

La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI)¹

The double marginalization of José de Acosta: religion and sovereignty in the Viceroyalty of Peru (16th century).

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière
Universidad de São Paulo

Resumen:

Con este artículo se busca reflexionar sobre el estatuto conferido a la alteridad extra europea en la obra del jesuita castellano José de Acosta. Por un lado, tal análisis permite destacar algunos usos de la *religión* como instrumento de comprensión de las poblaciones *bárbaras*; por otro lado, se trata de apuntar hacia el nexo existente entre el proyecto evangelizador y la institución de una forma de soberanía castellana sobre el virreinato del Perú, en la segunda mitad del siglo XVI.

Palabras clave: José de Acosta, Perú, religión, soberanía.

Abstract:

With this article we seek to reflect on the status conferred on the European extra alterity in the work of the Jesuit José de Acosta. On the one hand, such an analysis can

¹ Artículo publicado originalmente en portugués en el número 164 de la *Revista de História* do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). La traducción al español y la publicación en *Summa Humanitatis* han sido debidamente autorizadas por el autor y los editores de la revista.

highlight some uses of religion as a tool for understanding the *barbarian* populations; on the other hand, it is about showing the nexus between the evangelizing project and the institution of a form of Spanish sovereignty over the viceroyalty of Peru, in the second half of the sixteenth century.

Keywords: José de Acosta, Peru, religion, sovereignty.

1. Introducción

Una basta historiografía se ha dedicado a analizar los esfuerzos realizados para comprender el Nuevo Mundo en términos familiares a la civilización cristiana (Gliozzi, 2000). Ahora, tal interés no es secundario. Efectivamente, la aparición de aquella región en el horizonte geográfico y cultural europeo tuvo desdoblamiento fundamentales. Las noticias que llegaban de las regiones más apartadas del mundo ponían entonces en evidencia la necesidad de ajustar el conocimiento tradicional a las nuevas problemáticas traídas por los viajeros. En lo que se refiere específicamente a América, lo que se vio fue la constitución de un laboratorio privilegiado de resignificación de los contenidos culturales europeos. Considerando esto, quizá no sea excesivo sugerir que la obstinada inestabilidad del Nuevo Mundo invista la *crisis* de un papel constitutivo en los contextos coloniales ibéricos. De cualquier forma, es justamente en cuanto *pasaje crítico*, que tuvo lugar el proceso de inclusión de las diferencias extra europeas al interior de la cultura occidental. Por un lado, la *invención de América* no supone una creación *ex nihilo*: antes se trata de una *inventio* en sentido latino: esto es, una

reorganización a partir de un acervo preexistente orientado a la definición de una nueva realidad². Al mismo tiempo, el carácter necesariamente tradicional de los códigos utilizados para denotar la alteridad no impidió una generalización que permitiera adecuarlos a realidades imprevistas (Gasbarro, 2006, pp. 67-109). La inclusión de la diferencia al interior de un lenguaje familiar al horizonte cultural europeo confirió identidad a la civilización cristiana; a lo largo de ese proceso —caracterizado por el incesante ejercicio de redefinición de fronteras— la igualdad y la diferencia fueron marcadas como objetos irreductibles e inseparables.

No obstante, el desafío representado por el Nuevo Mundo alcanzó un impacto inmediato, al menos incierto, en los ambientes intelectuales europeos (Elliot, 1984, pp. 28-53). Analizar a los artífices de ese conocimiento de la alteridad no significa, sin embargo, lidiar con un problema marginal. Por el contrario, fue lo incierto liminal de las situaciones de frontera, lo que impuso a las figuras que ahí se encontraban la tarea de adecuar instancias centrales de la tradición occidental a las particularidades de cada contexto. Con relación a esto, la misión aparecía como institución privilegiada al actuar en ese ámbito, la mayoría de las veces discontinuo, donde se dio el ejercicio de especificación del marco de categorías recibido de la tradición. Sin embargo, en contraste a la recuperación del cristianismo en cuanto fenómeno total, se trata de retomar el trayecto histórico que incidió en la constitución de una civilización estructuralmente misionera, en la cual se observó la progresiva generalización de los contenidos que se tornaron propios de ésta, como “religión”, “derecho” etc. (Gasbarro,

² O’Gorman, 2003. Tampoco se trata de una invención puramente intelectual; hecho que se procurará explicitar dentro del recorte propuesto a continuación, las categorías explicativas se encontraban profundamente asociadas a los diversos proyectos imperiales. Gliozzi, 2000, pp. 11-20.

2006, p. 71). Identificar los actores que tomaron parte en ese proceso —y mapear sus relaciones de proximidad y de divergencia— son tareas fundamentales para que se tenga un marco operativo que enriquezca el análisis del encuentro entre europeos y sus alteridades. Caso particularmente interesante en este sentido, es ofrecido por el jesuita castellano José de Acosta.

2. El lenguaje de la idolatría

2.1. Los otros lenguajes

Acosta fue comúnmente descrito con referencia a su carácter “melancólico”. No obstante, más allá de cualquier consideración que se agote en el sentido médico positivo del epíteto (esto es, en la identidad fenoménica de un eventual diagnóstico), importa recuperar la historicidad de esa categoría. Tal procedimiento permite analizar el epíteto en cuestión a la luz del régimen de racionalidad propio a la medicina galénica, cuya concepción holística, centrada en el “equilibrio de los humores”, establecía una íntima asociación entre la complexión orgánica del individuo y su carácter moral. En lo que toca específicamente a la melancolía, se trata de una caracterización entonces asociada a la inclinación intelectual, lo que permite recuperar inmediatamente algunos rasgos fundamentales que marcaron la actuación de Acosta al interior de la Compañía de Jesús³.

Nacido en 1540 e involucrado desde joven en los colegios ignacianos de la península ibérica, Acosta recorrió todas las etapas del *trivium* con alguna relevancia, a

³ Carente de análisis biográficos abarcadores, la trayectoria de Acosta será referida aquí con base en la síntesis elaborada por Edmundo O’Gorman. O’Gorman, 2006, pp. XV-CXI.

fin de convertirse en profesor de teología. Sin embargo, si su actividad docente contribuye para explicar la inserción en sus obras de las discusiones teológico-jurídicas de la época, la trayectoria de este jesuita perdería en inteligibilidad si fuera analizada de manera separada a las funciones administrativas por él ejercidas. Ahora, ese dato es fundamental para que se comprenda el envío de Acosta al virreinato del Perú, donde se quedaría por más de diez años a organizar la misión jesuítica ahí instalada desde 1567. Durante buena parte del periodo peruano —que iría de 1571 a 1586— Acosta ocupó de modo intermitente la función de rector del Colegio de Lima, llegando a dirigir la provincia por algunos años entre 1576 y 1580. De regreso a Europa, después de una breve pero importante temporada en la Nueva España, el jesuita asumiría un papel relevante en las disputas de poder entonces trabadas entre la Corona de Castilla y el Generalato de la Compañía en Roma. Hasta su muerte en 1600, Acosta aún ocuparía algunas funciones destacadas en las provincias ibéricas de la Compañía de Jesús: visitador de las provincias de Andalucía y de Aragón, superior de la Casa Profesa de Valladolid y rector del Colegio de Salamanca.

De inmediato, esos pocos datos biográficos dan cuenta de la *doble marginalidad* que caracteriza la trayectoria de este personaje. Por un lado, se trata de un misionero que en América poco se envolvió directamente con actividades evangelizadoras, ocupándose más a menudo con cuestiones organizativas y teológicas, siendo que el propio Acosta atribuía al teólogo un papel subsidiario en la misión (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 90-95). Por otro lado, se trata de un autor que, a pesar de su amplio éxito editorial, se dirigió a aquel limitado público ocupado con el tema americano,

distanciándose bastante del centro en torno al cual gravitaba la intelectualidad jesuítica de su época⁴. Inversamente, sin embargo, es posible reivindicar la riqueza de esa marginalidad de Acosta, que le permitió conjugar la experiencia de los desafíos impuestos por la novedad americana, potencializada por el acceso al abundante material producido por terceros, junto al trabajo de sistematización y de reelaboración “del” y “en el” marco europeo de categorías.

Publicada inicialmente en 1590, la *Historia natural y moral de las Indias* debe introducirse en el marco de esa *doble marginalidad* de Acosta⁵. Inmediatamente en el *Proemio*, el autor advierte que la novedad de su obra residía en el hecho de ahí estar conjugadas descripción histórica y consideraciones filosóficas (Acosta, 2006, pp. 13). A partir de esa afirmación es posible comparar la *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano*, surgida inicialmente en 1535 por obra de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, con el texto de Acosta. Ocurre que, al contrario de Oviedo, éste ofrece un marco sistemático de comprensión del fenómeno americano en sus diversas manifestaciones (Pagden, 1988, pp. 201-260).

Tal comparación sugiere que se piense la obra de Acosta en el marco de una *historia total*, que trascendería la descripción inmediata del fenómeno americano para indagar sus causas esenciales. Síntoma de ese camino seguido por el autor es su compleja relación con la tradición y con la experiencia: aunque atribuya estatuto de verdad a la observación, lo que incluso contribuiría para una mayor sensibilidad a la

⁴ A título de ejemplo, confírase la discreta presencia del tema americano, posiblemente leído a partir de Acosta, en la suma bibliográfica publicada en 1593 por el también jesuita Antonio Possevino, la *Bibliotheca selecta*.

⁵ Para facilitar la lectura, esta obra será siempre referida como *Historia*.

diversidad etnológica americana, no es posible hablar simplemente de una *modernidad empirista* que habría caracterizado el autor. Ahora, su respetuosa reivindicación de la *auctoritas* de los Antiguos y de la Patrística no deja lugar a dudas: existen límites claros más allá de los cuales la experiencia y la deducción (la imaginación) no tendrían lugar. Así, la abertura crítica proporcionada por la valorización de la observación se dirigiría mucho más contra la mala utilización del acervo filosófico-teológico tradicional. Es de esa forma que se puede comprender, por ejemplo, que su crítica a la *Meteorología* aristotélica no ofreciera cualquier desafío central a su *Física* (Acosta, 2006, pp. 35-40). Se trataba de corregir las implicaciones prácticas de la tradición en una situación por ella imprevista.

De la misma manera, el movimiento que procuraba reelaborar la tradición —a modo de generalizar sus implicaciones— atendía a la necesidad de sistematización de la novedad americana. El trayecto descriptivo adoptado en la *Historia* es ejemplar con relación a eso. Los cuatro libros iniciales de esa obra procuran sistematizar la descripción acerca del aspecto *natural* del Nuevo Mundo a partir de su inclusión en el cuadro aristotélico de ordenación de los elementos⁶. De esa forma, al encuadramiento proporcionado por los cuatro elementos puros (tierra, fuego, aire y agua) se siguen sus combinaciones (minerales, vegetales y animales), en una organización jerárquica de los entes terrestres cuya figura superior es el hombre, tema de los tres libros finales (O’Gorman, 2006, pp. XLV-LIII). La descripción hecha funciona así, con base en una *reducción* teórica del Nuevo Mundo a ese cuadro conceptual, que tiene en la analogía

⁶ Cabría analizar la tradición aristotélica a la cual Acosta estaría más próximo, teniendo en vista quizá, los colegios que frecuentó en su formación, especialmente aquel de Medina del Campo.

un instrumento privilegiado. Esa inclusión de una situación nueva en el acervo cognitivo tradicional, debidamente reelaborado para comprenderlo, confiere no apenas familiaridad al fenómeno americano, como también funda una unidad elemental entre Nuevo y Viejo Mundo. Cualquier distinción cualitativa que incurra en una separación radical entre esas realidades quedaría así abolida, de modo que las diferencias pasarían a explicarse en términos cuantitativos, siendo pues, comparables. Esa *compatibilidad* en el plano natural se abre a la *comunicabilidad* al interior de la humanidad.

Bárbaro es el término utilizado por Acosta para definir a las poblaciones extra europeas. Aunque el concepto fuera una continuidad de los demás autores que escribieran sobre el tema, es importante notar que el significado se encontraba por esa época en proceso de modificación. Lo que entonces se verificaba era el progresivo pasaje de una distinción insuperable, hacia un concepto de *bárbaro* que definiera un grado posible de comunicación (Agnolin, 2007, pp. 430-473). Toda la alteridad se encontraba —en esta perspectiva— insertada al interior de la humanidad; mientras que toda diversidad era reducida a grados de civilización. De modo análogo a lo que fuera realizado en el plano natural —frente a la percepción de la diversidad representada por el Nuevo Mundo— Acosta realizó una sistematización en un marco de categorías ampliado. En el límite, por lo tanto, su clasificación de los tres grados de barbarie estaría apta a comprender todas las situaciones encontradas en las Indias, fuesen ellas Occidentales, Orientales o Internas a la civilización cristiana. Identificar los criterios que

compusieran esa clasificación permite formular una imagen más compleja de la construcción de ese lenguaje denotativo de la alteridad por Occidente⁷.

De entre tales criterios, el lenguaje aparece como un dato fundamental (Acosta, 1984-1987, v. 1, pp. 62-63). Sin tornar absoluta la variable clasificación ofrecida por Acosta, importa recuperar algunos momentos de su explicitación en el texto que parecen fundamentales a la construcción de su sentido. Siendo así, de inmediato, se muestra de gran interés la forma, extraña a primera vista, mediante la cual, la descripción de las sociedades chinas —más alto grado de “civilización en la barbarie”— fue insertada en la *Historia*. Tal extrañamiento adviene del hecho de que toda la estructura de esa obra privilegia la descripción de las poblaciones mexicanas e incas, agrupadas en el grado intermedio de barbarie y cuyas tradiciones eran descritas de forma pormenorizada en los libros sexto y séptimo. A pesar de esa circunscripción del tema, Acosta inicia el libro sexto con un capítulo titulado *Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento*, al cual le suceden nueve capítulos donde se realiza una discusión sobre la escritura de varios pueblos bárbaros. Ahora, no es secundario que el tema de la escritura sea introducido exactamente por la referencia al caso chino (Acosta, 2006, pp. 318-322). En ese sentido, y mediante la fuerte impresión dejada por ese contexto misionero, Acosta procuraba reconducir la

⁷ Importante destacar a esta altura que el presente texto no tiene por objetivo analizar los obstáculos efectivos colocados por las poblaciones nativas a la acción europea, tema sin duda interesante, pero que escapa a los intereses de este trabajo. La presencia de la alteridad aparece aquí apenas como reflejo de la acción misionera, a fin de exigir de estos una serie de respuestas. Es la construcción y la operación de esas respuestas, fundamentales a la identidad occidental, lo que importa retomar aquí.

escritura china a un territorio ágrafo o apenas imperfectamente gráfico⁸. Tal imperfección advendría del carácter ideogramático y no silábico de la escritura china, que podría ser llamada más apropiadamente *pintura* o *cifra* (Acosta, 2006, pp. 322-324). La diferencia aquí residiría en el hecho de que una escritura silábica tendría una mayor capacidad de aprensión de realidades imprevistas; en esta perspectiva, la imposibilidad por parte de los ideogramas chinos de referir nombres desconocidos apuntaría hacia una limitación fundamental de ese lenguaje. Sin embargo, la inserción del ejemplo chino aquí no es menos importante. Esto porque la distinción realizada entre ese grado de barbarie con relación a los demás residiría principalmente, según Acosta, en la existencia de esa “escritura balbuceante”, signo de una condición civil notoriamente desenvuelta (Acosta, 1984-1987, v. 1, pp. 62-63). Como consecuencia de esa proximidad a un ideal de civilización, la propuesta misionera sugerida por Acosta es emblemática cuando apunta la necesidad de diálogo: se trataría de convertir con base en el puro convencimiento (Acosta, 1984-1987, v. 1, pp. 62-63).

El pasaje para el contexto peruano y mexicano permite notar algunas cuestiones que son apenas entrevistas al momento de la descripción del ámbito chino. Si ahí queda claro que Acosta toma partido en una disputa aún no resuelta acerca de la escritura china, en lo que se refiere a aquellas poblaciones americanas de “barbarismo medio”, el jesuita partía ya de la clara presuposición acerca de la ausencia de escritura.

⁸ Son tres los autores referidos por Acosta en lo que se refiere al contexto oriental. En primer lugar, son abundantes las referencias a las cartas de Francisco Xavier, que reflexionan una visión demasiado indirecta de la misión china; además de eso, hay referencia a Cosme de Torres, primer superior de la misión jesuítica japonesa; finalmente, Acosta entabló un importante contacto con el también jesuita Alonso Sánchez, misionario actuante en las Filipinas. Con relación a esta figura, es interesante tener en mente su propuesta de invasión de China, entendida como forma de conversión de la región; tal propuesta suscitó una viva oposición de parte del general de la Compañía, Claudio Acquaviva, que encargó a Acosta escribir una refutación.

Con relación al contexto mesoamericano, la *Historia*, presenta los glifos mexicas como “pinturas”, en la estera de su informante, el también jesuita Juan de Tovar, que a su vez se inspiró en gran medida para la composición de sus escritos en la obra del dominicano Diego Durán (Santos, 2002, p. 169). Por otro lado, aún entre los mexicanos, el gran desarrollo de la capacidad mnemónica —hecho ligado a la particularidad cultural de los códices mexicas, ignorada por Acosta— permitiría a estos la capacidad de fijación de algún pasado, aunque no muy remoto (Acosta, 2006, pp. 70-72).

Con relación al Perú, el autor destaca la existencia de los quipos, entendidos como artificio a través del cual los nativos habrían conseguido ejercer un control contable de la producción en el vasto territorio controlado por el Inca⁹. Aquí específicamente el tema de la escritura y de la fijación de los contenidos se encontraba grandemente asociado a la existencia de un gobierno; el control proporcionado por el quipo, aunque artificioso y limitado en cuanto medio, sería indicador de algún desarrollo por parte de los nativos en la medida en que permitiría al Inca el trabajo de control sobre los tributos. De cualquier manera, quedaba implícita aquí la idea de que la existencia de leyes invariables —especie de *seguridad jurídica*— se encontraría profundamente asociada a la presencia de la escritura (Acosta, 1984-1987, V. 1, pp. 62-65).

Pero el concepto de *bárbaro*, cuando se refería a aquellas poblaciones que se encontrarían en un grado más bajo de civilización, se encontraba directamente ligado a

⁹ Acosta, 2006, pp. 324-326. Los quipos son una de las pocas manifestaciones nativas aceptadas por la iglesia peruana después del “viraje ortodoxo” de la década de 1590, habiendo sido incluso recuperados como sistema de contabilidad de pecados por ocasión de la confesión. Estenssoro Fuchs, 1998, pp. 217-223.

la noción de *salvaje*¹⁰. Para este caso, Acosta no identifica cualquier artificio más o menos próximo a la escritura, apenas el habla como forma de comunicación. Así, aunque aseguradas al interior de la humanidad, tales poblaciones son presentadas como extremadamente precarias en su capacidad comunicativa. Además de ágrafas, la propia pobreza de vocabulario de las lenguas salvajes es presentada como indicio de su complejidad ruda. Nuevamente, se revela aquí la íntima asociación entre comunicación y vida civil, en la medida en que las ausencias de vocabulario identificarían la inexistencia de instituciones básicas de la vida social. Ahora, el hecho de que los nativos no posean, en sus variadas lenguas, una palabra para denotar *dios*, apuntaría justamente en ese sentido (Acosta, 2006, pp. 245-247). En situaciones extremas, son poblaciones en las que incluso la capacidad de enunciación se encontraría obstruida por la vida solitaria en cavernas o en florestas, lejos de la comunidad. Ahora, si el desenvolvimiento de la vida civil en el contexto chino permitiría ahí una conversión por el convencimiento, la condición salvaje de esas poblaciones exigiría que se procediera a un trabajo previo de civilización, operación que combatiera la inestabilidad de esos grupos, en la mayoría de las veces nómadas y aislados. Es en ese sentido que debe ser comprendido el proceso de gramatización de las lenguas nativas —paralelamente a la reducción urbana de los indios en aldeas—, que permitiría una fijación lingüística a partir de la cual el ejercicio comunicativo sería realizado sobre

¹⁰ Se trata de una categoría que muda dependiendo de la obra en cuestión. En *De procuranda*, se incluye apenas a las poblaciones nómadas sin jefaturas, como los chichimecas (del norte de la Nueva España), los indios “brasis” (de la América portuguesa) etc.; ya en la *Historia* incluye también los “más civilizados” araucanos (de Chile), los cuales poseían una vida común bajo alguna jefatura.

bases más sólidas¹¹. De la misma forma, la promoción de las lenguas generales — quechua y aimara en el caso peruano y náhuatl en el caso mexicano— es sugerido por Acosta como forma de padronización lingüística que no perdiese de vista algún enraizamiento en las instituciones nativas¹².

Por lo que se vio, consecuentemente, los lenguajes otros juegan un papel fundamental en la construcción de esa imagen del otro, de modo que aquel grado de imperfección era aún así reconducido a la comunicabilidad esencial relativa a la condición humana de las poblaciones bárbaras. Signo de una complejidad más o menos civil, la comunicación permitiría aún la conservación de una memoria común, precaria entre los americanos. La ausencia de la memoria, que en la mayoría de las veces remitiría a cuatrocientos años, es directamente relacionada por Acosta a la ausencia de una escrita que fijara los acontecimientos. El lenguaje del otro, ineficaz en cuanto medio de comunicación de significados, también lo sería en cuanto medio de rememoración y de fijación de contenidos comunes. Tal hecho adquiere relevancia cuando se piensa que la *Historia* encuadra las poblaciones extra europeas al interior de una genealogía bíblica del hombre que necesariamente remitía a Noé y a Adán. Esa frágil memoria y el consecuente olvido de ese pasado común eran elementos importantes en la economía de la explicación realizada por Acosta. Esto porque la inestabilidad constitutiva de las poblaciones bárbaras —sin reglas en la lengua como en las costumbres— abriría la

¹¹ Con relación al proceso de gramatización de las lenguas nativas, véase Agnolin, 2007.

¹² Es interesante pensar la posición de Acosta en el debate promovido en los dominios de Castilla con relación a la “hispanización” de los pueblos conquistados. Si por un lado el jesuita se mostraba favorable a la enseñanza del castellano, aún así relevaba la importancia de las lenguas generales nativas.

posibilidad de pensar el olvido del pasado como indicio de una historicidad en la cual quedaría prevista, de manera implícita, la posibilidad de degeneración de los pueblos.

En la *imagen del otro* propia de Acosta, los otros lenguajes no jugarían un papel fundamental, apenas para definir aquello que debería ser corregido: su significación imperfecta no permitiría expresar *díos*. Es importante retener aún el significado central que su obstinado olvido tenía para la definición de una sola humanidad, apenas accidentalmente o históricamente diversa.

2.2. El lenguaje de la idolatría.

Los grados de barbarie sugeridos por Acosta no tenían base en un único criterio. Por el contrario, los tres libros finales de la *Historia* contemplan una serie de rasgos civilizatorios que en su conjunto componían el cuadro operativo a partir del cual Acosta desdobra el tema de la alteridad antropológica. Si bien el dato lingüístico permite una lectura privilegiada acerca de la inserción del otro en la genealogía bíblica, no puede ser tomado como criterio unívoco a definir la pertenencia a un determinado grado de civilización. Siendo así, es bastante sugerente que el tema moral sea introducido a partir de la descripción de las *religiones nativas*, presentando sus insuficiencias idolátricas y supersticiosas.

Con mayor precisión, el libro quinto de la *Historia* se inicia con la presentación de la figura diabólica, *topos* constante de la literatura misionera (Acosta, 2006, pp. 243-245). El diablo, sin embargo, no se reviste aquí de una función puramente retórica; por el contrario, ese personaje entra en escena provisto de un papel decisivo para la argumentación de Acosta. Marcado de modo indeleble por su caída, el diablo actúa a

fin de interponerse entre los hombres y dios, con el objetivo de tornar a éste último opaco delante los primeros. Tal acción negativa acude para explicar el estado de cosas en el Nuevo Mundo, su inestabilidad crónica y, principalmente, su religión idolátrica. De esta manera, la explicación proporcionada por Acosta vuelve familiares las insuficiencias indígenas, que pueden ser reconducidas al acervo epistemológico cristiano. Efectivamente, tal interpretación es tributaria de una tradición anterior en el virreinato del Perú. Se trata de un posicionamiento que comenzara a ganar cuerpo, a fines de la década de 1560, entre un grupo de funcionarios reales, entre los cuales se destacan las figuras de Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, Pedro Sarmiento de Gamboa y Gregorio González de Cuenca. Su posición negativa con relación a las poblaciones indígenas daría soporte a la *política de pacificación* llevada a cabo años después por el virrey Francisco de Toledo. Apenas en la década de 1590, especialmente entre jesuitas y seculares, la interpretación demonizante se volvería predominante también en la Iglesia peruana, situación que perduraría hasta mediados del siglo XVII. En ese periodo, José de Acosta y el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, jugaron un papel fundamental a favor de esa mudanza (Estenssoro Fuchs, 1998, pp. 179-193).

En última instancia, el aislamiento americano permitiría explicar el dominio diabólico sobre la región con base en la ignorancia, de la incomunicabilidad de la verdad revelada. Y la amplia difusión de las más variadas formas de idolatría aparece como síntoma incontestable de ese “imperio invertido” practicado por el diablo. El ídolo sería su artificio privilegiado para revestir a las criaturas de un imposible poder

inmanente, de modo que la esencia sobrenatural quedase reducida a la apariencia de los fenómenos (Acosta, 2006, pp. 243-263).

En este punto, la *Historia* retoma una importante tradición teológica sobre el concepto de *idolatría* que permite instituir un nexo analógico entre alteridad geográfica (bárbaros) y alteridad histórica (antiguos)¹³. Añádase, sin embargo, que la nueva realidad encontrada en América exigió de Acosta una reelaboración del esquema heredado, de modo que fuera posible abarcar las inéditas idiosincrasias presentadas por el fenómeno idolátrico en la región. Y esa generalización del “código idolátrico” cumplió un papel fundamental para la elaboración de ese lenguaje denotativo del otro. Así, junto con otros rasgos civilizatorios, la idolatría actuó como figura de lenguaje privilegiada para traducir la realidad americana en términos inteligibles. Más específicamente, la idolatría permitió englobar el Nuevo Mundo como “territorio de lo religioso”, código supuestamente universal e históricamente generalizado. Resulta de esto que el propio dominio de la inteligibilidad experimentó un ensanchamiento; de hecho el ejercicio de comparación exigió del acervo cultural europeo la ampliación de sus presupuestos, lo que se hizo efectivo a través de un concepto de *humanidad* que paulatinamente incorporara las diferencias en una base cualitativamente compartida.

Esa operación adquiere significado cuando se analizan los desafíos impuestos al concepto de “idolatría” por parte de los grados extremos de barbarie. Así, lo que dice respecto al contexto chino, el desinterés demostrado por los mandarines con relación a los ídolos era indicio del problema planteado a la práctica misionera en un contexto

¹³ Tradición que remonta al *Libro de la sabiduría del Antiguo testamento*. Gasbarro, 2006, p. 95, Acosta, 2006, p. 245.

donde prevalecían los *ritos civiles*, y que permitiría una abertura fundamental a la constitución de la propia idea de *ateísmo* (Acosta, 2006, p. 321. Agnolin, 2007, pp. 460-473). En una posición opuesta, las pocas líneas destinadas en la *Historia* a las poblaciones salvajes sugieren el reconocimiento de una tenue presencia de creencias idolátricas entre esas poblaciones; se trata aquí de una especie de grado cero de lo religioso que planteaba problemas igualmente radicales a la evangelización, casi que desprovista de sus presupuestos más esenciales (Acosta, 2006, pp. 358-360).

El contexto peruano se muestra particularmente atrayente al análisis de la cuestión idolátrica en su especificación local. Tal movimiento es realizado preferentemente a través del instrumento conceptual privilegiado provisto por las huacas. Precozmente recuperado como manifestación religiosa de una específica idolatría nativa, ese término experimenta una interesante trayectoria semántica que lo llevará a denotar la idolatría en su acepción más genérica¹⁴. Así, la trayectoria de ese término apunta de forma ejemplar hacia el mecanismo a través del cual es realizada la generalización de sentido de determinados significantes. Las huacas peruanas funcionarían, por lo tanto, como índice de una *religión natural*, en los mismos marcos de aquello que es afirmado por Acosta, esto es, que los indios poseerían “algún conocimiento de Dios” (Acosta, 2006, pp. 245-247). En esos marcos, la ampliación del número de objetos que se pueden denotar por parte del significante en cuestión — hecho paralelo a su *naturalización*— es simétrica a la pérdida de su poder de referencia directa a realidades concretas. No es secundario, por lo tanto, el hecho de que el libro

¹⁴ Estenssoro Fuchs, 1998, pp. 84-114. Nótese que las obras de Acosta aún no representan ese proceso en sus resultados más maduros.

quinto de la *Historia* se dedique a la descripción de las idolatrías y supersticiones casi exclusivamente en los contextos inca y mexica¹⁵: se trata justamente de realidades en que el marco analítico tradicional podría ser realizado de una forma más confortable, con algunos pocos ajustes, delante la manifestación idolátrica observada en esas regiones¹⁶. Aquí se torna posible una conversión propiamente dicha —esto es— una mudanza efectiva en la base de una compatibilidad anterior, “religiosa”. En este sentido específico, la acción diabólica se reviste de otro papel fundamental: se trata de una figura necesaria en cuanto símil negativo de dios, cuya acción desviadora se realiza en el —y reafirma el— código “religioso” propio de la tradición cristiana: es una lectura de la alteridad realizada *sub specie religionis*.

De la misma forma, el tema de la idolatría y de las supersticiones ofrece un instrumento adicional para comprender aquella historicidad identificada anteriormente en la obra de Acosta. Ocurre que, sin solución clara de continuidad con relación a la decadencia de las poblaciones, la acción diabólica, signo por excelencia de esa caída, solo puede ser pensada en los marcos de una genealogía de la salvación. En última instancia, la historia de la humanidad podría ser resumida a la disputa entre dios y el diablo por el dominio de las almas.

Ahora, esa disputa tiene un sentido claro como no podría dejar de ser por parte de un misionero: Acosta no deja de lado un horizonte apocalíptico al coincidir la

¹⁵ El tema de las supersticiones merecería un análisis propio, que no será realizada aquí debido a los objetivos específicos de este texto.

¹⁶ El propio Acosta afirma la relativa facilidad misionera en esos contextos delante otras regiones. Acosta, 2006, pp. 417-421.

extensión del evangelio en todas las partes del mundo¹⁷. Con todo, el jesuita rechaza el inmediatismo escatológico que marcara las primeras ondas evangelizadoras peruanas¹⁸. Así, con relación a aquella alianza restringida —étnica y geográficamente— a los herederos de Israel, el advenimiento de la revelación neotestamentaria significaría un punto de inflexión a partir del cual, el dominio del diablo se vería progresivamente reducido.

El carácter estructuralmente misionero del marco civilizatorio, a partir del cual Acosta actúa, se manifiesta en esa recuperación de la trayectoria humana, donde la figura del evangelizador juega un papel central. Con relación a la posibilidad de decadencia de las poblaciones, esa caída se encontraría contenida en el movimiento más general en dirección al fin de los tiempos. Y de esa forma, cuestión que queda muy clara en el capítulo con el cual Acosta concluye la *Historia*, la abertura del continente americano al esfuerzo misionero significaría un paso adelante en dirección al Juicio Final (Acosta, 2006, pp. 417-421).

En el plano terrenal y de forma complementaria a la acción misionera, el posicionamiento adoptado por los funcionarios reales pugnaba igualmente para instituir un lenguaje de alteridad, que permitiera al imperio constituirse en cuanto tal junto a un territorio factible de denotación¹⁹. Es interesante, por lo tanto, pensar en la afinidad

¹⁷ Acosta, 2006, pp. 417-421. Es importante referir la publicación, en 1590, de resúmenes de los sermones de Acosta, que revelan un tenor marcadamente apocalíptico: *De Temporibus Novissimum* y *De Christo Revelato*.

¹⁸ Esa reacción contra el grupo identificado con la primera evangelización no es propia de Acosta, pero debe ser comprendida en el ámbito de las disputas trabadas al seno del clero peruano, marcado desde la década de 1560 por el refuerzo de la Compañía de Jesús y de los padres seculares, en detrimento de franciscanos, dominicanos y mercedarios. Estenssoro Fuchs, 1998, pp. 184-193.

¹⁹ Importante notar que la principal referencia utilizada por Acosta con relación al contexto peruano es la del ya referido funcionario real, Polo de Ondegardo.

fundamental existente entre el proyecto imperial y el proyecto misionero jesuita, en lo que se refiere a la definición de una compatibilidad cualitativa con relación a la alteridad, al interior de la cual quedarían englobadas las diferencias²⁰. De modo concomitante, a la institución de una soberanía territorial sobre una región voluble, se trataba de instituir igualmente una “pensabilidad” del otro, finalmente definido en términos estables, como portador de “religión/idolatría”, de “lenguaje” etc.

3. Tiranía honesta.

3.1. La caída del hombre natural.

La inserción de la *Historia* en los debates teológico-jurídicos que venían siendo entablados a la época de su publicación no agota la riqueza de las obras de Acosta. De hecho —y ese fue el esfuerzo que los ítems anteriores intentaron evidenciar— el autor realizó un papel fundamental, dada su privilegiada condición “doblemente marginal”, en el trabajo de reelaboración del acervo cognitivo heredado por la tradición frente a la novedad sino-americana. No obstante, es importante notar que su esfuerzo totalizador de sistematización se refiere de forma apenas mediada a cuestiones epistemológicas. Es insuficiente, en esa perspectiva, reducir la obra de Acosta a su significado teórico, cuando éste simplemente no puede ser separado de los objetivos inmediatos que el autor se proponía. Siendo así, se muestra gran interés, a través de otra obra importante de Acosta, su *De procuranda Indorum salute*²¹, analizar la inserción política del autor y de su conjunto de propuestas, con relación a las demás figuras que actuaban en el

²⁰ Las innumerables divergencias entre los personajes religiosos y los funcionarios reales parecen atenerse antes a la especificación cuantitativa de esa diferencia. Coello de la Rosa, 2005, pp. 55-81.

²¹ Para facilitar la lectura, esta obra será siempre referida como *De procuranda*.

contexto específico del Virreinato del Perú en el último cuarto del siglo XVI. Se observa desde luego el carácter esencialmente prescriptivo de esta obra, teniendo en consideración que se trata de una especie de “manual” destinado prioritariamente al público misionero. De hecho, es sintomático que muchos de sus trechos hayan sido directamente transpuestos para los decretos emanados por el III Concilio Provincial de Lima, realizado entre 1582 y 1583 y en el cual Acosta participara en la condición de teólogo consultor (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 355-492. Vargas Ugarte, 1951-1954, v. 1, pp. 313-375).

Entre los diversos temas tratados a lo largo de los seis libros que componen la obra, es de gran interés pensar la forma mediante la cual Acosta aborda la cuestión de la servidumbre natural, problema cuyas implicaciones concretas se mostraban muy latentes en el contexto ibérico. Es interesante analizar, primeramente, la posición adoptada por el autor en el ámbito de las disputas que se entablaban entre aquellos que defendían, a partir de una determinada tradición aristotélica²², la posibilidad de esclavización de los indios debido a su complexión “naturalmente servil” y aquellos que se contraponían a esa perspectiva, a fin de no imputar cualquier predisposición de los americanos a la sumisión. Ambos grupos concordaban, sin embargo, que los malos hábitos practicados por los indígenas americanos se mostraban profundamente nocivos a su cristianización. Ahora, en el ámbito de esa disputa, Acosta retoma toda una tradición para indicar, conforme lo hiciera Francisco de Vitoria, que la complexión bárbara de los americanos resultaba no de un dato natural e inmutable, sino de una

²² En el ámbito de esa disputa queda clara la existencia de diversas tradiciones aristotélicas, cuyos desdoblamientos teóricos llegan a conclusiones bastante distantes entre sí, aunque igualmente respaldadas en la autoridad del filósofo griego.

condición derivada de sus costumbres y de su educación²³. Como consecuencia de esa constatación hay toda una preocupación expresa por parte del autor en el sentido de enfatizar la necesidad previa de promover un “proceso civilizador” dada la necesidad de convertir a los indios “antes hombres y después cristianos” (Acosta, 2006, pp. 359). Ese tópico de la argumentación de Acosta apunta hacia el íntimo relacionamiento que tienen en sus reflexiones el elemento civil y el elemento religioso. Tal posición, en términos inmediatos —hecho que le causaría problemas junto al poder imperial—, abre camino para una legitimación del ejercicio de poder indirecto de la Iglesia sobre instancias de jurisdicción temporal²⁴.

El tema arriba referido de la decadencia de los bárbaros puede ser enriquecido a partir de esas consideraciones. Basta recordar el significado “positivo” derivado del olvido de un pasado común, para comprender el íntimo nexo existente entre lengua balbuceante y *anomia política*²⁵. Si, de su parte, el olvido remitiría a la pérdida de un origen común, queda absolutamente importante con relación a esto, el hecho de que la rudeza de las instituciones civiles nativas —sus formas de gobierno, sus leyes— se deberían antes a las fallas de su convivencia en la *civitas*. Importante retomar aquí las distinciones establecidas por Acosta con relación a los diversos grados de barbarie ya indicados: si los chinos representaran el más alto grado de refinamiento al interior de una condición bárbara en términos lingüísticos, esto es directamente asociado a su

²³ Acosta, 1984-1987. Vitoria, 1989. Importante notar que la argumentación de Acosta no coincide con aquella delineada por Bartolomé de Las Casas, tomando en cuenta el carácter más ameno y conciliador con el cual trata la materia. Pagden, 1988.

²⁴ Acosta, 1984-1987, v. 1. En ese punto, Acosta retoma otra importante formulación de Vitoria. Vitoria, 1989, p. 111.

²⁵ Se habla de “anomia” sin cualquier referencia a la sociología moderna; “política” a su vez, es referida aquí en su significado coetáneo, esto es, en la relación con el policiamiento de las costumbres.

refinada vida civil (Acosta, 1984-1987, v. 1, pp. 62-63). Tal hecho apunta hacia una valoración de la inmutabilidad de la ley, de su “previsibilidad” y de la estabilidad de un poder soberano local, cuestión evidenciada a través de la existencia de magistrados.

En ese punto específico, la oposición marcada por Acosta entre “chichimecas” y mexicas en el contexto mesoamericano juega un papel fundamental en la economía expositiva delineada por el autor²⁶. El hecho de utilizarse referencias internas a la tradición narrativa mexicana es, además, sintomático en ese sentido²⁷. La construcción de esas figuras antitéticas es significativa en la medida en que evidencia el marco operativo de esa distinción de grados. Por un lado, “chichimecas” son retratados como las figuras-tipo de la salvajería: nómadas, habitan en cavernas y bosques, aislados del trato humano, viven como en manadas, enfocados únicamente a la busca de comida, se alimentan de animales repugnantes y apenas ensayan cualquier tipo de comunicación (Acosta, 2006, pp. 358-360). La acción del diablo, a quien es imputada la migración azteca en dirección al Valle Central Mexicano, habría permitido que estos tomaran el lugar de los “chichimecas” e instauraran ahí un ejemplo de civilización bárbara relativamente elevada: primeramente, se trata de pueblos finalmente sedentarios, cuya convivencia se da en el espacio privilegiado de Tenochtitlán; tanto su religión, organizada en torno de idolatrías, cuanto su gobierno tiránico son indicativos de una vida cívico-religiosa en vías de desarrollo; sus artificios lingüístico-nemotécnicos, en fin, completarían el cuadro atribuyéndoles una profundidad histórica

²⁶ Acosta, 2006, pp. 358-401. Nótese que la tardía misión jesuítica en la Nueva España tuvo como una de sus prioridades el trabajo misionario junto a las poblaciones llamadas “chichimecas”.

²⁷ Eduardo Natalino dos Santos propone la existencia de alguna continuidad entre las narrativas mexicas y su apropiación posterior por Durán, Tovar y Acosta. De esa forma, Acosta reflexiona en su narrativa de la historia mesoamericana un eje explicativo “mexicacéntrico”. Santos, 2002.

relativamente alta llevando en consideración que se trata de poblaciones ágrafas (Acosta, 2006, pp. 360-401). Las consecuencias de ese hecho son claras a los ojos de Acosta: si mexicas y peruanos estaban algo predispuestos a la acción misionera, dada la existencia ahí de instituciones con relación a las cuales la misión debería actuar como realización posterior de potencialidades naturales, entre los salvajes la misión se enfrentaba con el trabajoso papel de instituir los propios elementos mínimos de lo civil y de lo religioso, en una perspectiva que tiene por horizonte la *civitas dei* agustiniana (Agnolin, 2007, pp. 130-134).

Esa “caída del hombre natural” vivida, en última instancia, por todas las poblaciones bárbaras, es explicada por Acosta a partir de la ausencia de una vida política (Pagden, 1988, pp. 27-28). Lo que apenas queda sugerido por la caracterización general arriba señalada, es que el accidente histórico que habría llevado a los pueblos americanos al nomadismo habría contribuido para su progresiva regresión rumbo al aislamiento, a la dispersión, a la incomunicación, al olvido. Es como consecuencia de una educación al interior de esas costumbres que Acosta presenta la inestabilidad, la precariedad y el desequilibrio de las instituciones cívico-religiosas nativas. Sin embargo, los casos mexica e inca son preciosos para el autor, en el sentido de que apuntan hacia una posibilidad *natural* de perfectibilidad. De hecho, la ignorancia acerca de la verdad revelada y por lo tanto del derecho divino, se opone como barrera únicamente superable por la mediación misionera. No obstante, las obras de Acosta apuntan hacia una abertura relativa a la legitimación —que no incurre necesariamente

en aceptación— de un *derecho natural nativo*, intuido por la razón humana, paralelo a aquella *religión natural*.

Es a partir de esa legitimidad de parte de las instituciones nativas que el misionero debe realizar una función propiamente conversora. Siendo así, dada la degeneración delante un pasado olvidado, se ofrece la posibilidad de un perfeccionamiento llevado a cabo por los propios bárbaros a partir de su racionalidad. Es, sin embargo, con relación a aquellas poblaciones que se muestran obstinadas en su condición bárbara que, al mismo tiempo, Acosta propone una civilización que sea operada bajo tutela misionera.

3.2 Soberanía y sacramentos.

El virreinato del Perú es un interesante laboratorio en lo que se refiere a las cuestiones arriba referidas. Para entender tal hecho es necesario, con todo, comprender las diversas mudanzas que se efectuaron en la región en el último cuarto del siglo XVI. Primeramente, se observa la aceleración del proceso de constitución de una soberanía política de la Corona de Castilla sobre la región. Si bien el proceso se remonta especialmente a la década de 1550, la figura del virrey Francisco de Toledo es de suma importancia en el sentido de realizar una centralización creciente del poder en torno a los funcionarios reales (Estenssoro Fuchs, 1998, pp. 179-184). Además, es posible observar en el conjunto de las posesiones castellanas, ese proceso de fortalecimiento de las prerrogativas imperiales en detrimento de conquistadores, encomenderos y vecinos, que todavía mantenían mucha de su influencia (Elliot, 1997). Aún así, es importante tener en consideración la especificidad peruana en ese proceso,

cual sea, la herencia de una trayectoria de conquista particularmente traumática, marcada por agudas disputas entre facciones de conquistadores (Bernard e Guzinski, 1997, pp. 534-538). Al mismo tiempo, las dificultades opuestas de parte de los indios a la presencia europea en la región proseguirían hasta el final del siglo. Bajo el gobierno de Toledo se hizo efectiva la definitiva “pacificación” del último reducto de resistencia inca en 1572. Hasta entonces, el control sobre las tierras altas en la región se mostraba extremadamente precario (Wachtel, 1977, pp. 257-276). Por otro lado, los chiriguanos, población “baja” de la vertiente oriental de los Andes se mostraba como un obstáculo a la dominación castellana en una región fundamental al virreinato, el Alto Perú²⁸. Por fin, se suman a tales amenazas a la soberanía española la vulnerabilidad de la región con relación a ataques de piratas extranjeros, que se lanzaron diversas veces sobre Callao²⁹.

Toda esa preocupación con la garantía de la soberanía castellana sobre la región fue ciertamente potencializada por el pico de producción de plata observada en las minas de Potosí. En un momento en que los yacimientos localizados al norte de la Nueva España apenas comenzaban a presentar niveles de producción voluminosos, la producción peruana representaba un papel clave como base de la ingeniería financiera montada para sustentar la política belicosa promovida en Europa por Felipe II. En ese contexto, la presencia chiriguana, por ejemplo, se mostraba particularmente

²⁸ Wachtel, 1997. Las primeras grandes incursiones de combate a esas poblaciones fueron promovidas por Francisco de Toledo, sin éxito.

²⁹ Marginal en lo que se refiere a los recursos desviados bajo esa modalidad, la piratería es más significativa en el contexto peruano por su visibilidad. Elliott, 1997.

amenazadora, en la medida en que les era relativamente fácil bloquear las rutas que ligaban las regiones mineras al puerto de Arequipa (Wachtel, 1997).

Es bajo las vicisitudes representadas por ese contexto de profundas mudanzas, que interesa recuperar la relativa afinidad existente entre los distintos proyectos abrazados por la Corona y por la Compañía de Jesús. Si de hecho es posible hablar de códigos compartidos que denotan la alteridad, también la práctica política efectiva es susceptible de aproximaciones³⁰. Ejemplar al respecto de ese hecho es la propia relación entablada entre Acosta y Toledo, iniciada luego de la llegada del primero al Perú. Esa complementariedad institucional y epistemológica entre Corona y jesuitas sugiere el análisis del “viraje ortodoxo” ocurrido en el último cuarto del siglo XVI (Estenssoro Fuchs, 1996, pp. 1225-1257) en perspectiva con el establecimiento de una soberanía imperial en el plano político. En ese sentido, los sacramentos aparecen como figura disciplinar privilegiada de esa relación.

Acosta dedicaría un importante libro de su *De procuranda* al tema de los sacramentos, donde sugiere la forma mediante la cual deberían ser aplicados para surtir un efecto deseable (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 355-492). En lo que se refiere a ese tema es importante recuperar la íntima relación entre sus propuestas y las decisiones emanadas del Concilio de Trento. Si bien en sus sesiones la participación de personajes venidos de los contextos misioneros extra europeos fuera extremadamente reducida, la recepción de las disposiciones tridentinas fue especialmente importante en

³⁰ Aproximaciones estas que no tornan menos efectivas las importantes diferencias reveladas por esas dos instituciones. Basta referir que la política de los virreyes procede de un vaciamiento de poder de las órdenes regulares, a partir de la llegada a la región de numerosos padres seculares. Elliot, 1997. Coello de la Rosa, 2005, pp. 55-56.

tierras de misión. En el caso peruano, la realización del II y del III Concilio de Lima (respectivamente durante 1567-1568 y 1582-1583) atendió expresamente a la necesidad de aplicar la legislación de la Reforma católica a la realidad local³¹. Ahora, si por un lado la preocupación tridentina con la ortodoxia doctrinal se revelaba en el énfasis puesto sobre el instrumento catequético, por otro lado, la normalización de los sacramentos era otra preocupación central en Trento³². Con esa reafirmación del conjunto ritual católico se pretenden volver visibles las *marcas* de una *fe* que puede, a partir de entonces, distinguirse claramente, sea delante el campo protestante, sea con relación a las “herejías rurales” europeas³³. Con relación a tal proposición, el clero americano se mostró profundamente receptivo en la medida en que entrevió ahí una posibilidad de sacar del atolladero una evangelización que se revelara difícil.

Acosta trabajó al interior de esas cuestiones y sus propuestas con relación a los sacramentos presentes en *De procuranda* son extremadamente sintomáticas en cuanto a eso. De hecho, algunos sacramentos pasan a ser vistos como instrumentos privilegiados de disciplina de las costumbres nativas. El sacramento del matrimonio, por ejemplo, es objeto de la preocupación de Acosta en la medida en que permite reducir la institución nativa a los marcos aceptables de la familia nuclear europea, con el fin de

³¹ Vargas Ugarte, 1951-1954. Con todo, es importante observar que la reivindicación de la autoridad tridentina no se desdobló en una adherencia completa a los decretos por parte de los Concilios Limeños. Al contrario, se observa por parte del clero peruano una aplicación instrumental y selectiva de las resoluciones del Concilio de Trento, al menos en el siglo XVI.

³² Agnolin, 2007, pp. 150-188. Prospero, 1995. El tema de los sacramentos permite enfatizar el carácter fundamentalmente “ortopráctico” del catolicismo, históricamente basado antes en una organización ritual, que en un cuerpo doctrinal. Gasbarro, 2006, pp. 67-78.

³³ Importante indicar el importante papel de Acosta en el proceso inquisitorial del dominicano Francisco de la Cruz, ocurrido entre 1572 y 1578. Acosta critica en él justamente la defensa de la idea de *fides implicita*, a partir de la cual los sacramentos perderían su valor denotativo con relación a la *fides*. Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 212-219.

combatir el incesto, la poligamia y el concubinato que marcarían la realidad local (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 458-485). Pero son los papeles destinados por Acosta a los sacramentos del bautismo y de la penitencia que colocan cuestiones más sugestivas en lo que se refiere a ese papel renovado conferido al ritual.

El sacramento del bautismo fue el instrumento misionero privilegiado al tiempo de la primera evangelización en diversos contextos³⁴. No obstante, ese entusiasmo inicial sería luego dejado de lado frente a los continuos fracasos misioneros; paralelamente, el tema de la “inconstancia” de los bárbaros asumiría un papel cada vez más central en los relatos³⁵. Frente a esa limitación inherente al bautismo, cuya presencia puntual en la vida del neófito sería insuficiente para arraigarlo a su nueva fe, Acosta proponía un nuevo modelo bautismal. La mudanza consistiría básicamente en el condicionamiento del bautismo a la demostración de conocimientos previos por parte de los neófitos acerca de la doctrina (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 362-381). Así, a partir de ese punto de vista, el trabajo de catequesis aparecería como momento previo y necesario para evitar la inconstancia del indígena en la fe. En otras palabras, la adquisición de un conocimiento profundo, aunque sintético, abriría espacio a un enraizamiento de los contenidos doctrinales.

Con todo, esa sutil modificación en el procedimiento bautismal no puede ser integralmente comprendida sin que se haga la debida referencia a la propuesta avanzada por Acosta en lo que toca a la esfera de la penitencia. Así, si el bautismo

³⁴ El caso más emblemático es sin duda aquel representado por los franciscanos de la Nueva España. Duverger, 1993.

³⁵ El tema de la “inconstancia” aparecería ya en aquellas cartas de Manuel da Nóbrega que reflejan una posición más cautelosa frente el optimismo que dominó el inicio de la misión jesuítica en la América portuguesa. Véase Nobrega, 1957.

pone en juego una conciencia expresada a través de la “voluntad” (proyectada para el futuro) y del “arrepentimiento” (vuelto hacia el pasado), la confesión trabaja a partir de ese mismo campo. Su ventaja relativa, sin embargo, reside en el hecho de que se trata aquí de un ritual renovado constantemente³⁶. La sistematización del pecado realizada en ese nivel ritual instituyó al mismo tiempo, una interiorización del miedo de pecar y una disciplina social: una conciencia individual profundamente ligada a la “contabilización de los pecados” (Delumeau, 2003; Barthes, 2005). Ahora, esa economía del miedo y del castigo instituía el nexo disciplinar fundamental en relación a la constitución de una soberanía imperial.

Pero la parcial identidad entre ese “viraje ortodoxo” y la constitución de la soberanía imperial se expresa aún en otro campo. Además del instrumento sacramental, Acosta ofrece como sugerencia disciplinar la propuesta de constitución de aldeamientos fijos (Acosta, 1984-1987, v. 1, pp. 538-541). La *reducción* de la vida común a una disciplina urbana permitiría, en la opinión del autor, someter la vida familiar a una vigilancia pública por parte de la comunidad, con el fin de cohibir los pecados. Más allá de eso, la división de las casas en función de familias nucleares serviría a la disciplina de la vida sexual en el foro privado. Concretamente, Acosta tuvo un importante papel en la organización de uno de los primeros aldeamientos fijos jesuitas, en Juli, en el Alto Perú. Nótese que esa política fue llevada a cabo de modo concomitante a la reorganización de poblaciones indígenas dispersas en poblados, política patrocinada por Toledo (Toledo, 1986-1989, v. 1, pp. 1-39).

³⁶ La frecuencia de la confesión es, además, una preocupación cara al Concilio de Trento. AgnoliN, 2007, pp. 179-184.

Al mismo tiempo, es importante recuperar la historicidad de los conceptos de “misión” y de “reducción”, que se encontraran íntimamente ligados a las redes de circulación de informaciones de las diversas experiencias misioneras. La política jesuítica en el Perú permite que se reconstituya una genealogía que desembocará en la formación de las reducciones paraguayas, en los siglos XVII y XVIII. En otro sentido, es interesante notar que en la política de fijación de los indígenas sugerida por Acosta, bien como en sus propuestas con relación al bautismo, resuenan preocupaciones caras a la experiencia misionera en la América portuguesa, a las cuales tuvo acceso por medio de las cartas de Manuel da Nóbrega (Acosta, 1984-1987, v. 2, pp. 42-45; Agnolin, 2007, pp. 342-421).

La constitución de aldeamientos fijos ofrecía, así, una salida concreta para el problema, analizado anteriormente, de la carencia de vida civil entre las poblaciones bárbaras. Se trata, por lo tanto, del espacio por excelencia donde se instituye un efectivo *proceso civilizador*, que en el límite, puede ser realizado a través del uso de la fuerza: una *tiranía honesta*. Dígase de pasada, que éste último es un término utilizado por el propio Acosta cuando da la descripción de las poblaciones más distanciadas de un ideal de “policiamiento de costumbres” (Acosta, 2006). Esta imagen, no obstante, debe ser comprendida en la íntima relación con el proyecto misionero de reducción teórica que caracteriza la *doble marginalidad* de Acosta. Eso porque la *tiranía honesta*, en cuanto propuesta de acción civilizadora por parte del misionero, presupone una comparación analógica fundada en la unicidad del género humano. La reducción de los *bárbaros* a la vida civil se realizaría con base en el previo encuadramiento en el marco

de categorías y cultural europeo, lo que se haría efectivo a través de la extensión del poder explicativo de las instituciones teóricas tradicionales: “ídolo”, “religión”, “diablo”, “superstición”, “hechicería”. Sin embargo, efecto secundario de ese proceso de generalización del código religioso, se observaba una progresiva “laicización”³⁷ de ese lenguaje denotativo de la alteridad, que se va abriendo, poco a poco, hacia una paulatina sustitución de la religión por otro código de generalización más abarcador representado por el derecho³⁸.

Referencias bibliográficas

Acosta, José de, 1984-1987 [1588], De procuranda Indorum salute. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

———, 2006 [1590], Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

³⁷ El concepto de “laicización” se presta a inúmeros equívocos. Remito en ese sentido a su utilización por parte de Nicola Gasbarro. Gasbarro, 2006.

³⁸ No se trata del objeto específico de esa investigación; apenas se pretende destacar la creciente utilización del derecho en cuanto código privilegiado para abarcar la “realidad”. Gasbarro, 2006.

Agnolin, Adone, 2007, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Barthes, Roland, 2005 [1971], *Sade, Fourier, Loyola*, São Paulo, Martins Fontes.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, 1997, *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência européia, 1492-1550*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Bethell, Leslie (org.), 1997, *História da América Latina*, São Paulo; Brasília, Editora da Universidade de São Paulo y Fundação Alexandre de Gusmão.

Coello de la Rosa, Alexandre, 2005, "Más allá del Incario: imperialismo e historia em José de Acosta, SJ (1540-1600)", en: *Colonial Latin American Review*, 14, I, pp. 55-81.

Delumeau, Jean, 2003, *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*, Bauru, Editora da Universidade Sagrado Coração.

Duverger, Christian, 1993, *La conversión de los indios de Nueva España*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Elliott, John H, 1984, *O Velho Mundo e o Novo: 1492-1650*, Lisboa, Editorial Quercó.

—————, 1997, “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII”, en: Bethell, Leslie (org.). História da América Latina, São Paulo; Brasília, Editora da Universidade de São Paulo y Fundação Alexandre de Gusmão, volumen. 1, pp. 283-337.

Estenssoro Fuchs, Juan C, 1996, “Les pouvoirs de la parole — prédication au Pérou: de l’évangélisation à l’utopie” en Annales: Histoire, Sciences Sociales, 6, pp. 1225-1257.

—————, 2003, Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero.

Gasbarro, Nicola M., 2006, “Missões: a civilização cristã em ação” en: Montero, Paula (org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, pp. 67-109.

Gliozzi, Giuliano, 2000 [1977], Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700), Lecques, Thééthète Éditions.

Gruzinski, Serge y Carmen Bernand, 1997, História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência européia, 1492-1550, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Leite, Serafim S. (org.), 1957, *Monumenta brasiliae*, Roma, Monumenta Historica Societatis Lesu.

Montero, Paula (org.), 2006, *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.

Nóbrega, Manuel da, 1957 [1557], “Diálogo da conversão dos gentios do p. Manuel da Nóbrega” en: Leite, Serafim S. (org.), *Monumenta brasiliae*, Roma, Monumenta Historica Societatis Lesu, v. II, pp. 317-345.

O’Gorman, Edmundo, 2003 [1958], *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

———, 2006 [1962], “Prólogo” en: Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, pp. XV-CXI.

Pagden, Anthony, 1988, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza.

Prosperi, Adriano, 1995, “O missionário” en: Villari, Rosario (org.), *O homem barroco*, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 143-171.

Santos, Eduardo N. dos., 2002, Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas, São Paulo, Palas Athena.

Toledo, Francisco de., 1986-1989 [1569-1581], Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Vargas Ugarte, Rubén, 1951-1954, Los Concilios Limenses (1551-1772), Lima, Tipografía Ravaga.

Villari, Rosario (org.), 1995, O homem barroco, Lisboa, Editorial Estampa.

Vitoria, Francisco de, 1989 [1539], Relectio de indis. Carta magna de los indios. 450 aniversario, 1539-1989, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Wachtel, Nathan, 1977, La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570, Paris, Gallimard.

———, 1997, “Os índios e a conquista espanhola” En: Bethell, Leslie (org.), História da América Latina, São Paulo; Brasília, Editora da Universidade de São Paulo y Fundação Alexandre de Gusmão, pp. 195-239.