y los cristianos, las semejanzas no acaban aquí. Mendieta recoge algunos relatos mexicanos que parecen *querer atinar a la caída de los malos ángeles*, y otros al diluvio, y la existencia de una diosa muy reverenciada, porque no exigía sacrificios humanos, y de la que, además, creían que enviaría a su hijo a liberarles de esos sacrificios. Sólo encuentra dos explicaciones posibles para este hecho: que esta *tan celebrada diosa intercesora* fuese el fruto de la pretensión demoníaca de imitar la religión de Dios o que, “habiendo tenido noticia los antiguos progenitores de estos indios de esta misma Señora y Madre de consolación, por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes (como por algunos indicios que en el discurso de esta historia se tocarán se presume), quedase confusa la memoria de esta gran Señora en el entendimiento de los que después sucedieron”<sup>5</sup>. Mientras Torquemada niega en redondo esta evangelización previa, Juan de la Puente, *Conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio español* (1612), acepta que pudo darse, y Diego de Landa, Antonio Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las*

<sup>4</sup> Diego de LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, 1959, cap. 26.

<sup>5</sup> J. MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, II, 1 y 9.



*provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* (1638), y Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de N. S. de Copacabana* (1621), la afirman.

La tesis de la existencia de una evangelización anterior al *Descubrimiento*, permitirá a algunos autores, entre los cuales el más destacado es Sahagún, presentar una tercera respuesta al problema de la justicia de Dios. Reconoce haber creído, en principio, que el Evangelio nunca había sido predicado con anterioridad en América, pero que diversas pruebas le habían forzado a cambiar de opinión. “Paréceme —escribe— que pudo ser muy bien que fueron predicados por algún tiempo; pero que muertos los predicadores que vinieron a predicarlos, perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron a sus idolatrías que de antes tenían”. Esta suposición le permite afirmar, considerando las grandes dificultades con las que se enfrentan los evangelizadores, debido a la poca constancia del indígena en la fe, que “habiendo visto por experiencia la dureza de esta gente”, ha querido entregarlos a la nación española, para que “aunque ellos desfallezcan siempre, tengan presentes ministros nuevos y de nación española para tornarlos a los principios de la fe”<sup>6</sup>. De este modo, no cabe responsabilizar a Dios del alejamiento, durante mil cuatrocientos años, de estos pueblos de la redención, sino, más bien, a su falta de constancia en la fe. Acosta explicita esta tesis, para refutarla. Reconoce que la experiencia humana hace, a veces, dudar que Dios quiera que todos los hombres se salven, pareciendo que su severidad “deja fuera de su amor a esa muchedumbre de hijos de infieles”, pero, aun así, considera muy escasas las pruebas de esta evangelización previa y muy débil el argumento escriturístico en el que pretende apoyarse. A las pruebas de Sahagún, y de otros autores, incorpora algunas nuevas, pero la solución del problema en un lugar, o lugares concretos, no le resulta satisfactoria. Aunque fuese verdad, “¿qué decir de otros pueblos innumerables, cuyo rostro todavía no se conoce, pero de cuya existencia nos consta con absoluta certeza? Estoy cada vez más convencido de que queda todavía por descubrir una gran parte de la tierra (afirmación que sostienen tanto los navegantes como los más competentes cosmógrafos) y de que esta parte que ahora poseemos se mantuvo hasta nuestros días desconocida para los cristianos”<sup>7</sup>. Es decir, apelar a unos cuantos datos, más o menos discutibles, le parece a Acosta insuficiente para dar por resuelto el problema. Su posición sólo se entiende considerando, además, que, al contrario que Sahagún, no cree en modo alguno, escasos los frutos de la evangelización.

---

<sup>6</sup> Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, 1988, XI, 13.

<sup>7</sup> J. ACOSTA, *Procuranda...*, I, 2.



Frente a los que ponen en duda el éxito de la evangelización, Motolinía —al tiempo que les acusa de dudarlo por no conocer a los indígenas, es decir, invoca como argumento su propia experiencia— es el primero que afirma el éxito absoluto de la labor misionera: “está esta tierra, escribe, en tanta serenidad y paz, como si nunca en ella se hubiera invocado el demonio”. Su optimismo queda perfectamente reflejado al hablar de los inicios de la predicación, cuando, casi de forma milagrosa, al oír esta predicación muchos “comenzaron a venir al bautismo y a buscar el reino de Dios”<sup>1</sup>. Al analizar los primeros años de predicación evangélica en México, con Motolinía coincide plenamente Mendieta. Reconoce el éxito inicial, pero, en una época de institucionalización de la Iglesia y, por tanto, de reducción de la libertad de los regulares, ve en peligro la obra comenzada y considera que no puede terminar su historia con un canto de alabanza, como hizo su hermano de religión, aunque, de todas formas, manifiesta satisfacción por los resultados<sup>2</sup>. Otros análisis, los de Alonso de Molina, Francisco de Bustamante o Maturino Gilberti no fueron tan optimistas, e, incluso, algunos defendieron el fracaso absoluto de la evangelización. Junto a pesimismo de Las Casas, que culpa de ello a los pecados de los hombres y espera el castigo divino, encontramos el pesimismo antiindígena de Bartolomé Álvarez<sup>3</sup>, que responsabiliza a la política permisiva para con el indígena y a la pretensión de no hispanizarlo plenamente, o al pesimismo coyuntural de fray Bernardino de Sahagún, que se desarrolla en una situación de crisis tras la gran expansión misionera protagonizada por la generación de Motolinía y que pretende recuperar aquel espíritu y mantener la influencia de los frailes<sup>4</sup>. En conclusión, si la primera respuesta, dominada por el impacto antillano, fue de un profundo pesimismo, no exclusivamente lascasiano; tras el entusiasmo inicial propiciado por la conquista de México, y personificado en Motolinía, y la crisis de la segunda mitad del siglo XVI —la de las dudas y la resistencia indígena, agravada por la relajación del celo misionero de los primeros momentos, la reflejada en la obra de Sahagún—, el cambio de siglo nos pone en contacto con reflexiones más serenas y equilibradas, propias de una sociedad que se consolida. El principal representante de esta posición es Acosta, si bien podemos encontrar otros testimonios en los concilios limenses o, incluso, en Mendieta, pese a su añoranza de los tiempos fundacionales.

---

<sup>1</sup> Toribio de BENAVENTE, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, 1985, I, 4, 12 y 14.

<sup>2</sup> J. MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, III, 35 y 38, y IV, 46.

<sup>3</sup> Bartolomé ÁLVAREZ, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Madrid, 1998.

<sup>4</sup> B. SAHAGÚN, *Historia general...*, XI, 12 y 27.

Acosta, al analizar el éxito de la evangelización, estructura su argumentación en tres direcciones: en todo tiempo y todo lugar la obra evangelizadora ha sido sumamente difícil y carente de frutos inmediatos; no se pueden minusvalorar los frutos no cuantificables y, pese a todo, es posible hablar de un éxito importante, que consiste, no en haber alcanzado la conversión perfecta, sino en hallarse en camino. Recomienda tener siempre presente las dificultades. Ayuda a templar el ardor juvenil, que si bien afronta con prontitud los peligros que desconoce, huye aún más de prisa cuando los experimenta. No duda en dar la razón a los que afirman que una sincera conversión de los indios al cristianismo es muy difícil. Pero no por la condición de los indígenas, sino porque la predicación de la fe resulta siempre muy difícil, debido a lo que representa la doctrina cristiana, que *enseña verdades que superan toda razón, promete premios que no se ven y quiere de los hombres que lleven una vida sobrehumana*. Los frutos de este esfuerzo deben buscarse, en primer término, en la fidelidad de los misioneros y en la seguridad de que Cristo, aunque hubiera existido sólo un alma, no hubiera dudado un momento en padecer los mismos sufrimientos. De todos modos, si esto se puede decir en términos generales, le resulta claro que el éxito ha sido muy significativo: en los “últimos años ha sido tal la transformación experimentada, tan a porfía han empezado los indios peruanos a entregarse totalmente al Evangelio”. Se han ganado para Cristo muchos miles de indios, que manifiestan de mil formas su fidelidad.

La tesis de Acosta es de una belleza y profundidad considerablemente mayor. Rechaza la pretensión de negar el éxito de la evangelización, a partir de la inexistencia de un cristianismo perfecto. Con independencia de que no duda en afirmar que los indígenas son más piadosos que nosotros, la conversión implica para Acosta ponerse en un camino de perfección.

“Los que hemos nacido de padres cristianos y hemos sido educados sólo entre cristianos no percibimos las dificultades de una Iglesia que está naciendo. No cabe duda que allá donde la fe echó raíces más firmes y profundas, sus comienzos estuvieron muy erizados de dificultades. Por consiguiente, no hay que empeñarse en medir el fruto de la semilla evangélica sólo por los resultados del presente”. “Acabamos de entrar en la tierra y quizá por eso todavía no cogemos de los árboles plantados frutos maduros y comestibles. Quizá la fe de los indios no ha dado todavía frutos capaces de saciar el hambre de los predicadores. Hay que dejarlos todavía incircuncisos. Todavía hay mucho sabor de vieja infidelidad”.

Por este motivo, con confianza en estos pueblos, “hay que perseverar, porque la semilla, sin saber siquiera nosotros cómo, germina y va creciendo. No hay que ir demasiado de prisa ni esperar al momento frutos plenamente maduros; aceptamos primero gustosamente la hierbecilla de una cierta apariencia externa y alusiva de cristiandad, luego hemos de ver el tallo de una fe más robusta,

finalmente cosecharemos frutos maduros de gracia y amor”. De este modo, puede concluir afirmando que la escasez de la mies en las Indias se debe más a la falta de operarios que a la esterilidad de la tierra, que hay grandes esperanzas y que hay que recordar que los frutos serían mayores, si no fuera por la mala influencia de los españoles e, incluso, de muchos eclesiásticos.

Vinculada, por tanto, al éxito de la evangelización nace una nueva iglesia y un nuevo tipo de cristiano, del que incluso se afirma una superioridad de costumbres y disposición religiosa respecto al español. Algo que es mucho más significativo considerando la desconfianza que sus contemporáneos sienten hacia los conversos y el prestigio que reporta ser cristiano viejo. La mejor prueba de la sinceridad de los misioneros se encuentra en la dura crítica que contra esta actitud realiza Bartolomé Álvarez, que acusa a los jesuitas de no hacer “diferencia de hijos de cristianos viejos, rancios, a hijos de idólatras; ni hacen diferencia de nosotros, que nacimos por parto derecho en la Iglesia de Dios, a éstos que son abortivos y nacidos por fuerza”<sup>5</sup>. Aun así, considerando su relación con los sacramentos, puede valorarse el sentido auténtico de esta nueva Iglesia. Si se discutió la relación conveniente entre catecumenado y bautismo, la confesión no provocó grandes discusiones y en torno suyo aparecen los mejores elogios a la religiosidad de los indígenas. Por el contrario, fueron muy arduas las discusiones sobre la administración del matrimonio, debido al problema de la poligamia y a la aceptación por parte de los españoles de la existencia de un matrimonio legítimo entre los indígenas antes del *Descubrimiento*, y la eucaristía, en una época en la que incluso los laicos católicos la recibían muy rara vez. Desde el primer momento, los misioneros buscaron con ahínco la asistencia de los indígenas a la misa, a la que atribuían un gran valor catequético y purificadorio. Por el contrario, no todos estuvieron de acuerdo en administrarles la eucaristía. Aun así, tras las primeras dudas, fue generalizándose una introducción gradual a este sacramento, evitando el rechazo y la admisión indiscriminado. Mendieta criticó duramente a aquellos que eran contrarios a administrar la comunión a los indios, sin distinguir a unos de otros, sin darse cuenta que, como entre nosotros, los hay buenos y malos, sin conocerlos ni conocer su lengua. Por su parte, Acosta invierte lúcidamente el argumento de los reticentes<sup>6</sup>: “Que crezcan y ya comerán. Más bien al contrario: que coman para crecer”. Iguala ante la recepción del sacramento a cristianos viejos y nuevos y le parece escandaloso que algunos se quejen *de que los indios no hayan echado todavía raíces firmes en la fe* y, al tiempo, se les niegue *el báculo del pan*. Sin ningún género de dudas, los límites de la afirmación sobre la superioridad de los nuevos cristianos se encuentran en torno al sacramento del orden. Los misioneros no tienen reparo en manifestar que muchos indios han mostrado muy de veras en sus obras el menosprecio del mundo, y deseo de

<sup>5</sup> B. ÁLVAREZ, *Costumbres...*, cap. 734.

<sup>6</sup> J. MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, III, 45. J. ACOSTA, *Procuranda...*, VI, 9 y 10.

*seguir a Jesucristo*, ni tampoco que no los han admitido, ni siquiera para hermanos legos. Aunque la discriminación tenía como argumento la alta dignidad del sacerdocio, junto con el peligro de escándalo y desprecio para la Iglesia ante la sociedad, lo cierto es que fue más bien el fruto de una experiencia inicial frustrada, que llevó a la Iglesia americana en su conjunto a rechazar la ordenación de los indígenas.

#### UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE AMÉRICA

A partir de los resultados de esta reflexión colectiva y considerando el carácter insatisfactorio de las respuestas que al problema de la justicia de Dios se habían dado, José de Acosta reflexiona sobre la historia prehispánica de América, considerándola una preparación al Evangelio e insertándola en el conjunto de la historia universal. Es necesario tener presente lo dicho sobre la necesidad de explicar los procesos con razones adaptadas al modo de las cosas humanas. Va a afirmar que, cuando llegaron los españoles a América, ésta se hallaba en su máximo esplendor y, al tiempo, en su mejor disposición para convertirse al cristianismo. Esta idea es semejante a otras muchas que se difunden a lo largo del siglo XVI y se relaciona directamente con las tesis mantenidas, en el V, por San Agustín, que, no casualmente, es uno de los autores más citados por Acosta. Agustín negó que la decadencia del imperio romano pudiera achacarse a la difusión del cristianismo y defendió la importancia vital que para asegurar esta difusión tuvo el esplendor alcanzado por Roma. Pero lo realmente significativo es cómo asume Acosta las concepciones agustinianas sobre el sentido de la historia. Hay en la *Ciudad de Dios* un análisis detenido de las causas segundas que actúan en la historia, que relaciona a la Providencia con la libertad humana, haciendo de ambas categorías históricas. Agustín sin rechazar lo que en ella pueda haber de negativo, verá en la invasión de los bárbaros la actuación de la Providencia. De igual forma se aproxima el jesuita al descubrimiento y fundación de América, y en su esfuerzo por integrar América en el devenir de la historia universal, considera la unidad lingüística introducida por los grandes imperios, las divisiones y parcialidades entre los indios, el cansancio indígena ante la tiranía, las sutilezas doctrinales de las religiones idolátricas y los *preanuncios*.

Al tiempo que entraron los cristianos, estaban aquellos reinos en la cumbre de su pujanza, y fue entonces cuando el Altísimo decidió quebrantar los reinos y monarquías del mundo. Del mismo modo que, la ley de Cristo vino, cuando la monarquía de Roma había llegado a su cumbre. Fue la Providencia la que determinó que hubiera una cabeza política que facilitara la difusión del Evangelio. Los señores de México y de Cuzco a medida que construían sus grandes imperios, introducían su lengua, frente a la diversidad anterior que habría dificultado mucho la

evangelización. Además, se facilitó el aprendizaje del *quechua* con “la estructuración gramatical que hizo de ella, con diligente investigación, un personaje a quien debe muchísimo la nación de los indios”; el *aimara* no es tampoco muy difícil ni difiere gran cosa del quechua, y, en México, existía también una lengua común para facilitar la mutua comunicación de tantos pueblos. Todo esto facilitó la predicación evangélica.

Igualmente, fue providencia de Dios, que al llegar los primeros españoles, se encontraran los imperios indígenas fuertemente divididos, en Perú por el choque entre Atahualpa y Guascar y, en la Nueva España, por la enemistad entre Tlaxcala y México. “Atribúyase la gloria, continúa Acosta, a quien se debe que es principalmente a Dios y a su admirable disposición, que si Motezuma en México, y el Inga en el Perú, se pusieran a resistir a los españoles la entrada, poca gente fuera Cortés, ni Pizarro, aunque fueron excelentes capitanes, para hacer pie en la tierra”.

Fue también de gran ayuda la opresión que venían sufriendo los indígenas, *la servidumbre y sujeción al demonio y a sus tiranías*. La gente más apta para el Evangelio, es aquella que ha estado más sujeta a sus señores y ha sufrido una carga mayor de *tributos, servicios, ritos y usos mortíferos*. Así les pareció y parece, la ley de Cristo, justa, suave, limpia, buena, igual, y toda llena de bienes. Para fortalecer esta tesis, Acosta multiplica los testimonios de crueldad de los regímenes prehispánicos, y trasmite un testimonio indígena sobre la conquista de México:

“tenía ya cansados a muchos de aquellos bárbaros, pareciéndoles cosa insufrible; ... en lo interior, deseaban verse libres de aquella pesada carga. Y fue providencia del Señor que en esta disposición hallasen a esta gente los primeros que les dieron noticia de la ley de Cristo, porque sin duda ninguna les pareció buena ley y buen Dios el que así se quería servir. A este propósito me contaba un padre grave en la Nueva España, que cuando fue a aquel reino, había preguntado a un indio viejo y principal, cómo los indios habían recibido tan presto la ley de Jesucristo, y dejado la suya sin hacer más pruebas ni averiguaciones, ni disputa sobre ello, que parecía se habían mudado sin moverse por razón bastante. Respondió el indio: “No creas, Padre, que tomamos la ley de Cristo tan inconsideradamente como dices, porque te hago saber que estábamos ya tan cansados y descontentos con las cosas que los ídolos nos mandaban, que habíamos tratado de dejarlos y tomar otra ley. Y como la que vosotros nos predicasteis nos pareció que no tenía crueldades y que era muy a nuestro propósito, y tan justa y buena, entendimos que era la verdadera ley, y así la recibimos con gran buena voluntad”. Lo que este indio dijo se confirma bien con lo que se lee en las primeras relaciones que Hernando Cortés envió ... lo que hace al intento es ver cuán insufrible servidumbre tenían aquellos bárbaros al

homicida infernal, y cuán grande misericordia les ha hecho el Señor en comunicarles su ley mansa, justa y toda agradable”.

Al mismo tiempo, la crueldad de los últimos reyes mexicanos e incas, en opinión de Acosta, complica más la situación de sus imperios y, por consiguiente, beneficia al cristianismo. Así fue consecuencia de su soberbia y tiranía el triste final de Motecuhzoma. El mismo juicio le merece la decisión de Topa Inga Yupangui, padre de Guaynacapa y abuelo de Atahualpa, de quebrantar la prohibición del incesto, al permitir que el Inca pudiese casarse con hermana de padre.

Incluso las religiones indígenas se convierten para Acosta en instrumentos que favorecen la predicación en América, porque “lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitose mucho entre éstos con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles, y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley Evangélica, como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido”. Esta tesis será compartida por otros muchos autores, entre ellos Luis Jerónimo Oré, que en *Symbolo Catholico Indiano*, pondera igualmente el monoteísmo introducido por el inca Capac Yupanqui, que hizo en Cuzco un templo a Pachacamac, que da alma o vida al universo, o Pacha Yachachic, hacedor del universo, y sugiere que este avance sirve de apoyo para introducir el conocimiento de Jesucristo. Por otra parte la *Relación* anónima establece una interesante continuidad entre las vírgenes consagradas incaicas y las monjas cristianas<sup>7</sup>. Por último, destaca los *preanuncios*, que permitió Dios como aviso para los hombres y como principio del castigo por el miedo que provocan, y la riqueza de América, que facilitó la expansión del cristianismo, al impulsar el interés de muchos<sup>8</sup>.

De este modo, Acosta, rechazando las explicaciones milagrosas, las basadas en argumentos más que discutibles, como la previa y frustrada evangelización, y la tentación de avivar la condena a los indígenas idólatras, como forma de salvaguardar la justicia divina; ofrece una respuesta que, al recurrir *a la razón, al orden y al estilo de las cosas humanas* —argumento de tanto sabor salmanticense, que pretende hacer significativa para el hombre la acción de Dios—, permite insistir en los valores humanos de los pueblos indígenas, frente a los que vienen a defender una supeditación casi permanente, integrar a América en el conjunto de la historia universal, apreciar las virtudes y valores de su tradición y salvaguardar, con la libertad del hombre, la providencia y la protección de Dios. En cierto modo, la explicación de la tardanza en ser descubiertas las nuevas

---

<sup>7</sup> *Relación de las costumbres...*, p. 172.

<sup>8</sup> J. ACOSTA, *Historia natural...*, IV, 2, 4 y 7, pról. a lib. V-VII, V, 22 y 25, VI, 18, y VII, 15, 21, 22, 23, 26 y 28; *Procuranda...*, I, 9 y VI, 12.



gentes tenía que ser natural, ni milagrosa ni determinada arbitrariamente por Dios. Sencillamente las tierras de los indios no estaban descubiertas, a causa de la falta de desarrollo técnico en los instrumentos de navegación. A propósito de la frase *a toda la tierra alcanzó su pregón y hasta los infieles del orbe llegó su palabra*, apuntaría esta tesis: “Su pregón alcanza, a no dudarlo, a toda la tierra, pero gradualmente y a sus tiempos, de acuerdo con la determinación de los designios eternos”. Es decir, Dios interviene por medio de las causas segundas.

Siendo la obra de Acosta deudora de la reflexión colectiva de todo el siglo XVI, sin que esto implique reducir la genial originalidad de su pensamiento, proyectará una influencia poderosa y perdurable en el pensamiento americano posterior. Pocos años después el jesuita Giovanni Anello Oliva y el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa se hacen eco de estas ideas. Vázquez continúa reflexionando sobre la diversidad de los pueblos americanos a partir de sus sistemas políticos. Reconoce el valor civilizador de las altas culturas americanas, desvincula los castigos merecidos por los indígenas de su infidelidad e insiste en la importancia moral de los *preanuncios*. Manteniendo, como tienden a hacer todos los autores de la época, la radical ruptura representada por el cristianismo, presenta a éste como algo que viene a perfeccionar el camino emprendido por los pueblos americanos antes del *Descubrimiento*. Para Vázquez, Dios dispuso la división del imperio inca “con su divina providencia para que entrase la predicación de su Evangelio en aquellas naciones que los incas habían ido cultivando en la ley natural y disponiéndolos para la gracia”, y de este modo, Guaima Capac en la hora de su muerte “supo la ida de los españoles y previno a los suyos que les fuesen leales y obedientes, porque la ley que les habían de enseñar era mejor que la de los Incas”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, 1969, parte 1.<sup>a</sup>, V, 20; parte 2.<sup>a</sup> III, 16, IV, 98, 101, 104 y 109, y V, 42.