

# La elite indígena como aliada del nuevo imperio católico. La estrategia jesuita de Acosta

*Fermín del Pino-Díaz*

Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC, Madrid)

## **Sumilla**

A la llegada inesperada de los españoles, reaccionaron las diversas sociedades americanas de forma diferente unas y otras, pero entre los vencedores hubo también un comportamiento variado. Hubo entre estos un sector que creyó hallar la clave de su éxito personal en la educación de la *elite* indígena y los modos suaves y “políticos”, y en él se hallaban miembros de diferentes procedencias (misioneros como Acosta, funcionarios como Polo, políticos como Antonio de Mendoza). Testigos opuestos como el Padre Bartolomé Álvarez (1598) señalaron como peculiar, el comportamiento jesuita con relación a las costumbres andinas (admisión al sacramento de la comunión, catequesis intensivas con población marginal, uso de canciones populares, formación de elites, pacto con ellas en el gobierno colectivo...), por lo que no cabe dudar realmente de esta identidad grupal, dentro de un universo variado.

## **Introducción**

Quiero ofrecer un pequeño cuadro histórico para poder contemplar de cerca el problema general de las elites indianas, dentro del universo colonial ibérico, referido tanto a sus saberes como a su poder. Este caso pertenece específicamente al universo andino, en forma originaria, pero sus consecuencias lograron ser mayores y sobrepasan incluso el continente americano: creo que tiene el caso particular, por ello, una naturaleza comparable que nos permite reflexiones de valor general.

De otra parte, el punto de vista etnohistórico que se sustenta aquí, tiene la peculiaridad de asentarse sobre la documentación que podríamos llamar literaria, en cuanto es “obra de autor” y su construcción de hechos e interpretaciones es

intencional. No es, pues, la documentación habitual de la Etnohistoria actual. Ello se debe primariamente al género de textos de interés antropológico que exploro hace tiempo, de tipo “auto-reflexivo”, centrando mi atención etnográfica sobre los invasores, más que sobre los invadidos. En este caso, los invasores son los jesuitas, una orden misional que los propios antropólogos conocen bien (tanto por sus numerosas descripciones etnográficas y sus construcciones teóricas, como por sus escrúpulos morales ante el proceso colonial de los estados europeos), por lo que, de alguna manera, la han considerado muchas veces su ancestro gremial. Aun cuando hay todavía diferencias internas entre los antropólogos a este respecto de tipo ideológico (que no es el momento de especificar), y aunque no es lo mismo tampoco el aprecio respecto de unas órdenes religiosas que de otras (especialmente por lo referido a franciscanos, dominicos y jesuitas), esta variación no es de otro grado que en otras materias donde se produce el ordinario disenso interno de opiniones personales<sup>1</sup>.

He dedicado cierta atención histórico-etnográfica a la obra del Padre Acosta, cuya edición se presentó en Lima (agosto de 2008), como primicia. Se trata del mismo autor del manual misional posiblemente más divulgado y reconocido del mundo ibérico<sup>2</sup>, teólogo principal del concilio más importante del período colonial en toda Sudamérica (1582-83), y de una crónica histórico-etnográfica relevante del antiguo mundo indiano, referente tanto a las Indias orientales como a las occidentales: pero visto todo ello desde su atalaya cultural, la peruana<sup>3</sup>. Creo que se trata de un caso representativo del modelo jesuita, a muchos niveles.

Aparte de estas relevancias personales, mi punto de vista con esta obra pretende contemplar “toda” la realidad colonial. Considero que la etnología debe mirar con la misma atención a ambos lados del largo encuentro, sostenido entre

- 
- 1 Me permito confrontar ahora solamente las opiniones opuestas acerca de la etnografía jesuita de dos especialistas en territorio amazónico y andino como Alfred Métraux y Thierry Saignes: el primero de los cuales cree que los jesuitas son quienes dejaron mejores documentos etnográficos, y el segundo que cree que fueron colaboradores privilegiados del imperialismo, al contrario que los franciscanos. Métraux, Alfred, “The contribution of the Jesuits to the exploration and Anthropology of South America” *Mid-America. An Historical Review*, July, 1944, pp. 183-191. (Loyola University, Chicago). Saignes, Thierry: “Chiriguano, Jésuites et Franciscains: généalogie du regard missionnaire”, En C. Blanckaert (Coord.): *Naissance de l’Ethnologie? Anthropologie et Missions en Amérique, XVI-XVIII siècle*. Textes rasemblés et présentés par... Les Editions du Cerf, Paris, 1985. pp. 175-232.
  - 2 *De procuranda Indorum salute*. Edición bilingüe de L. Pereña et alii, Madrid, CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, XXIII-XXIV, 1984-1987 [1588-89]. Ofrecemos entre corchetes la fecha de la primera edición.
  - 3 *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid-Lima: CSIC, UNMSM, OEI, U. Ruiz de Montoya. 2008 [1590]

los imperios y las periferias mundiales: al principio se trató de un “*encontronazo*” inaceptable para los vencidos, como se dijo en los 90, pero luego fue poco a poco negociado, incorporado y asimilado en la dinámica ordinaria de ambos bandos. Ninguno de ellos continuaba siendo el mismo después de la conquista, y en ambos lados tuvieron un protagonismo notable las elites propias que la Etnohistoria haría mal en dejar a un lado. Si se considera relevante el papel de las elites indianas, no lo es menos el de las elites metropolitanas, siendo en muchos casos aliadas estratégicas entre sí.

Si se quiere tomar como eje de la comparación el encuentro entre ambos bandos (entre *conquistadores* y *vencidos*), habría que hablar también de otros tipos de conquistas (no sólo la *territorial*, o la *espiritual* que puso en moda en México el Padre Robert Ricard)<sup>4</sup>, incluyendo ahora también la *intra-conquista*. Es decir, las que debieron generar cada elite respectiva en su propio ámbito, pero buscando la alianza estratégica de elites ajenas (generalmente metropolitanas) para asegurar su éxito. Efectivamente, muchos curacas tradicionales y descendientes incas se valieron de los misioneros para apoyar la legitimidad indiscutible de su antiguo poder indiano –basado a veces en su mejor saber, acerca de la propia historia–, y ahí están los dos colegios de caciques erigidos en Cuzco o Lima al cabo de un siglo (Colegio Borja 1618 y Colegio del Príncipe 1623, respectivamente), patrocinados por los jesuitas. Pero no se olvide tampoco de la importancia concedida por los jesuitas a sus “conquistas espirituales” o misionales para competir con otras órdenes, y con otros grupos de poder en el ámbito imperial. Lo que tuvo lugar no solo en el interior del imperio hispano, sino también en el francés y portugués; e incluso posteriormente en el caso del ruso o del prusiano (donde los jesuitas ejercieron un papel de asesores imperiales, aunque efímero, al término del siglo XVIII).

Debo referirme de modo introductorio a algunos hechos generales, que explican o matizan mejor el caso de Acosta en el Perú. Me referiré primeramente a la propia Compañía de Jesús, para pasar luego a contemplar con algún detalle el caso de su provincial peruano, Acosta, como muy representativo del conjunto.

## 1. La Compañía de Jesús en los Andes

Los jesuitas nacen oficialmente en 1540, en un momento especialmente reformatorio de las órdenes religiosas en Europa y particularmente en España (in-

4 RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*. México: Ed. Jus, 1946 (1986, F.C.E.). [Paris, 1933]. El autor se refiere a los franciscanos, pero también trató posteriormente de los jesuitas. Ver su “Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America”, *The Americas*, 1958, vol. 14 (n. 4). pp. 444-453.

cluso antes del movimiento llamado Contrarreforma, por reacción a la reforma protestante), que ven necesaria su renovación intelectual enviando fuera a sus miembros jóvenes más valiosos: los dominicos envían a París al Padre Vitoria, a formarse con otros en las nuevas tendencias intelectuales que recorre la Cristiandad, con los escolásticos nominalistas europeos: Francisco de Vitoria concluirá como asistente de cátedra del famoso Pedro Crockaert (1470/1514) y como editor de textos clásicos tomistas. Con estos “pensionados” se formará a su regreso la nueva escolástica, conocida como “segunda” o “moderna”, que caracteriza la mejor contribución teórica de la llamada Escuela de Salamanca. Efectivamente, a imitación de las viejas universidades europeas (Sorbona, Oxford, Cambridge y Bolonia, cuadriga que podría decirse que constituyó la *Ivi League* universitaria del s. XIII, en Europa), la orden dominica se propone divulgar para sus alumnos selectos el nuevo mensaje por medio de los famosos *colegios mayores* (S. Gregorio en Valladolid, donde estuvo las Casas preparando su *Apologética*, y el de S. Esteban en Salamanca, donde se alojaba Vitoria). Es en ese ambiente dominico donde ha logrado mostrar el profesor A. Pagden<sup>5</sup> el surgimiento de un punto de vista etnográfico o antropológico, ligado a la figura del Padre Vitoria.

Lo mismo harán los franciscanos, al menos algunas de sus corrientes reformadoras, que empiezan a proteger la imprenta para la difusión de devocionarios y gramáticas (caso representativo del vasco Fr. Juan de Zumárraga con el impresor Cromberger en Sevilla, y luego en México), de donde sale el colegio de Tlatelolco y la obra de Sahagún, en colaboración con los alumnos latinistas. Se ha subrayado en exceso el valor *práctico* de las corrientes utópicas que recorren los conventos franciscanos, a partir de los estudios de John Leddy Phelan y del propio Georges Baudot en el México colonial, sin contemplar igualmente el lado *intelectual* del utopismo renacentista franciscano. Los frailes que hicieron aportaciones sustanciales a la etnografía novo-hispana fueron más bien universitarios (como Andrés de Olmos y B. De Sahagún), y no reformistas soñadores como Fr. Martín de la Coruña y Motolinia; y especialmente lo fue el joven universitario Jerónimo Mendieta quien revaloriza la anterior recolección histórica del viejo cofrade Juan de Torquemada. Eso es lo que muestra en realidad la tesis del profesor Baudot, *Utopía e historia en México*, contra su pretensión inicial<sup>6</sup>.

Pero tal vez sean los jesuitas la orden más propiamente universitaria y moderna, cuyos miembros fundadores eran todos estudiantes en la Sorbona, por lo

---

5 PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre [natural]. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

6 BAUDOT, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

que acuerdan su constitución en el monasterio parisino de Montmartre. Su principal dedicación constitucional como orden fueron los estudios clásicos y la enseñanza selecta de los jóvenes, siguiendo para su formación una metodología (*Ratio studiorum*), tomada directamente del movimiento renacentista italiano. En ella, fue fundamental la *auctoritas* clásica: ahora tomada como modelo moral, literario e histórico-etnográfico de la escritura moderna. Es conocido el peso del sistema aristotélico en la reforma teológica del propio Santo Tomás, lo que aumentó la importancia concedida a la historia política y al derecho *natural* en la concepción sobrenatural dominica. Sin embargo, la influencia del clasicismo fue mayor aún en el caso jesuita, determinando –por ejemplo– el peso fundamental del *libre arbitrio* en su teología moral. Para un jesuita, la salvación eterna era un *negocio* moderno, donde intervenía del mismo modo la providencia divina y la voluntad humana: fue famoso el debate sostenido por algunos jesuitas como Luis de Molina en defensa de este factor moral (contra los dominicos, que concedían alguna atención todavía a la predestinación eterna), y un autor teatral tan famoso como el mercedario Tirso de Molina fue llamado así –de Molina– por seguir la doctrina jesuita: en esa línea escribió el drama *El condenado por desconfiado* (cuyo título expresa su argumento teológico).

Esta doctrina teológica jesuita tenía otras consideraciones filosófico-morales, como la opción casuista y el probabilismo, para explicar su compleja y benevolente regla de resolver conflictos morales. Esta filosofía moral tuvo varias consecuencias, incluso para la Etnohistoria: por ejemplo, contaban mucho con la solución tolerante propuesta por ellos en el caso de endemoniados y brujas. En lo cual los jesuitas tenían un comportamiento inquisitorial más moderno que los dominicos y franciscanos, porque comprendieron la relación entre acusación popular de brujería y “estados de conciencia” colectiva promovidos por inesperadas desgracias accidentales: estas eran atribuidas al efecto maléfico de la brujería por parte de una persona marginal de la comunidad (ellos apoyaron el sereno ‘laicismo’ del fiscal Salazar y Frías en el caso de las brujas vascas de Zumarragurdi, que tan bien estudiaron etnohistoriadores famosos como Julio Caro Baroja y Gustav Henningsen)<sup>7</sup>.

Lo mismo sucedió sobre el tema de la tolerancia de ritos paganos, donde los jesuitas tenían tendencia a explicar sus nuevos rasgos culturales como “costumbres”, y no como ceremonias (así ocurrió, por ejemplo, en el muy conocido caso de los “ritos chinos”, cuyo valor de simple etiqueta familiar defendieron ante el

---

7 CARO Baroja, Julio. “De nuevo sobre la historia de la brujería” (1609-1619), en Caro Baroja, J. *Inquisición, Brujería y Criptojudaismo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1970, pp. 181-315. Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, Alianza editorial, 1982.

Tribunal romano de *Propaganda Fide* por varios siglos, contra franciscanos y dominicos). Esa era la tendencia inicial de los jesuitas (sentida especialmente por hombres como José de Acosta), que siempre pretendieron mantener a los brujos andinos a salvo del Tribunal del Santo Oficio, tomando ellos a su cargo la Inquisición americana con apoyo de los arzobispos limeños, aunque luego derivase en los famosos procesos de *extirpación de idolatría*, coordinados también por jesuitas y el Padre Francisco de Ávila. La impresión de rigorismo que parece deducirse de los casos estudiados (al menos en manos de algunos estudiosos, hispanos y peruanos) no es la que se deduce de su actuación en otros procesos españoles de brujería, donde intervinieron también los jesuitas<sup>8</sup>.

A este respecto también, debe hacerse una breve alusión –de pasada– al largo período de tolerancia religiosa ocurrido en el reino de Granada entre 1526 y 1566, cuando la familia Mendoza (encargada por los Reyes Católicos de dirigir el nuevo reino, desde su Capitanía General en el palacio de La Alhambra) consigue que el Emperador Carlos V decrete la tolerancia de costumbres moriscas (uso étnico de la lengua, de vestidos, de baños públicos, de su música y folklore variado), a cambio de su aceptación del credo católico, y de un impuesto especial. Con este impuesto se pagaron gastos imperiales, empezando por el viaje a la coronación imperial y siguiendo posteriormente la construcción del palacio de Carlos V inserto oportunamente entre los bellos y admirados palacios árabes de La Alhambra (en una especie de “diálogo cultural”, vestido de competencia arquitectónica, que es patente todavía hoy ante los visitantes y turistas).

Los jesuitas estuvieron presentes junto a la familia Mendoza en este proceso granadino de cambio cultural, seleccionando alumnos de la elite morisca: Francisco Núñez Muley, reclamaría en 1568 al Rey –con apoyo de la familia Mendoza, ya desprovista de su enorme poder inicial– que se permitiese a los moriscos las mismas libertades ante sus costumbres que a otros súbditos de la Cristiandad, evitando confundir sus costumbres con sus ceremonias. Esta misma argumentación sería empleada poco más tarde por los jesuitas en su debate acerca de los ritos chinos a finales de siglo con los franciscanos y dominicos, diciendo que los rituales a los ancestros y de índole familiar –que constituían parte fundamental del modelo cultural chino– eran *costumbres*, y no *ceremonias*, y por tanto no debían de ser intervenidas por la Iglesia. Véase detenida-

---

8 Me he ocupado de enfatizarlo en 2002, “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en F. del Pino-Díaz (Coord.) *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXXV. Madrid: CSIC, 2002, pp. 39-60) y 2004 “Demonología inquisitorial en España y misionera en América: invariantes y matices”. En María TAUSIET y James AMELANG (Coord.) *El diablo en la Edad moderna*. Madrid, Ed. Marcial Pons, pp. 278-295).

mente una muestra de la conciencia de otredad que tenían los reclamantes moriscos, en unos párrafos extraídos de la carta al presidente de la Audiencia de Granada del defensor Muley:

Cuando los naturales deste reino se convirtieron a la fe de Jesucristo, ninguna condición hubo que les obligase a dejar el hábito ni la lengua, ni las otras costumbres que tenían de regocijarse con sus fiestas, zambras y recreaciones (...).

Nuestro hábito cuanto a las mujeres no es de moros; *es traje de provincia como en Castilla y en otras partes se usa diferenciarse las gentes en tocados, en sayas y en calzados (...)* Si la seta de Mahoma tuviera traje propio, en todas partes había de ser uno; pero el hábito no hace al monje. Vemos venir los cristianos, clérigos y legos de Siria y de Egipto vestidos a la turquesca, con tocas y cafetanes hasta en pies; hablan arábigo y turquesco, no saben latín ni romance, y con todo eso son cristianos.

(...) Nuestras bodas, *zambras* y regocijos, y los placeres de que usamos, no impide nada al ser cristianos. *Ni sé cómo se puede decir que es cerimonia de moros*; el buen moro nunca se hallaba en estas cosas tales, y los *alfaquis* se salían luego que comenzaban las zambras a tañer o cantar (...) En África ni en Turquía no hay estas zambras; *es costumbre de provincia*, y si fuese cerimonia de seta, cierto es que todo había de ser de una mesma manera (...).

Menos se hallará que *alheñarse* las mujeres sea *cerimonia de moros*, sino *costumbre para limpiarse las cabezas*, y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable. Y si se ponían encima agallas, era para teñir los cabellos y hacer labores que parecían bien. Esto no es contra la fe, sino provechoso a los cuerpos, que aprieta las carnes y sana enfermedades (...).

¿Podráse, pues, averiguar que los baños se hacen por cerimonia? No por cierto. Allí se junta mucha gente, y por la mayor parte son los bañeros cristianos. Los baños son minas de inmundicias; la ceremonia o rito del moro requiere limpieza y soledad, ¿Cómo han de ir a hacerla en parte sospechosa? Formáronse los baños *para limpieza de los cuerpos*, y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque donde acuden tantas nada habría secreto (...)

Pues querer que las mujeres anden *descubiertas las caras*, ¿qué es sino dar ocasión a que los hombres vengan a pecar, viendo la hermosura de quien suelen aficionarse? Y por el consiguiente las feas no habrá quien se quiera casar con ellas. Tápanse porque no quieren ser conocidas, como hacen las cristianas: es una honestidad para excusar inconvenientes (...)

Los sobrenombres antiguos que tenemos son *para que se conozcan las gentes*, que de otra manera perderse han las personas y los linajes. ¿De qué sirve que se pierdan las memorias? Que bien considerado, aumentan la gloria y ensalzamiento de los Católicos Reyes que conquistaron este reino (...) Pues vamos a la *lengua arábiga*, que es el mayor inconveniente de todos. ¿Cómo se ha de quitar a las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, sirianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros (...) Considérese el segundo mandamiento, y amando al prójimo, no quiera nadie para otro lo que no querría para sí; que si una sola cosa de tantas como a nosotros se nos ponen por premática se dijese a los cristianos de Castilla o del Andalucía, morirían de pesar, y no sé lo que se harían<sup>9</sup>.

Este espíritu excepcional de respeto a la alteridad cultural era alentado por la aristocrática familia Mendoza, y en ese ambiente granadino posiblemente se crió el joven Polo de Ondegardo (acompañando a su padre, antes de ir a la Universidad de Salamanca y al virreinato peruano): ya hemos dedicado a ello un ensayo breve, mostrando la conexión entre Polo y los antecedentes granadinos suyos alrededor de la familia Mendoza<sup>10</sup>. Lo que trataba de explicar entonces era no solamente la razón de las frecuentes alusiones comparativas de Polo entre los ritos andinos y los islámicos (que causaban tanta alergia al jesuita anónimo y al Licenciado Falcón), sino algo más general e importante: sobre todo cuestionar la posible incoherencia (denunciada reiteradamente por los especialistas) entre su reconocido interés indigenista y su complicidad en varios negocios mineros y agrícolas, que la documentación de archivo ha revelado abundantemente<sup>11</sup>. La clave de esta extraña conexión radica en el precedente granadino, donde la familia Mendoza (de quien Polo era deudo), combinaba igualmente ambas cosas: negocios y tolerancia. Hay alguna prueba de la continuidad en este planteamiento intercultural jesuita entre Granada, la India oriental y los Andes, a través de los pocos

- 
- 9 Cursivas y puntuación mías. *Luis de Mármol y Carvajal, Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, por... Edición BAE, vol. XXI, 1946 (Ver en Biblioteca Virtual Cervantes). Ver Capítulo IX, pp.163/65. *Cómo los moriscos contradijeron los capítulos de la nueva premática, y un razonamiento que Francisco Núñez Muley hizo al Presidente sobre ello*.
- 10 PINO del F. "Polo de Ondegardo y la cultura islámica. O los orígenes andaluces de la tolerancia jurídico-política en los Andes". *Patio de Letras. Revista semestral de Investigaciones Humanísticas* (Universidad Nacional Mayor de S. Marcos, Lima), año III, 2006, vol. III (1): 103-116.
- 11 Tal vez no sea algo diferente a la intensa dedicación del inca Garcilaso y su padre a los negocios (compraventa, alquiler de foros, etc.) sin renunciar a un postulado indigenista. Y es posible que ello se relacione de algún modo con su común relación con la familia Mendoza (ahora no con los Tendilla de Granada, sino con los marqueses de Priego, y anteriormente con los Fera, por parte de su padre).

trabajos comparados que se le han dedicado (Pierre Duviols, Nigel Griffin)<sup>12</sup>. Alguna frase del especialista Nigel Griffin sobre los jesuitas en la Granada morisca nos ahorrarán más alusiones:

La casa del Albaicín [barrio morisco por excelencia de Granada] era usada como base desde la cual se organizaban expediciones diarias para predicar en las calles y plazas del barrio, una táctica comparada explícitamente por algún correspondiente con “[el] modo que los nuestros lo usan en el Japón y China” [...] Los jesuitas granadinos persistieron con su experimento, iniciando una fraternidad similar a la fundada en el Colegio de Caciques del Perú, cuyas plazas se reservaban a los hijos de los ricos y poderosos [...] El español devino el *item* principal en el curriculum de la escuela de Albaicín, pero siendo las clases elementales desarrolladas en árabe, un procedimiento que de nuevo recuerda la práctica jesuita al Sur de la India y en las Américas, donde las clases que normalmente deberían ser dadas para el estudio del latín, se dedicaban a la enseñanza del español<sup>13</sup>.

Pero lo más importante de esta ‘continuidad’ ‘transculturativa’ entre Granada y los Andes (aparte el empleo de hombres similares, reformistas y abiertos: tanto jesuitas como abogados) es el espíritu idéntico con que se aborda la alteridad/identidad, a partir de coordenadas igualitarias que trascienden la oposición desde el ámbito religioso. Alguna frase del jesuita Acosta puede ilustrar este punto, como cuando quiere justificar el interés práctico de su propia apertura intelectual. Así inicia el libro VI de su tratado indiano, por ejemplo, que trata de las costumbres no religiosas, donde contesta al prejuicio anti-indigenista con un capítulo introductorio titulado “*Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento*”:

Habiendo tocado lo que toca a la religión que usaban los Indios, pretendo en este libro escribir de sus costumbres y policía y gobierno, para (...) ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen a la ley de Cristo y de su sancta iglesia *deben ser gobernados conforme a sus fueros*, que son como sus leyes municipales. Por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen por dónde han de juzgar y regir sus súbditos (*cursiva nuestra*).

---

12 Especialmente el profesor Griffin, Nigel, “Un muro invisible: Moriscos and Cristianos Viejos en Granada”. En *Medieval and Renaissance Studies on Spain & Portugal in honour of P.E. Russell*, ed. F.W. Hodcroft and others (Oxford: SSMML) pp. 133-54, 1981. También el breve artículo anterior del andinista P. Duviols, “La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos”, *Anuario de Estudios americanos*, XXVIII, p. 201-207, 1971.

13 GRIFFIN, “Un muro invisible”, pp. 140-4.

Otra característica constitutiva de los jesuitas –además de su cultivo de la juventud para formar elites sociales, como método pedagógico– es su dedicación misional, obedeciendo directamente las órdenes papales (hasta ser considerada la quinta columna papal, hasta la llegada del *Opus Dei*, sucediendo a los dominicos, a quienes se les encomendó la santa Inquisición papal en el bajo Medievo). De esta combinación del énfasis educativo en la selección y la dedicación misional específica salió la idea de *colegios de nativos* para la formación de sus elites, así como la concesión de cierta autonomía en el gobierno laico. De ello es un ejemplo notable el sistema empleado en Paraguay, bien conocido, al que no podemos dedicar ahora nuestra atención (aunque estuvo íntimamente relacionado con la provincia peruana, a través de la doctrina de Juli, como señaló el P. Echánove en 1956)<sup>14</sup>.

## **2. Los colegios jesuitas para indios nobles. El estado de la cuestión**

Para los jesuitas, otra consecuencia del laicismo aristotélico era su fe en las virtudes de parte de la nobleza natural y el aristocratismo. Inclinados a dejar el gobierno en manos laicas y gobernar ellos mismos indirectamente, necesitaban de una clase dirigente dispuesta a ello, construida a base de un sistema honorífico basado en el mérito propio (nada muy diferente del actual *honour system* académico americano, ya descrito como fundamento esencial para el sistema político monárquico, por el propio Montesquieu). Esa *estrategia* competitiva caracterizó su predilección por la educación de la elite intelectual, aunque nunca prescindieron del cuidado del estamento pobre y de la población marginal (presos, esclavos, etc.)<sup>15</sup>. Sus colegios funcionaban por medio de la competencia sistemática de los jóvenes por ser contado entre los mejores, lo que terminó por ser asociado con la educación de la clase pudiente, y a ellos definidos como una quinta columna del capitalismo internacional. En general, los jesuitas buscaron también ocupar arquitectónicamente un sitio de clara importancia en las ciudades, ubicando su colegio e iglesia siempre que pudieron, cerca de la plaza mayor cuando no en la misma, como ocurre efectivamente en Cuzco y en tantas ciudades americanas. En algunos países europeos caracterizados por ese sistema pedagógico competitivo y neo-

14 ECHANOVE, Alfonso, "Origen y evolución de la idea jesuítica de "reducciones" en las misiones del virreinato del Perú". *Missionalia Hispanica*, 34 (1956), pp. 497-540.

15 Precisamente esa insistencia de contar con el estamento pobre es reconocida como una característica generalizada, hasta el punto de basar en ello la posibilidad de afirmar su modernidad jesuita en México, según la especialista Pilar Gonzalbo en un coloquio peruano reciente: "La oculta modernidad jesuita". En M. Marzal y L. Bacigalupo (Editores) *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima. PUCP, Ifea, Universidad del Pacífico, 2007, pp. 299-308. La autora le dedicó al tema una monografía previa (*La educación popular de los jesuitas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana. 1989).

nobiliario (como es el caso de Francia, por ejemplo) la influencia del sistema colegial jesuita es perdurable hasta la Ilustración, y reconocida incluso oficialmente.

Los jesuitas comenzaron a erigir los mismos colegios para educar jóvenes americanos, con interés criollo generalizado, y por ello empezó pronto a suscitar ofertas generosas de subvención de los mismos en cada ciudad americana. Las historias generales de la Compañía recogen abundantes informes de estas generosas ofertas iniciales, tanto en Perú como en México, las dos primeras provincias americanas jesuitas<sup>16</sup>. Existen pronto en México varios colegios jesuitas: el de México, Oaxaca, Pátzcuaro (no consintieron mudarse a Valladolid, al construirse su catedral), Puebla, Zacatecas, Tepozotlán, etc., pero lo piden también otras ciudades como Guadalajara, Campeche, Veracruz y Guatemala. Tepozotlán comienza en 1579 con ocho padres, y los fundadores (Suárez y Gómez) se instalan en 1580 a la muerte del párroco, dos leguas al norte de Huizquiluca –donde ya estaban–. El arzobispo Moya Contreras los describe así a los jesuitas:

teniendo estudios de latinidad y retórica, artes y teología, especialmente en esta corte, donde este testigo ha visto hacer muchos y diversos actos públicos y particulares en artes y teología... en tanto grado que las demás Órdenes reconocen esta ventaja y puntualidad, y los que son buenos estudiantes en la Universidad son discípulos de la Compañía, y esto es de lo que más se precian, como este testigo ha visto... dando orden en su regla cómo todos los dichos religiosos entiendan y sepan diversas lenguas de los dichos naturales<sup>17</sup>.

Muy pronto se planteará en estos colegios la aceptación de alumnos indios que sepan la lengua, para ayudar la decidida estrategia jesuita de hablar la lengua de cada lugar. El propio Astrain recoge este propósito temprano en el caso de México:

Proponen resueltamente los Padres que se funden algunos *colegios de indios para formar clero indígena*... hijos de los principales, de buena índole y habilidad, y que viviesen en nuestros colegios para los instruir en toda buena policía

16 ASTRAIN, Antonio *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, 1902-25, y L. FRÍAS, *Historia de la C. de Jesús en su moderna asistencia de España*, 2 vol., Madrid 1923-1944. En el cap. VI del tomo II, del primer autor (Astrain, 1909, "Mercuriano-Aquaviva", primera parte), se cuenta el éxito del colegio levantado en México, por la generosidad de la familia de Alonso de Villaseca, convidando al virrey M. Enríquez con toda la Real Audiencia, Ayuntamiento, prebendados y religiosos, a la inauguración de 1574 (18 de octubre, día de S. Lucas, inicio habitual del curso). En 5 clases –que al principio solo estudiaban latín (luego filosofía y teología)– había matriculado más de 300 alumnos, el primer año.

17 Dato en Archivo General de Indias, 60-2-21, en Astrain, *Historia de la Compañía*, 1909, 149-150. Cursiva mía.

y cristianas costumbres... y haría uno de ellos más que ciento de nosotros (144, cursiva mía).

Eso mismo se planteó en Perú anteriormente, aunque la documentación conservada no es tan abundante como en México (Acosta constata que no se recibieron cartas romanas del Padre General entre 1569 y 1573). Sobre la provincia de Perú, destaca Astrain en otro capítulo las dificultades para la fundación de colegios derivadas del carácter inquieto y descontento del Padre Luis López (cuyas tres cartas entre 1568-73 es casi lo único que se conserva de la documentación temprana). No era Luis López partidario de haber gastado tanto en el colegio de Lima, ni en admitir criollos: "No le parecía bien el haber admitido en la Compañía tantos hombres nacidos en el país, pues era de temer que no perseverasen en la vida religiosa"<sup>18</sup>. Pero las discusiones principales en Perú de parte de los jesuitas venían más bien de su negativa a aceptar misionalmente doctrinas aisladas, donde se vieran obligados a depender de subsidios locales y comunales que confundieran el carácter gratuito de sus servicios religiosos (aparte de otras cuestiones morales, derivadas del aislamiento personal).

Efectivamente abandona Portillo la doctrina aceptada en Huarochiri en 1572, antes de que se lo indique el secretario general Polanco el 12 de diciembre, por no depender de otras instancias externas (oficiales reales y del obispo). Eso provoca el disgusto del obispo Loayza y, sobre todo, del virrey Toledo, que no entiende que los jesuitas se retiren de las doctrinas rurales: desde entonces deja de confesarse con Portillo, y envía incluso al Padre Bracamonte a España a consultarlo. A cambio, Portillo acepta fundar en La Paz un colegio en 1572, que es compatible con su modo de vivir jesuita (sin abandonar su comunidad).

Al mismo tiempo ordena a uno de sus miembros principales que recorra el interior del país, donde se halla de visita el virrey, y le informe de los progresos misionales jesuitas. Informa luego Portillo al Padre General Mercuriano en la carta anua de 9.II.75 del viaje de Acosta (1573-74) por Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca [Sucre] y Potosí, "que en todo serán cuatrocientas leguas... deteniéndose dos o tres meses en los pueblos principales... al cabo de 15 ó 16 meses que el Padre José se ocupó en esta misión tan provechosa... le ordené que volviese"<sup>19</sup>. Efectivamente, creen entonces ser eficaces misionalmente en diversos enclaves poblados, donde su compañero confesaba y él predicaba. Logran así que den 17.000 pesos para un colegio en Arequipa. En La Paz ofrece un vecino 1.000

---

18 LEÓN LOPETEGUI, (S.I.) *El padre José de Acosta, S. I., y las misiones*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942, p. 152.

19 LOPETEGUI, *El padre José de Acosta*, p. 155.

anual de renta, y otro vecino, 500. En Potosí y La Plata le ayuda el Padre Luis López, que se queda en Potosí con el Padre Barzana, que en tres-cuatro meses aprende aymará, después de saber el quechua del mismo modo autodidacta (ya desde su viaje en barco desde España). Formaban en este momento la provincia peruana 70 jesuitas: 43 en Lima, catorce en Cuzco, y tres “en la residencia o colegio incoado de La Paz” (Lopetegui, 156). Una de las razones por que estos colegios tienen éxito misional es por su disposición especial al aprendizaje de las diversas lenguas peruanas:

La lección de la lengua, dice, oyen los Padres y hermanos de / casa [Lima] que pueden, que serán diez o doce, y es mucha edificación para los de fuera ver a los Padres antiguos de casa, hasta el Padre Rector, vueltos niños, aprendiendo lo necesario para hablar y doctrinar los indios de fuera. Ha mandado el Sr. Arzobispo vengan a oír esta lección todos los clérigos, poniendo pena al que faltare. El que la lee es un Padre muy diestro<sup>20</sup>.

Hay un debate hace tiempo entre los estudiosos de las misiones peruanas sobre la actitud jesuita hacia la aceptación de mestizos en el sacerdocio. Sospecha Lopetegui<sup>21</sup> que Acosta está detrás de la cédula real al embajador español en Roma (conde Olivares) de 2.XII.87 para favorecer el concilio, y la carta al mismo embajador de 28 de mayo, 88 sobre “que se aprueben los decretos del citado concilio, aun en la parte de que ha reclamado el clero del Perú, por estar en conformidad con lo proveído” (*Arch. Emb. Esp. Roma*, leg. 7, f. 270). Venía Acosta de Lima avalado por el arzobispo y por el virrey. ¿Puede ser también independiente de su efecto el decreto real, poco posterior a esto (28, XI, 1588) de re-aceptación del sacerdocio a mestizos? Efectivamente, la ordenación de nativos americanos formaba parte esencial del programa de Acosta, y de hecho Lopetegui dedica a ello un capítulo (XIII: 379-404, que concluye con una decepcionante conclusión, que Acosta no se oponía a ello: “no figuraba en la vanguardia de los que se oponían intransigentemente a toda concesión”, p. 403). Aunque no alude siquiera a los mestizos del virreinato (Lima, Cuzco, Arequipa...) que acuden al concilio y al Rey para que revoque su cédula de 1578 contra la ordenación sacerdotal de los mestizos, tal vez por ignorancia documental, el caso es que se acuerda Lopetegui solamente de la protesta de los mestizos jesuitas del colegio de Cuzco (él dice *Conae*, en cursiva, sin especificar más). No obstante, por nuestra parte, cabe destacar:

- a) Que esta protesta colegial jesuita es redactada con fecha de 13 de febrero de 1583 (poco después de la segunda congregación jesuita, de 1582, con

20 *Peruana. Litt.annuae*, 1575, en Lopetegui, *El padre José de Acosta*, p. 156-7.

21 LOPETEGUI, *El padre José de Acosta*, p. 505.

lo cual es una réplica puntual a la exclusión de mestizos en la Compañía decidida en ella –“nemine discrepante”–), y ocurre dentro del tiempo de espera del III concilio, cuando se están haciendo los documentos del concilio (en que supuestamente colabora Blas Valera, acusado principal entre los mestizos cuestionados, desde 1581).

- b) Que agradecen la intervención educativa jesuita sobre ellos, y terminan diciendo que algunos mestizos han hecho mucho fruto, “sobre todo aquellos que entraron en la Compañía de Jesús”<sup>22</sup>.
- c) Atribuyen la causa de una cédula filipina de 1578, revocando esta opción sacerdotal para mestizos peruanos, a “la malevolencia de doctrineros peninsulares, poco celosos de las almas e impedidos por ellos en sus planes de lucro... ya porque estamos vinculados por la sangre, ya porque no maquinamos ir a otras regiones, ya porque anhelamos menos las riquezas... ya porque sabemos la lengua materna, podemos procurar con más aptitud y facilidad la salvación de los indios... Además todas las naciones tienen sus sacerdotes, ¿por qué no los mestizos?” (Lopetegui, 402, cursiva mía)

¿Pero cuál era el sentir personal de Acosta sobre el clero nativo (criollo o mestizo, puesto que el sacerdocio indígena estaba prohibido en concilios anteriores)? Al término del concilio Acosta va a regresar a España, después de lograr crear un colegio real de San Martín para naturales y criollos nacidos en América del Sur, que logrará aglutinar gran cantidad de futuras personalidades, y para cual va a lograr en Madrid y Roma todo género de ayudas (becas, festividad local, etc.). Sobre este tema indigenista %tratado en el concilio% asomaba un detalle importante en su réplica a los apelantes del concilio (donde destaca justamente la importancia particular de los seminarios de clérigos de indios, al final del largo documento). Tomo de Mateos la referencia doble al tema, dentro del documento y al final:

5. En particular han apelado del capítulo 44 de la segunda acción, que es el último, porque manda el concilio que para erigirse los seminarios que estableció el santo concilio tridentino se contribuya de todas las rentas eclesiásticas y de los salarios de doctrinas al tres por ciento, y los que han de pagar a los eclesiásticos retengan para el dicho efecto la dicha porción. De esto se agravan y dicen que en España hay más gruesas rentas y no se ha erigido ningún seminario de éstos... Éste es muy santo y muy importante decreto, y en ninguna parte del mundo hay tanta necesidad de ejecutar los seminarios que el concilio tridentino manda como en estas Indias. Lo primero por la falta que hay de

buenos ministros y obreros idóneos para la conversión y doctrina de los indios. Lo segundo por el poco servicio que tienen las iglesias catedrales y parroquiales. Lo tercero porque *no hay colegios donde estudien los que pretenden la iglesia*. Lo cuarto porque la juventud / de esta tierra va creciendo, y no tienen los que han servido al Rey cómo acomodar a sus hijos. Lo quinto porque tienen mucha necesidad de criarse bien los mozos que llaman *criollos*, para no salir desbaratados como hasta aquí. Lo sexto, porque *con esto se ahorraría la costa que Su Majestad hace en enviar clérigos y religiosos a Indias, y los de acá tienen más aptitud para la lengua de indios*, y si en España no han hecho seminarios, tienen universidades y colegios muchos donde se crían los ministros de la iglesia.

18. Ésta es la información y respuesta que, conforme a lo que V. S. [Mogrovejo] me mandó, se me ha ofrecido dar sobre los capítulos del concilio provincial de que han apelado... Los demás capítulos apelados son pocos y no de mucho momento, *excepto el del seminario, que es importante...* Amen, Josef de Acosta<sup>23</sup>.

Creo que estas frases indican meridianamente el valor que tenían para Acosta los centros donde se formase clero peruano (criollo y mestizo): porque saben mejor las lenguas indianas. Y de su participación principal en este punto, algo dice Lopetegui, cuando destaca las partes que los decretos conciliares parecen deberse a la mano de Acosta:

Sabemos que el redactor principal es Acosta... teniendo esto presente, difícil será no ver la mano de Acosta (...) en el XXXI y XXXII, *sobre la ordenación de sacerdotes idóneos que sepan la lengua y sean de buenas costumbres*. Y luego en el XL sobre enviar a las parroquias sacerdotes si son dignos, aunque ignoren la lengua. En estos últimos capítulos no es sólo la mente del padre la que se trasluce; son sus frases mismas...<sup>24</sup>

Parece que hacia 1583, año de la fundación de S. Martín había en la corte madrileña una opinión opuesta a los colegios para hijos de caciques donde se les enseñen muchas cosas, a juzgar por una cédula real de 22.V.1583 al virrey y Audiencia de México contra un colegio que los padres de la Compañía desean instalar donde enseñar gramática latina, retórica y filosofía y otras ciencias, a lo que contesta el rey: "No conviene enseñar a los indios sino la doctrina cristiana, y leer y escribir y contar y tañer para cuando se celebren los oficios divinos. Allá en China se podrán hacer tales centros, por tener los *indios* de allí otros colegios y ser

23 MATEOS, Francisco *Obras del P. José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas, 1954, pp. 323a-b, cursivas mías,

24 MATEOS, *Obras del P. José*, pp. 502-3, cursivas mías.

filósofos”<sup>25</sup>. Llamamos la atención sobre la opinión ya formada en la corte sobre los diferentes niveles “civilizados” en ambas Indias. No obstante de no acabar de decidirse, parece Lopetegui estar inclinado para atribuir al Padre Acosta un protagonismo en el apoyo conciliar al sacerdocio mestizo:

Algunos autores consideran el sínodo de Lima de 1583 como el primer paso a la admisión de criollos y mestizos a las órdenes sagradas (...) Ignoro la parte personal de nuestro autor en esta materia como consejero de Santo Toribio... es de notar que al querer Ovalle demostrar su intento, “dijo que en el colegio de la compañía de Jesús explicaban en aymara el catecismo los Padres jesuitas y clérigos mestizos... En cambio, en las esperanzas que muestra durante aquellas reuniones el mismo Santo Toribio para el porvenir, difícilmente dejará de verse la mano del Padre Acosta. Basta recordar que es a propósito de los colegios para hijos de caciques, por los que tantas veces interviene el padre... Escriben al Rey los Padres del Concilio y se expresan así sobre esos centros: “uno de los medios más eficaces para el bien de los naturales y buenas y loables costumbres... [son esos colegios], que ganados o perdidos estos principales, es cosa cierta o ganarse todos los demás. Porque enseñándose... llegarán no sólo a ser buenos cristianos y ayudar a los suyos a que lo sean, sino también a ser aptos y suficientes para estudios y para servir a la Iglesia, y aun a ser ministros de la palabra de Dios en su nación”<sup>26</sup>. Esto está en pleno acuerdo con las esperanzas de Acosta en su *De Procuranda* (399-400).

Tal vez sea mérito especial del Padre Burgaleta en su tesis doctoral<sup>27</sup> subrayar este “episodio” de Juli, llamándola a esta doctrina altiplánica “the apple of Acosta’s eye” (la niña de sus ojos), por lo cual no quiso desprenderse de ella al terminar su provincialato, y empezar el del Padre Piñas, que no era nada partidario. Burgaleta aprovecha los conocidos estudios de los jesuitas Vargas Ugarte, X. Albó y sobre todo la monografía de Meiklejohn<sup>28</sup> para conocer en detalle el sistema empleado en la misión de Juli y su éxito. Gran parte de las decisiones tomadas en Juli coinciden con las propuestas misionales de Acosta: insistencia en el apren-

25 *Archivo General de Indias*, 87-6-120).

26 Cf. de Carlos García Irigoyen, *Santo Toribio*. Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1906, vol. IV, p. 48.

27 De 1996 (ed. En 1999 como *Jose De Acosta, S.J. (1540-1600): His Life and Thought*, Chicago, Loyola Press).

28 VARGAS UGARTE, Rubén “Método de la Compañía de Jesús en la educación del indígena (la doctrina de Juli)”, *Mercurio Peruano*, N° 163, pp. 555-566; Xavier Albó, “Jesuitas y culturas indígenas”. *América Indígena*, vol. XXVI (3), pp. 249-308 y 4: 395-447; y Meiklejohn, Norman, *La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia*. Cusco: Instituto de Estudios Aymaras, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

dizaje de lenguas, en la elaboración de catecismos, alejamiento de conquistadores y colonos españoles (peligroso enclave para esto, porque Juli estaba al borde un camino, y sólo permitían estar tres días a los extraños), evitación de “dependencias personales” y deudas económicas, etc. Hay un marcado interés en algo que conocemos hoy como “indirect rule” (aplicado luego por Inglaterra en la India): o sea, la pretensión de que los propios indígenas tomen el control misional, empleando misioneros mestizos que sepan la lengua, que participen al máximo en los sacramentos y cofradías, pidiendo permiso a los caciques para la catequesis y castigos (idolatrías y borracheras), dejándoles guardar los libros de limosnas, impidiendo la demasiada hispanización (canciones mestizas, tolerancia de “sincretismos” –*intiraymi* y *Corpus Christi*% etc.)

Creo que, aunque los dos colegios jesuitas de nobles incas no surgen hasta más tarde, hay alguna huella acostiana de su proyección previa, que una experta como la Dra. Alaperrine-Bouyer ha sabido ver recientemente, reconociendo los estudios precedentes pero distinguiendo con perspicacia propia tanto el papel interno de Acosta dentro de su orden (contra la tendencia anti-mestiza predominante de los generales romanos, así como de otros cofrades peruanos como los Padres Plaza y López, y las connivencias coetáneas en el otro virreinato mexicano), como su papel en la fundación de la doctrina de Juli y de los colegios limeños de S. Pablo y S. Martín, con apoyo oficial<sup>29</sup>.

Como está recientemente tan de moda considerar el lado *imperial* del Padre Acosta de parte de algunos historiadores lascasistas, post-coloniales y mexicanistas (Vidal Abril, Gustavo Gutiérrez, David Brading, Jacques Lafaye, Alex Coello, Walter Mignolo, Laura Laurencich, y hasta el propio Padre Borja Medina...), aprecio sobremanera la alianza pro-acostiana de parte de una estudiosa especializada. Recientemente, y con motivo del centenario garcilasiano, he tenido ocasión de comprobar la misma tendencia contra la autoridad indigenista de Acosta entre los especialistas del noble escritor cuzqueño (M. Zamora, J. L. Rivarola o el propio J.A. Rodríguez Garrido), y he creído necesario mostrarla, al menos, como cuestionable<sup>30</sup>.

---

29 “Enseñanza y pedagogía de los jesuitas en los colegios para hijos de caciques, siglos XVII”, En Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (editores), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Institut français d'études andines. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, 2007<sup>a</sup>, pp. 270-298, 2007a. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA-Instituto Riva Agüero, 2007b

30 PINO, del F. “Mestizos americanos y conversos hispanos, ¿posibles aliados?”. In *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*, Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (Editores). Madrid/Frankfurt: Veruert-Iberoamericana, pp. 275-293, 2010<sup>a</sup>; y “¿Dignidad cultural de lo inca o proto-identidad cristiana? Acerca del sentido preferencial de los “comentarios” garcilasianos al P. Acosta”. In *Renacimiento mestizo: los 40 años de los Comentarios reales*, José A. Mazzoti (editor), Madrid/Frankfurt: Veruert-Iberoamericana, pp. 2010b.

### 3. Huellas de los colegios indianos en su Historia indiana

En la historia indiana de Acosta se va a destacar especialmente el doble modelo mexicano/peruano las dos sociedades más “políticas” o civilizadas del Nuevo Mundo, como China, la India y Japón en Asia donde aplicar su método misional apostólico basado en la selectiva tolerancia cultural (de todo aquello que no choque directamente con la religión cristiana). Es sobre ellas sobre las cuales establece un método misional, siempre adecuado al nivel cultural de cada pueblo<sup>31</sup>. Acosta toma por ello noticias directas de China, a través de su compañero de viaje a España el Padre Sánchez, así como de los propios chinos tratados ya en México, en el puerto de Guatulco en el momento de su arribo en 1586; y se relaciona con el Padre Tovar su informante principal sobre México, como Polo sobre Perú para comprender las antigüedades mexicanas, de su boca y ejemplo, y a través de un códice nahuatl traducido que llevó consigo, junto con un calendario indígena (Códice Tovar y calendario, ahora en la biblioteca norteamericana John Carter Brown, que lo compró a fines del s. XIX de un archivo inglés, en venta). Para empezar, la imagen que percibe Acosta de las sociedades americanas, a pesar de su novedad, no es del todo intemporal sino que se atempera y contextualiza con su familiaridad previa de las sociedades paganas del antiguo pasado europeo, bien controlada por los humanistas. Así se expresa el autor al comienzo de la segunda parte de su libro indiano, que se ocupa de las religiones americanas:

Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos –que mandaron el mundo– se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores. Como podrá entender fácilmente, no sólo de nuestros autores Eusebio caesariense, Clemente alejandrino, Teodoreto cirense y otros; sino también de los mismos suyos, como son Plinio, Dioniso Halicarnaso y Plutarco (*Prólogo a los libros siguientes*).

Lo mismo dice cuando aborda directamente la creencia en Dios de estos pueblos, a partir de la cual quiere partir para proceder a una aculturación negociada, propia de pueblos libres y de clases directoras y nobles:

A éste hacían adoración –y era el principal que veneraban– mirando al cielo. Y lo mismo se halla en su modo en los de México, y hoy día en los chinos y en

---

31 PINO del, “Los reinos de Méjico y Cuzco en la obra del Padre Acosta”. *Revista de la Universidad Complutense* (Madrid), XXVIII, 117: 13-43, 1979; y “El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias orientales”. *Missionalia Hispánica* (Madrid, CSIC), XLII: 275-298, 1985.

otros infieles. Que es muy semejante a lo que refiere el libro de los *Actos de los Apóstoles* haber hallado San Pablo en Atenas, donde vio un altar intitulado *Ignoto Deo* –al “Dios no conocido”–, de donde tomó el apóstol ocasión de su predicación diciéndoles: “al que vosotros veneráis sin conocerle, ése es el que yo os predico”. Y así, al mismo modo, los que hoy día predicán el Evangelio a los indios no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos, y el verdadero Dios. Aunque es cosa que mucho me ha maravillado que, con tener esta noticia que digo, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios (libro V, cap. 3, *Que en los indios hay algún conocimiento de Dios*).

Hay veces que se refiere a la filosofía griega, recurriendo nada menos que al “divino” Platón, para entender algunas creencias andinas de tipo astrológico:

Y, generalmente, de todos los animales y aves que hay en la tierra creyeron que hubiese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento: y así, tenían cuenta con diversas estrellas, como la que llaman *Chacana*, y *Topatorca* y *Mamana* y *Mirco* y *Miquiquiray*, y así otras. Que en alguna manera parece que tiraban al dogma de las ideas de Platón... (V, 4. *Del primer género de idolatría, de cosas naturales y universales*).

El autor concibe un diálogo inter-cultural –de tú a tú– con los filósofos andinos como sería probablemente con los de la antigüedad, recurriendo incluso al razonamiento lógico –cuasi silogístico– para convencerlos de su credo religioso. Aunque, tal vez por ello mismo, el autor pretende ver la necesidad de dirigirse a los jefes, como más capaces de comprensión racional:

Mas los siervos de Dios que atienden a su enseñanza y salvación no deben despreciar estas niñerías, pues son tales que bastan a enlazarlos en su eterna perdición, mas con buenas y fáciles razones desengañarlos de tan grandes ignorancias. *Porque cierto es cosa de ponderar cuán sujetos es-tán a quien los pone en razón...* Pues eso mismo –replicó el capitán– pasa entre ese sol que vemos y el Creador de todo. Porque el sol no es más que un criado de aquel altísimo Señor, que por su mandado anda con tanta ligereza sin cansarse, llevando lumbre a todas las gentes. Y así veréis cómo es sin razón y engaño dar al sol la honra que se le debe a su Creador y señor de todo. Cuadróles mucho la razón del capitán a todos, y dijo *el cacique y los indios* que estaban con él que era gran verdad, y que se habían holgado mucho de entenderla.

Refiérese de uno de los reyes ingas, hombre de muy delicado ingenio, que –viendo cómo todos sus antepasados adoraban al sol– dijo que no le parecía a él que el sol era Dios, ni lo podía ser. Porque Dios es gran señor y con gran sosiego y señorío hace sus cosas, y que el sol nunca para de andar; y que cosa

tan inquieta no le parecía ser Dios. Dijo bien. Y, si con razones suaves y que se dejen percibir les declaran a los indios sus engaños y cegueras, admirablemente se convencen y rinden a la verdad. (V, 5. *De la idolatría que usaron los indios con cosas*. Cursivas mías).

Esta capacidad racional superior de los caciques, incas y capitanes se manifiesta incluso sobre la elaboración de sus propias instituciones, aún las religiosas y paganas, algunas de las cuales son razonables en sí mismas:

En los matrimonios había su modo de contraerlos, de que escribió un tratado entero el licenciado Polo, y adelante se dirá algo, y en otras cosas también llevaban *alguna manera de razón* sus ceremonias y ritos (V, 27, cursivas mías)

Cuando el autor hace comparaciones políticas igualitarias, “interculturales” –podríamos decir “transculturales”, tomando el término de Fernando Ortiz y Ángel Rama<sup>32</sup> del presente lejano con el pasado europeo, admite que puede haber entre ellos una cierta correspondencia y contemporaneidad.

Y no es de maravillar que se mezclasen yerros graves, pues en los más estirados de los legisladores y filósofos se hallan, aunque entren Licurgo y Platón en ellos. Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa que, *cierto, si las repúblicas de los mexicanos y de los ingas se refirieran en tiempo de romanos o griegos fueran sus leyes y gobierno estimado*. Mas, como –sin saber nada desto– entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo (VI, 1. *Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento*. Cursivas mías).

El autor es consciente del valor de la escritura, como letrado humanista, pero acepta que caben gradaciones entre varias escrituras y que los americanos poseen un sistema pedagógico “coral” y memorístico, adecuado a su tipo de escritura, la jeroglífica. Al mencionar estos sistemas escritos, reconoce la existencia prehispanica de centros de enseñanza colegiales, al modo europeo e incluso eclesiástico:

Pero, porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras sino solamente en lo sustancial de los conceptos. Mas, porque también usan

32 ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. Jesús Montero, La Habana, 1940; RAMA, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.

referir de coro arengas y parlamentos que hacían los oradores y retóricos antiguos, y muchos cantares que componían sus poetas –lo cual era imposible aprenderse por aquellos hieroglíficos y caracteres–, es de saber que tenían los mexicanos grande curiosidad en que los muchachos tomasen de memoria los dichos parlamentos y composiciones.

Y para esto tenían escuelas y como *colegios o seminarios* adonde los ancianos enseñaban a los mozos éstas y muchas otras cosas, que por tradición se conservan tan enteras como si hubiera escritura dellas: especialmente las oraciones famosas hacían –a los muchachos que se imponían para ser retóricos y usar oficio de oradores– que las tomasen palabra por palabra. Y muchas de éstas, cuando vinieron los españoles y les enseñaron a escribir y leer nuestra letra, los mismos indios las escribieron, como lo testifican hombres graves que las leyeron (VI, 7, *Del modo de letras y escritura que usaron los mexicanos*. Cursivas mías).

Cuando estos hombres no cristianos han aprendido que hay otro sistema de cómputo y escritura, saben adaptarse y suplirlo, gracias a su ingenio personal, que llega a parecerle superior al de los cristianos. En el caso de los incas, vuelve a percibir un uso ingenioso de la memoria cultural a través de una invención propia, el *quipu* y otras invenciones nemotécnicas, que vuelven a permitirle una comparación positiva de peruanos y europeos:

Suplían la falta de escritura y letras parte con pinturas como los de México –aunque las del Perú eran muy groseras y toscas–, parte y lo más con *quipos*. Son quipos unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos ñudos y diversos colores significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque cuanto los libros pueden decir de historias y leyes y ceremonias y cuentas de negocios todo eso suplen los *quipos* tan puntualmente que admira. Había para tener estos *quipos* o memoriales oficiales diputados\* –que se llaman hoy día *quipocamayo*–, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito. Porque para diversos géneros –como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras– había diversos *quipos* o ramales; y en cada manojo éstos tantos ñudos y ñudicos e hilillos atados –unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos– y finalmente tantas diferencias que, así como nosotros de veinte y cuatro letras –guisándolas en diferentes maneras– sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus ñudos y colores sacaban innumerables significaciones de cosas.

(...) Pues verles otra suerte de *quipos* que usan, de granos de maíz, es cosa que encanta. Porque una cuenta muy embarazosa –en que tendrá un muy buen contador que hacer por pluma y tinta– para ver a cómo les cabe entre

tantos tanto de contribución, sacando tanto de acullá y añadiendo tanto de acá con otras cien retartallilas, tomarán estos indios sus granos y pornán uno aquí, tres acullá, ocho no se dónde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá y, en efecto, ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente sin errar una tilde. Y mucho mejor se saben ellos poner en cuenta y razón de lo que cabe a cada uno de pagar, o dar, que sabremos nosotros dárselo por pluma y tinta averiguado. Si esto no es ingenio y si estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere, que lo que yo juzgo de cierto es que *en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas*. (VI, 8, cursivas mías).

Es muy curioso el modo de comparación intercultural que usa, en que resultan los peruanos superiores de ingenio, pero no parece que fuera el único ni desligado de las pretensiones nativas: efectivamente los jóvenes mestizos limeños que le encuestan a finales del 83, en protesta por la prohibición de ordenarse sacerdotes, se expresan del mismo modo cuando insisten en su ocupación predominante de oficios útiles, frente a los españoles: “pues en aquello en que ponen la mano ninguna nación les hace ventaja en razón y entendimiento, ánimo y esfuerzo, destreza de armas y de caballos y otros ejercicios virtuosos”<sup>33</sup>.

Una de las pruebas claras de la civilización andina es –además de la escritura– la técnica arquitectónica, y en particular el tema de los arcos, cuya inexistencia les obliga a reconocer esa superioridad europea al mismo tiempo que a suplirla por su cuenta, otra vez con cargo a su ingenio personal:

Arco en sus edificios no le supieron hacer ni alcanzaron mezcla para ello [...] Los puentes que usaban eran de *bejucos* o juncos tejidos, y con recias maromas asidos a las riberas; porque de piedra ni de madera no hacían sus puentes... El ingenio e industria de los indios halló cómo hacer puente muy firme y muy seguro, siendo sólo de paja, que parece fábula y es verdad. Porque –como se dijo en otro libro– de unos juncos o espadañas que cría la laguna –que ellos llaman *titora*– hacen unos como manojos atados; y, como es materia muy liviana, no se hunde: encima déstos echan mucha juncia y, teniendo aquellos manojos o balsas muy bien amarrados, de una parte y otra del río pasan hombres y bestias cargadas muy a placer. Pasando algunas veces este puente me maravillé del artificio de los indios, pues con cosa tan fácil hacen mejor y más seguro puente que es el de barcos de Sevilla a Triana. (VI, 14)

Acosta no está convencido que los españoles sean superiores, ni incluso militarmente, como pruebas las derrotas ante las sociedades de behetrías (araucanos, chiriguanos, chichimecas...):

Quien estima en poco a los indios y juzga que con la ventaja que tienen los españoles de sus personas y caballos, y armas ofensivas y defensivas, podrán conquistar cualquier tierra y nación de indios, mucho mucho se engaña. Ahí está Chile, o por mejor decir *Arauco* y *Tucapel*, que son dos valles que ha más de veinticinco años que –con pelear cada año y hacer todo su posible– no les han podido ganar nuestros españoles casi un pie de tierra: porque, perdido una vez el miedo a los caballos y arcabuces y sabiendo que el español cae también con la pedrada y con la flecha, atrévense los bárbaros y éntranse por las picas, y hacen su hecho. ¿Cuantos años ha que en la Nueva España se hace gente y va contra los *Chichimecos* –que son unos pocos indios desnudos, con sus arcos y flechas– y hasta el día de hoy no están vencidos, antes\* cada día más atrevidos y desvergonzados? ¿Pues los *Chunchos* y *Chiriguanas*, y *Pilcozones* y los demás de los Andes\*, no fue la flor del Pirú llevando tan grande aparato de armas y gente, como vimos? ¿Qué hizo, con qué ganancia volvió? Volvió no poco contenta de haber escapado con la vida, perdido el bagaje y caballos casi todos.

No piense nadie que, diciendo indios, ha de entender hombres de tronchos; y si no, llegue y pruebe. Atribúyase la gloria a quien se debe, que es principalmente a Dios y a su admirable disposición: que, si *Motezuma* en México y el *Inga* en el Pirú se pusieran a resistir a los españoles la entrada, poca parte fuera Cortés ni Pizarro –aunque fueron excelentes capitanes– para hacer pie en la tierra (Cap. 28 y último. *De la disposición que la divina providencia ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ellas.*)

Ahora bien, lo que probablemente admiran más los jesuitas del mundo indiano es su pedagogía con la juventud. Da la impresión que, a su vuelta del Perú, la estancia en N. España le deparó una experiencia de colegios de indios que no había tenido directamente en Perú. Evidentemente que el autor se vale del tiempo prehispánico, pero también de los colegios jesuitas, especialmente del de Tepozotlán dirigido por el Padre Tovar, su informante principal en México. Véase una muestra:

Ninguna cosa más me ha admirado ni parecido más digna de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar sus hijos tenían los mexicanos. Porque, entendiendo bien que en la crianza e institución de la niñez y juventud consiste toda la buena esperanza de una república (lo cual trata Platón en sus libros *De legibus*), dieron en apartar sus hijos de regalo y libertad –que son las dos pestes de aquella edad– y en ocuparlos en ejercicios provechosos y honestos.

(...) Cuando estaban ya criados, consideraban mucho la inclinación que en ellos había. Al que veían inclinado a la guerra, en teniendo edad, le procura-

ban ocasión en que proballe (...) Otros que se inclinaban a cosas del templo –y, por decirlo a nuestro modo, a ser eclesiásticos– en siendo de edad los sacaban de la escuela y los ponían en los aposentos del templo que estaban para religiosos, poniéndoles también sus insignias de eclesiásticos: y allí tenían sus Perlados\* y maestros que les enseñaban en lo tocante a aquel ministerio, y en el ministerio que se dedicaban en él habían de permanecer.

Gran orden y concierto era éste de los mexicanos en criar sus hijos: y, si agora se tuviese el mismo orden en hacer casas y seminarios donde se criasen estos muchachos, sin duda florecería mucho la cristiandad de los indios. Algunas personas celosas lo han comenzado, y el rey y su Consejo han mostrado favorecerlo, pero como no es negocio de interés va muy poco a poco, y hácese fríamente. Dios nos encamine para que siquiera nos sea confusión lo que en su perdición hacían los hijos de tinieblas, y los hijos de luz no se queden tanto atrás en el bien (VI, 27).

Da la impresión que el autor considera la posibilidad de imitar los ancianos colegios mexicanos, lo que nos recuerda un poco al Tlatelolco franciscano, ya en franco retroceso. Nos gustaría concluir con el final del libro VI de su libro, donde el autor describe *los bailes y fiestas de los indios*. Lo importante a destacar es, aparte de la actitud benevolente y liberal con que propone su tolerancia, en contraste con la desconfianza inquisitorial de otros contemporáneos, cómo aprende de la propia sociedad indiana a proponer métodos pedagógicos exitosos y atractivos a la sensibilidad americana. Veamos primero lo de la tolerancia:

Porque es parte de buen gobierno tener la república sus recreaciones y pasatiempos cuando conviene, es bien digamos algo de lo que –cuanto a esto– usaron los indios, mayormente los mexicanos. Ningún linaje de hombres que vivan en común se ha descubierto que no tengan su modo de entretenimiento y recreación, con juegos o bailes o ejercicios de gusto...

*Aunque muchas destas danzas se hacían en honra de sus ídolos, pero no era eso de su institución*<sup>34</sup> sino –como está dicho– un género de recreación y regocijo para el pueblo: y así no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna.

En Tepotzotlán, que es un pueblo siete leguas de México, vi hacer el baile o *mitote* que he dicho en el patio de la iglesia, y *me pareció bien ocupar y entretenir los indios días de fiestas, pues tienen necesidad de alguna recreación; y*

34 = obligatorio, implícito. No había sido creado con esa intención original.

en aquella que es pública y sin perjuicio de nadie hay menos inconvenientes que en otras que podrían hacer a sus solas, si les quitasen éstas. Y, generalmente, es digno de admitir que lo que se pudiere dejar a los indios de sus costumbres y usos (no habiendo mezcla de sus errores antiguos) es bien dejarlo y, conforme al consejo de San Gregorio Papa, procurar que sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos, cuyas fiestas celebran (VI, 28, cursivas mías).

Por último, veamos lo que propone de estrategia jesuita para inculcarles novedades cristianas, sin violentar la cultura de base indiana. Se refiere especialmente a la estrategia llamada de 'contraposición', en que se imita una parte del legado anterior, para "injertar" en él la nueva planta:

Algunos destes romances eran muy artificiosos y contenían historia, otros eran llenos de superstición, otros eran puros disparates. Los nuestros que andan entre ellos han probado ponelles las cosas de nuestra santa fe *en su modo de canto*, y es cosa grande el provecho que se halla: porque con el gusto del canto y tonada cantan días enteros, oyendo y repitiendo sin cansarse. También han puesto en su lengua *composiciones y tonadas nuestras* –como de octavas y canciones de romances, de redondillas– y es maravilla cuán bien las toman los indios, y cuánto gustan: es, cierto, gran medio éste y muy necesario para esta gente (VI,28, cursivas mías).

Para confirmar la doble estrategia (letra cristiana en su modo de canto, o letra indiana en romances cristianos), basta asomarse al libreto de su opositor el clérigo de Charcas Padre Bartolomé Álvarez, a quien editamos recientemente también. Describiendo la estrategia de adoctrinamiento jesuita en Juli, se fija finalmente en uno de sus numerosos capítulos en la doble estrategia de *contraposición*, señalando la secreta violencia de su seducción: "en la iglesia los detienen alguna parte del día diciéndoles cantarillos y chanzonetas en la lengua de sus tonadas, o en las tonadas de Castilla. Gustosos de aquello que para ellos es cosa de juego se dejan sujetar, más forzados que espontáneos"<sup>35</sup>.

Por mi parte, al contrario que la del Padre Álvarez, creo que la estrategia jesuita no es de violencia sino *lúdica*, y basada sobre todo en el encanto natural de la música y la composición romanceada. Es evidente que los grupos humanos recogidos en Juli supieron emplear la *esclavitud* misional jesuita en su propio beneficio: la prefirieron a la de las mitas de Potosí, o a las encomiendas repartidas

---

35 ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. Martín Rubio, María del Carmen; Juan José R. Villarías Robles, y Fermín del Pino Díaz, (ed. lit.), Madrid, Ediciones Polifemo, 1998.

por el virreinato. En realidad, los jesuitas prefirieron poner siempre la autoridad en manos de la propia elite indiana, admirados de que se hicieron obedecer con tanta convicción. Así concluye Acosta su historia en el libro VII, cuando justifica su propia estrategia jesuita de delegar el poder civil en el imperio propio, pero basado siempre sobre una jerarquía política pre-existente, que a su juicio no poseían todas las sociedades americanas:

De cuánta ayuda haya sido para la predicación y conversión de las gentes la grandeza de estos dos imperios, que he dicho, mírelo quien quisiere en la *suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Cristo los indios que no reconocen un señor: véanlo en la Florida y en el Brasil, y en los Andes\** y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto en cincuenta años como en el Pirú y Nueva España en menos de cinco se hizo (VII, 28, cursivas mías).