



# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795



**Escritos etnológicos de Josep  
de Acosta: una antesala a la  
ciencia antropológica moderna.  
El caso de la *Historia Natural  
y moral de las Indias* (1589)**

Juan Sebastián Ocampo Murillo  
Universidad Pontificia Bolivariana

Recibido: 08/01/2019  
Aprobado: 29/04/2019  
Modificado: 20/06/2019

# Escritos etnológicos de Josep de Acosta: una antesala a la ciencia antropológica moderna. El caso de la *Historia Natural y moral de las Indias* (1589)

Juan Sebastián Ocampo Murillo\*

## Resumen

El siguiente artículo aborda la obra del jesuita español radicado en Perú Josep de Acosta, titulada *Historia Natural y Moral de las Indias*, analizando la propuesta etnológica que se presenta a lo largo del texto, sin dejar atrás las reflexiones que realizó sobre filosofía natural. Se va a partir desde el escudriñamiento de producciones antiguas y medievales que trabajaron al hombre desde la perspectiva histórica, geográfica y social, para mostrar cuál fue la novedad del lenguaje y los métodos empleados por Acosta para fabricar su objeto de estudio. Serán empleadas las herramientas brindadas por la sociología del conocimiento y la psicología social para detallar cómo la tradición epistemológica de Occidente coadyuvó a la construcción de un relato sobre el Nuevo Mundo. Por último, se va a poner la obra de Acosta en consonancia con su contexto histórico y social.

**Palabras clave:** historia natural, etnología, filosofía, historia, Nuevo Mundo

## Ethnological writings of Josep de Acosta: a prequel to modern anthropology. The study of “*Historia Natural y moral de las Indias*” (1589)

## Abstract

This article addresses the work of Josep de Acosta, a Spanish Jesuit settled in Peru, named *Historia natural y moral de las Indias* (*Natural and Moral History of the Indies*), by analyzing the ethnological proposal that is presented during his text, not ignoring the reflections of the author regarding to natural philosophy. Having

---

\* Historiador de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia), estudiante de Teología y de la Maestría en Filosofía de la misma universidad. Correo electrónico: juna\_murillo@outlook.es

as a basis the inquiry on classic and medieval literature that studied man from the historic, geographical, and social dimensions, with the purpose of showing Acosta's language novelty and methods to craft his research matter. Additionally, elements from sociology of knowledge and social psychology are going to be used to describe how Western's epistemic canon helped to the establishment of a narrative around the New World. Finally, Acosta's work is going to be viewed from its historic and social background.

**Keywords:** Natural history, ethnology, philosophy, history, New World

## Introducción

A la hora de visitar el trasegar histórico de las diferentes áreas del conocimiento humano, muchas veces salta a la vista la pregunta sobre los orígenes: ¿Cuándo nació una ciencia? Ahora bien, es bastante difícil señalar con rigor cuál fue el punto exacto en el que se consolidó una rama del saber, pues se yerguen otra serie de cuestionamientos que, más que entorpecer o dificultar la labor del investigador, enriquecen la formulación de hipótesis, la búsqueda de fuentes, y la organización de toda la información en aras de vislumbrar cómo se han constituido las diversas áreas de las ciencias en el mundo Occidental. Es pues, que la pregunta sobre los orígenes debe ser reemplazada por otro grupo de lineamientos que orienten la labor investigativa: ¿Cuál fue el momento histórico social donde se fraguó un aparato epistemológico con miras hacia la consecución de unos métodos universales para enfrentarse a numerosos objetos de estudio?, ¿cómo a partir de dichos métodos se dibujó la noción de un sujeto universal, que con sus herramientas cognoscitivas brindadas por la civilización era capaz de aprehender cualquier dato de la ignota naturaleza externa para traducirlo en sistemas de inteligibilidad?, ¿de qué manera estos sistemas esculpieron una concepción ontológica, según la cual cada una de las partes exteriores a la conciencia humana (plantas, animales, otros hombres) gozaban de existencia histórica siempre y cuando el sujeto universal las dotara de *energeia* y las encausara dentro del *telos* del devenir racional de los pueblos? Evidentemente, hacer historia de la ciencia implica muchas más cosas que simplemente la colección de datos eruditos, grandes obras de los cultores del carácter científico, o un mero *tour* por los relatos más conservadores y positivistas en el seno de las rimbombantes instituciones que detentan el monopolio sobre los regímenes de verdad. Según esto, el siguiente artículo pretende inmiscuirse dentro del *Sitz im leben* de los textos considerados como producción científica en el campo de la etnología o propedéuticos para la ciencia etnológica; asimismo, se va a propugnar por realizar un ejercicio histórico sobre la construcción del sujeto de conocimiento en su marco temporal, anudando, mediante las herramientas de la sociología del conocimiento y la psicología social, factores como las creencias del sujeto, las instituciones donde se ha formado y les debió lealtad, la tradición epistemológica imperante en su época, las condiciones sociohistóricas en las cuales forjó su investigación, los recursos lingüísticos de los cuales disponía, entre otros.

Se tratará la obra del jesuita Josep de Acosta (1540-1600) *Historia natural y moral de las Indias* publicada en 1590, como un prelude para la formación de la ciencia antropológica moderna. Si

bien no fue sino hasta el siglo XIX, bajo la imponente mirada de las potencias imperiales en expansión, que se profesionalizó la antropología como una ciencia para entender a los pueblos y culturas que orbitaban las áreas de interés de las metrópolis industriales europeas<sup>1</sup>, es innegable que el esfuerzo realizado por cronistas, conquistadores, teólogos, y misioneros al servicio de Corona Española durante los siglos XV y XVI fue más allá del dejar constancia para la memoria los hechos de la expansión territorial de la monarquía hispana, pues representó el intento de explicar por qué durante gran parte de la historia universal hubo personas de las cuales jamás se había tenido noticia, pues ni siquiera las autoridades del mundo clásico las tuvieron presentes en sus amplias disertaciones sobre la moral, la política, o en sus tratados sobre la naturaleza y la geografía.

La obra del Padre Josep de Acosta procuró poner en tela de juicio a los grandes exponentes de la tradición grecolatina y a los padres de la Iglesia, pues estos últimos, según el jesuita, habían acertado en lo concerniente a las verdades reveladas pero, según su concepto, el juicio de estos eminentes personajes de la historia de Iglesia sobre filosofía natural, geografía e historia, debía de ser revalorado y estudiado; además, Acosta sugirió una relectura racionalizada del texto sagrado basado en los nuevos descubrimientos de la composición del orbe y de los habitantes que se asomaban sin atisbo de duda en el teatro de la historia universal, es decir, la historia de la salvación. El Padre Acosta procuró por explicar de una forma racional algunos fenómenos y prácticas culturales en la esfera de lo mágico religioso como la idolatría, los sacrificios humanos y animales, la construcción de templos y santuarios, entre otros; además, intentó revelar los sistemas políticos y sociales que fungían entre los Incas y los Aztecas. Al principio de la segunda parte de la obra adujo;

el intento desta historia no es solo dar noticia de lo que en Indias pasa sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas -que es ayudar a aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas escurisimas de su infidelidad y les comunicó la admirable lumbre de su Evangelio, por tanto se dirá lo [que] toca a su religión -o superstición- y ritos, e idolatría y sacrificios, y después de lo que toca a su policía y gobierno y leyes y costumbres y hechos.<sup>2</sup>

La premisa que timoneó la obra de Acosta fue la de extirpar cualquier resquicio de mito, superstición y fantasía que, para él, según este testimonio, aún poblaba los imaginarios de los letrados europeos que disfrutaban las lecturas donde habitaban basiliscos, dragones, monstruos antropomórficos o, por otra parte, crónicas que daban cuenta de un paraíso terrenal, de un Edén perdido. Acosta encaminó su escrito hacia la construcción de una explicación fidedigna sobre lo que acontecía en esta “nueva” parte del orbe. Ahora bien, para entender la singularidad de la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita y su papel como pionero para el estudio de la ciencia antropológica moderna es necesario, para efectos de la

1. Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Bulgenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2006), 9-14. También se consideró la obra de Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (Madrid: Editorial Siglo XXI, 1996), 69-92.
2. Josep de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid: Editorial CYAN, [1589] 2008), 151.

investigación, revisar algunos antecedentes de textos que abordaron el asunto del “hombre” desde perspectivas geográficas, históricas, políticas en el mundo Antiguo y el Medieval. Posteriormente se analizará la construcción del concepto “Nuevo Mundo” en el texto de Gonzalo Fernández de Oviedo por considerarse paradigmático para los naturalistas del siglo XVI y en el escrito de Josep de Acosta, que ayudarán a elucidar de qué manera se fue fabricando un sistema de representaciones entre la élite intelectual europea sobre esta parte del mundo y así, finalmente, analizar la naturaleza de la obra de Josep de Acosta dentro de la amplísima historia de las ciencias en el mundo Occidental, adentrándose en su contenido narrativo.

## De los persas de Heródoto a los monstruos de Marco Polo

Resulta imperativo iniciar el análisis de la obra de Acosta desde la misma tradición que lo nutrió y de la cual él se sentía parte, bien aseguraba:

Así que, aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo según hay mucho dicho y escrito dél, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva: por ser juntamente historia y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también las de libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.<sup>3</sup>

Acosta no se deslindó de las presunciones de los autores clásicos por darle forma a su pensamiento, encajado dentro de la amplísima amalgama de autoridades que cargaba a sus espaldas. Estas *auctoritas* ya habían marcado la pauta para dirimir sobre cualquier manera en la que se presenta el conocimiento y distinguir las verdades (el *eidós*) de la mera opinión. Muchos siglos antes que Acosta, ya se había realizado la dicotomía entre el estudio de la naturaleza (es decir, la sustancia, la *ousía*) de lo que era rendir cuentas sobre los usos, costumbres e historias de los pueblos. El primero de estos saberes tenía como tarea dar a conocer mediante el uso racional del *nous* (la conciencia) las verdades eternas y la esencia detrás de todo el cosmos, la permanencia entre las apariencias móviles de la naturaleza<sup>4</sup>. Por su parte, el estudio de la moral se enarboló siguiendo la premisa ciceroniana de que la historia debía ser maestra de vida, sagrado relicario que delegaba los datos humanos a la memoria.

---

3. Acosta, *Historia natural y moral*, 5.

4. Para Acosta, quien estaba sumido en las tesis aristotélicas y tomistas sobre la naturaleza, el estudio de esta tenía que remitir a la primera causa inculcada. Hay que recordar que Santo Tomás de Aquino resignificó la noción de “metafísica” de Aristóteles como el estudio de todas las causas para concatenarlo a las verdades reveladas del cristianismo. Así, la *Theologia naturalis* aristotélica y los estudios sobre la naturaleza de Santo Tomás de Aquino, fueron rasgos que pervivieron en la *Historia natural y moral* del jesuita Acosta: “y tanto mejor historia cuanto los hechos no son por trazas de hombres sino del Creador. Quien pasare adelante, y llegare a entender las causas naturales de los efectos, terná el ejercicio de buena filosofía. Quien subiere más en su pensamiento, y mirando al sumo y primer artífice de todas estas maravillas gozare de su saber y grandeza, diremos que trata excelente teología” Acosta, *Historia natural y moral*, 59

Este artículo versa sobre la segunda forma de conocimiento previamente señalada que era de amplio interés de este miembro de la Compañía de Jesús. En el preludio de la segunda parte de la obra, cuyo interés descansó en la historia de los hombres, Acosta da a entender que su propósito después de haber estudiado la *res naturae* ahora vira en dirección hacia los hombres que realizan su vida social sobre esa porción del habitáculo terrenal del ser humano:

porque, después del cielo y temple y sitio y calidades del Nuevo Orbe, y de los elementos y mixtos –quiero decir de sus metales y plantas y animales, de que en los cuatro libros precedentes se ha dicho lo que se ha ofrecido–, la razón dicta seguirse el tratar de los hombres que habitan el Nuevo Orbe.<sup>5</sup>

Si bien esto tenía un interés moralizante, pues en este momento histórico la tarea principal se volcó hacia la evangelización del Nuevo Mundo, es decir, hacia la adquisición de almas para la *Ciudad de Dios*, el interés de este jesuita también fue el de comprender parte de la condición humana en un sentido universal (desde la teología), pero en estrecha relación con sus particularidades históricas.

En primer lugar, es necesario señalar que si bien los griegos y los romanos, por lo general no se interesaban en aprender o hacer análisis a profundidad sobre las costumbres y usos de los hombres y mujeres por fuera de sus fronteras por considerarlos como bárbaros, algunos autores se encargaron de construir narraciones sobre temas que pudiesen maravillar a sus lectores. Era común que se escribiera sobre monstruosidades humanas, ritos asombrosos, o hábitos que resultasen atípicos para cualquier habitante de las *polis* o de la *urbe*<sup>6</sup>. En los libros de Historia de Heródoto de Halicarnaso (Siglo V a.C) se puede observar cómo este autor recogió lo que él consideró relatos fidedignos de fuentes confiables para explicar cómo las prácticas de los pueblos bárbaros habitaban en la esfera de influencia de griegos y persas. En el tercer libro de Historia indicó:

Si fuera el propósito de todas las naciones elegir cuáles de todas las costumbres les parecen mejores, cada una, después de la examinación, se emplazaría como la primera, es muy fuerte la persuasión de que cada una posee lo mejor (...) Todos los hombres tienen este sentimiento de que sus costumbres, con muchas pruebas, están sobre todas las demás. Cuando Darío era rey convocó a los griegos que estaban con él y les preguntó por cuánto dinero estarían dispuestos a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos replicaron que no habría precio para hacer eso. Después convocó a los Indios que eran llamados Cullatiamos, quienes devoraban a sus difuntos, y les preguntaron, con los griegos presentes y entendiendo lo que decían a través de un intérprete, qué precio aceptarían para incinerar sus muertos. Los Indios gritaron y rogaron para que parase ese discurso sacrílego. Tal es la naturaleza de la costumbre, y pienso que es válido decirlo como en el poema de Píndaro, que la costumbre es señor de todos.<sup>7</sup>

5. Acosta, *Historia natural y moral*, 151.

6. Thomas Hylland Eriksen y Finn Sievert Nielsen, *A history of Anthropology* (Londres: Editorial Pluto, 2013), 3-4.

7. Heródoto, *History of Herodotus* Vol. I. (Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, [Siglo V a.C.] 1936), libro III, 229.

La antropología filosófica del mundo clásico<sup>8</sup> había llegado al consenso de que existían algunas características inmutables que disgregaban a los hombres de los animales: el uso de la razón, la sabiduría moral y la organización política y social en jerarquías muy estables<sup>9</sup>. No obstante, las reflexiones que acaecieron en acalorados debates como la pugna entre lo universal y lo relativo, siempre traían a colación relatos como el del historiador de Halicarnaso que ponía a flaquear las máximas absolutas en torno a la ética, la estética, la gnoseología y la política. Otro caso paradigmático de los escritos grecolatinos sobre otros pueblos por fuera de los límites del mundo civilizado fue Estrabón (64 a.C- 23 d.C), que en su obra *Geografía* recogió numerosos textos de las autoridades como Posidonio, Hiparco, Polibio y Homero, para explicar cómo en esas tierras distantes factores físicos como el clima, el territorio y la calidad de los suelos determinaba en inmensa medida las costumbres y tradiciones de los pueblos bárbaros, y que los obstáculos naturales solo podían ser sorteados por buenos hábitos como lo habían conseguido griegos y romanos. En contraposición a pueblos como los celtas o los britanos que eran representados por una cadena de significantes como: irreflexión, indisciplina, promiscuidad, falta de organización social para explotar los recursos, o el pudor<sup>10</sup>, estaban los atenienses que a través de “las artes, el talento, los estudios, una vez que algunos han comenzado, prosperan generalmente en cualquier latitud. Más aún, a pesar de la latitud; de tal forma que una parte se posee por naturaleza y otra se debe al hábito y al ejercicio”<sup>11</sup>. Por otro lado, los libros de *Historia Natural* de Cayo Plinio II (23-76 d.C), también sirvieron como compendio de curiosidades sobre pueblos allende los límites del Imperio Romano. Siguiendo el ejemplo del historiador Tito Livio,

---

8. Martín Buber en su obra *¿Qué es el hombre?* Señala que, si bien la antropología filosófica como estudio diferenciado dentro del campo epistemológico de la filosofía había nacido en el siglo XX, tomada de la mano con la antropología científica, sí se puede hablar de “antropología filosófica” desde el mundo clásico, pues este se ocupó de racionalizar la experiencia del hombre consigo mismo y con el cosmos: “El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica”. Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1970), p.8.

9. Esto ha sido desarrollado por Anthony Pagden en su obra *La caída del hombre natural*. Ahí, este autor aduce que el paradigma sobre el cual se ciñó la evaluación de grupos humanos foráneos al mundo helenístico fue el aristotélico: “Para los griegos de la época helenística, el *bárbaro* era meramente alguien que balbucía, que no sabía hablar griego. Pero la incapacidad para hablar griego no se consideraba únicamente un defecto lingüístico, porque como la mente griega asociaba estrechamente el habla inteligible y la razón, pensaban que los privados del *lógos* en un sentido, también lo podían estar en el otro. Para la mayoría de los griegos y para todos sus herederos culturales, la capacidad de usar el lenguaje, junto con la capacidad de formar sociedades civiles (*póleis*) -ya que eran los signos más claros del poder de la razón humana- también eran los rasgos que distinguían al hombre de otros animales”. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Editorial Alianza, 1988), 36.

10. Estrabón, *Geografía. Libro I*. (Madrid: Editorial Gredos, [Siglo I a.C.] 1991), 239-240.

11. Estrabón, *Geografía. Libro I*, 466.

quien recolectaba hechos históricos, Plinio, aprovechando su función militar se hizo a la labor de cosechar todas las historias que iba escuchando<sup>12</sup>.

Ahora bien, los teólogos y filósofos medievales no se desembarazaron de la noción clásica sobre el estudio de los pueblos que se consideraban como la otredad, la negación de la universalidad. En el siglo V San Agustín de Hipona citó a los geógrafos de la antigüedad clásica para referirse a seres monstruosos que posiblemente habitaban en la “Zona Tórrida”:

*¿puede admitirse que, de los hijos de Noé, o más bien del primer hombre, del que ellos nacieron, se hayan propagado algunas clases de hombres monstruosos que nos refiere la historia de los pueblos? Tales son, por ejemplo: que algunos tienen un solo ojo en medio de la frente; que otros tienen las plantas de los pies vueltas hacia atrás; otros con la naturaleza de ambos sexos, el pecho derecho del varón y la mama izquierda de la mujer, y que uniéndose alternativamente engendran y dan a luz; otros no tienen boca, y viven respirando sólo por la nariz; otros hay de estatura de un codo, a quienes los griegos, por ser tan pequeños, han llamado pigmeos; en otras partes, las mujeres conciben a los cinco años, y no viven más de ocho.*<sup>13</sup>

La pregunta del santo no fue más que el cuestionamiento sobre la universalidad de la historia como gracia divina recibida mediante el Evangelio. Al final de varias páginas de disertación, el obispo de Hipona concluyó que de la única forma en que estos monstruos que han llegado por noticia de viajeros y comerciantes itinerantes pueden pertenecer a la historia, es a medida que también en ellos se encarna la lucha entre la *ciudad de Dios* y la *ciudad terrenal*. Durante la Edad Media se resignificaron las categorías centrales de la antropología filosófica en clave soteriológica, cobijadas por la teleología cristiana. De acuerdo con Roger Bartra, aún retumbaba entre las letras la figura monstruosa del salvaje como una suerte de camino incompleto entre el hombre y las bestias, esto se debe, según Bartra, “a la prolongación de una estructura mítica que establece un modelo analógico para pensar y sentir la oposición entre la naturaleza y la cultura”<sup>14</sup>, es decir, entre el hombre en unidad indiferenciada con su ser natural, sin mediación de las herramientas de la civilización, y el modelo prototípico de ser humano que estaba en camino hacia la virtud y la verdad mientras que gozaba de un orden social que mediaba entre él y la naturaleza.

Ahora bien, después del transcurso de la Edad Media, en los albores de la modernidad y con el advenimiento de una economía mercantil basada en la revitalización de las ciudades, las rutas comerciales y los progresos técnicos al servicio de una incipiente clase burguesa, fueron financiados

12. Plinio sugirió que cerca la Zona Tórrida en “La India y la tierra de Etiopía están grandemente llenas de cosas maravillosas. Crianse la India grandísimos animales, son testimonio desto los perros que son mayres a los de otra parte (...) También hay ciertos hombres llamados Monoscelos, los cuales no tienen sino una pierna y son ligerísimos en saltar (...) Luego hacia el Occidente hay gentes sin cabeza y tienen ojos en los hombros.” Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, traducida por el Licenciado Antonio de Huerta y ampliada por él mismo con escolios y anotaciones en que aclara lo oscuro y dudoso, y añade lo no sabido hasta esos tiempos (Madrid: Imprenta de Luis de Sánchez Impresor del Rey Nuestro Señor, [siglo I d.C.] 1623), 254.

13. San Agustín. *Obras de San Agustín. Edición bilingüe, T. XVI La Ciudad de Dios*. Fray José Moran, trad. (Madrid: Editorial Católica [426], 1958), 1068.

14. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo* (México: Ediciones ERA, 1981), 81.

viajes hacia tierras exóticas por estos nuevos *entrepreneurs* al amparo de los regentes europeos durante el proceso de consolidación de los Estados modernos. Así como se desarrolló el deseo por la exploración geográfica y la apertura de rutas y caminos comerciales, también se cuajó un interés extendido por el tipo de personas que habitaban en esas tierras. Hubo dos textos en particular que fueron importantes durante el comienzo de estas travesías económicas, y que eran bien conocidos por letrados y burgueses aficionados a la literatura de viajes; el primero de ellos del veneciano Marco Polo titulado *Los viajes de Marco Polo* fue publicado cerca del año 1300; el segundo, por el inglés Sir John Mandeville que recibió el nombre *Los viajes de John Mandeville* vio la luz en 1353. Ambos textos se consolidaron como fuentes principales en materia de viajes y geografía. En los dos textos la figura representacional de las monstruosidades humanas era una constante. Los monstruos de Polo y de Mandeville no desaparecieron ni siquiera de relatos tardíos de Cristóbal Colón, Américo Vespucio o Fernando Magallanes. Muchas veces se relacionaba a estos seres humanos extraños con prácticas rituales atípicas que recibían el calificativo de “bárbaras”, “lujuriosas”, “idólatras”, “diabólicas”; por ejemplo, cuando Marco Polo narró lo que había escuchado sobre la isla de Zanzíbar, dijo:

Más allá de la isla de Madagascar se encuentra la isla de Zanzíbar, sobre la cual se informa que está ubicada en un circuito de dos mil millas. Los habitantes adoran ídolos que tienen un lenguaje particular, y no rinden tributo a ningún poder extranjero. Físicamente son voluminosos, pero su estatura no es proporcional a su tamaño. Si no fuera así, parecerían gigantescos, sin embargo, son fuertes y uno de ellos es capaz de transportar una carga que equivaldría a cuatro personas de nuestra gente. De igual manera, éste individuo necesita comer la cantidad de alimentos que ingerirían cinco personas. Ellos son negros y van desnudos, y cubren solo sus partes privadas con un pedazo de tela. Su cabello es tan rizado que es difícil quitar el agua de su cabello cuando lo sumergen en ésta. Tienen bocas grandes, sus narices se doblan hacia la frente, sus orejas son largas, y sus ojos son tan grandes y espantosos que tienen el aspecto de demonios. Las mujeres son igual de mal parecidas, al tener bocas grandes, narices gruesas y ojos grandes. Sus manos, y también sus cabezas, no tienen el tamaño adecuado. En esta isla se encuentran las mujeres más mal parecidas del mundo; con bocas voluminosas, narices gruesas y senos poco atractivos, cuatro veces más largos que los de cualquier otra mujer. Ellos se alimentan de carne, leche, arroz y dátiles. Ellos no tienen vinos que provengan de uvas, pero hacen una especie de vino de arroz y azúcar, con algunos fármacos picantes, muy agradables para el gusto y que tienen la misma capacidad para embriagar que el otro.<sup>15</sup>

Marco Polo no desconocía los estudios clásicos sobre seres humanos extraños que habitaban lugares exóticos al margen de toda vida civilizada. Evidentemente, la figura narrativa de monstruos humanos no era solo un producto de fantasías descabelladas o de la imaginación de escritores que querían agradar a un público, más bien, era la manera mediante la cual el sujeto cognoscente desde su lugar de enunciación abocaba hacia lo inconmensurable. Rossamund Elaine Brennan sugiere que cuando los viajeros europeos en la primera etapa de la modernidad se acercaban a personas, costumbres, prácticas y ritos que se salían

---

15. Marco Polo, *The travels of Marco Polo the venetian*. John Masefield, trad. (Londres: Imprenta J.M. Dent e hijos, [ca. 1300] 1929), 395-396.

de la esfera de sus representaciones, intentaban volverlo inteligible fabricando artefactos narrativos dentro de coordenadas ya cognoscibles como las maravillas medievales o los monstruos del mundo clásico<sup>16</sup>. La retórica de la monstruosidad estaba apoyada en una noción cosmológica: se creía que los lugares cerca la Zona Tórrida como el trópico de cáncer, eran zonas donde los elementos terrestres convergían de manera tal que eran el escenario propicio para la aparición de monstruos animales, vegetales y humanos; la humedad del Nilo y del Ganges, como lo explicó Plinio el Viejo, chocaba con el calor que emanaba cerca de la Zona Tórrida, así, en la llamada “zona tropical”, “no es de maravillar que en las últimas partes della se engendren monstruosas figuras de animales y hombres, siendo artífice el sol para moldear con su ígneo movimiento, cuerpos y cincelar y esculpir varias figuras”<sup>17</sup>. Marco Polo heredó esta postura antigua que dictaminaba que la calidad moral de los hombres estaba determinada en gran parte por los condicionamientos geográficos; por tanto, lo inconmensurable se revestía de la categoría “monstruo”.

Es pues, que alrededor de grupos humanos que estaban por fuera de la esfera de lo que se consideraba la civilización cristiana se fabricaron una serie de estereotipos que fungían como imágenes idealizadas de lo que cualquier viajero podría ir a verificar con sus sentidos. Cada una de las prácticas particulares de estos exogrupos se categorizaba sobre la base de concepciones previas extendidas por el mundo occidental; el canibalismo, la idolatría, los ritos mágicos “diabólicos”, la falta de visión social del trabajo, la promiscuidad y la lujuria servían como calificativos para simbolizar todo un grupo de costumbres extrañas para mercaderes, misioneros, o aventureros al servicio de las coronas europeas. Los psicólogos James L. Hilton y William von Hippel indicaron que los estereotipos “son generalizaciones muy difundidas y compartidas sobre los miembros de un grupo social (...) son imágenes simplificadas, a menudo peyorativas cuando se aplican a exogrupos, y se suelen basar u originar en diferencias claramente visibles”<sup>18</sup>. En concordancia con lo anterior, se infiere que los estereotipos surgen de categorizaciones sociales que dependen del contexto y desde allí los individuos estructuran la realidad en coordenadas previamente aprehendidas dictaminadas por el lenguaje.

Cuando Marco Polo sistematizó los datos arrojados por sus sentidos; ya sea porque vio de primera mano, o porque los escuchó de alguna fuente, lo que hizo fue un proceso mediante el cual se transformó en sujeto universal, y convirtió la información externa sobre gente extraña en “hechos” con historicidad propensos de ser leídos por geógrafos, teólogos, hombres de letras, o aficionados de la literatura. No en vano, cuando el veneciano describía poblaciones de aldeas, villas y ciudades en su camino a ver al Kahn, mostraba un gran interés por entender cómo explotaban sus recursos, comerciaban, de qué forma se presentaban prácticas sociales como el matrimonio, los funerales, o cómo se ejercía la policía y el gobierno; asimismo, aquello que viraba por fuera del radar de lo conmensurable entraba bajo el estereotipo de la monstruosidad y lo impío.

---

16. Rosamund Elaine Brennan, “European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries” (Tesis doctoral, Universidad de Cardiff, 2006), 13

17. Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, 221.

18. Citado en Michael A. Hogg y Graham M. Vaughan, *Psicología social* (Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010), 54.

Ahora bien, los monstruos humanos y relatos fantásticos de la Antigüedad clásica sobrevivieron hasta las cartas de Cristóbal Colón y Américo Vespucio. Sin embargo, la categoría de la monstruosidad fue resignificada y lentamente relegada al rincón de los mitos y las supersticiones. Los viajes colombinos cocinaron el caldo primigenio para la consagración de nuevos métodos para el análisis de poblaciones externas a la universalidad europea. Cristóbal Colón se consolidó como la primera forma arquetípica del hombre moderno, que con las herramientas de sus sentidos poco a poco fue destronando las antiguas usanzas de las autoridades. En una carta fechada en 1493, cuando creía que estaba en una isla cerca al río Ganges, haciendo clara referencia a su predecesor Marco Polo dijo:

Las mugeres parece trabajan mas que los hombres, y no pude averiguar si gozan propiedades, porque observé que uno tenia á su cargo distribuir á los demás, especialmente alimentos ó manjares y cosas semejantes. No encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad. No son tan negros como los etíopes; sus cabellos son aplastados y caídos; no habitan donde hieren mas vivamente los rayos del sol, porque allí es terrible su fuerza y dista al parecer veinte y seis grados de la equinoccial. En las cimbras de los montes no falta grande frío, del cual se libertan, ya por estar acostumbrados al clima, y ya con el uso de comidas y bebidas muy cálidas, que toman continua y pródiga mente. Así es que no observé monstruos ni llegó á mi noticia que los hubiese, exceptuando la isla llamada Caris, que es la segunda según se va desde la Española á la India, y la que habitan personas que son consideradas por sus circunvecinas como las mas feroces; éstas se alimentan de carne humana. Poseen muchas especies de canoas, con las que llegan á desembarcar en todas las islas de la India, roban arrebatan cuanto se les presenta. En nada se diferencian de los otros sino en llevar largos los cabellos como las mugeres, y en servirse de arcos y flechas de caña, fijas, como ya se insinuó, en astiles aguzados por la parte mas gruesa; y ésta es la causa de que sean considerados como feroces, por lo que los demás indios les tienen un miedo incalculable; pero yo formo el mismo concepto de ellos que de los demás.<sup>19</sup>

Si bien la no-existencia de los monstruos de Marco Polo no estaba del todo descartada según la carta, es claro que la preocupación de Colón giraba en torno a la consecución de una serie de datos factuales que sirvieran para la empresa a la cual había sido encomendado por Fernando e Isabel. El genovés, que estaba bien imbuido en la tradición de la literatura de viajes, puso un gran signo de interrogación sobre el monolito de las autoridades en cartografía y geografía y allanó el camino para que se esgrimiera un método sobre el cual cada una de las colectividades de personas que se iban encontrando se podía traducir en objetos de estudio para la mirada de los emisarios de la Corona que depuraban la información propicia para un correcto ejercicio administrativo. Posteriormente, Américo Vespucio en 1501, en una carta dirigida a Lorenzo de Medici dejaba entrever que “los aspectos particulares de la vida que en Europa tenían la investidura de un valor cultural, eran específicamente identificados por su ausencia en el Nuevo Mundo”<sup>20</sup>. Vespucio expuso:

19. Carta de Cristóbal Colón a los Reyes de España en *Viajes de Cristóbal Colón*, compilado por M. Fernández de Navarrete (Madrid: Editorial Calpe, 1922), 206.

20. Elaine Brennan, “European Representations”, 92.

Los dos sexos van desnudos, no se cubren ninguna parte de su cuerpo; como salieron del vientre de su madre así van hasta su muerte. [...] Tienen una costumbre, muy vergonzosa. Sus mujeres, que son muy lujuriosas, causan que las partes privadas de los hombres se hinchen hasta alcanzar un gran tamaño y que parezcan deformes y desagradables [...] No tienen traje alguno, de seda, lana o algodón, puesto que no lo necesitan y no tienen posesiones privadas, pues todas las cosas son puestas en común. Viven juntos sin rey, sin gobierno y sin maestro. Se casan con todas las mujeres que quieran; y el hijo cohabita con la madre, hermano y hermana, primo y prima y con el primer hombre que aparezca.<sup>21</sup>

Américo Vespucio mencionó algunos grupos de indígenas que fue encontrando en su recorrido por las costas de lo que hoy en día es Brasil mientras estaba al servicio del Rey de Portugal Manuel I; sus descripciones bien podían haberse acomodado a cualquier grupo humano por fuera de los sitios conocidos en el Viejo Mundo. Cabe destacar, según esto, que la visión extendida durante los tres primeros siglos de la colonización de América, al menos para los letrados europeos, era que la masa humana de los nativos del Nuevo Mundo representaba un estadio previo a cualquier noción de civilidad y vida social organizada. Para ellos resultaba imperativo ejercer una labor de tutelaje paternalista para encaminarlos en el correcto devenir de los pueblos que se ceñían a una noción embrionaria del progreso. Es pues, que los nativos del Nuevo Mundo, “no poseían una cultura que fuera valiosa o comparable a la cultura europea, más que en la inferioridad de una oposición binaria”<sup>22</sup>. La carta de Vespucio revela en qué condiciones se configuraron las primeras explicaciones sobre las costumbres y la historia de los hombres y mujeres allende el Atlántico; indudablemente, un hombre inmiscuido en los procesos de formación de los Estados modernos europeos vio con sospecha la carencia de policía y organización social vertical, pues en el imaginario de los letrados en España, las regiones italianas, Francia o Inglaterra sugería que para poder poseer y desarrollar un pensamiento racional, se precisaba someter la naturaleza y la barbarie a las leyes sociales; así, que no tuviesen vestido alguno de ningún material, minaba la concepción de prestigio y distinción por la ropa que estaba dibujando el Renacimiento; la falta de propiedad privada significaba, para el interlocutor de un Medici, que la significación social de la riqueza no era requerida, por lo tanto no había herencias, primogenituras, posibilidad de inversión o ascenso social; la falta de división sexual y social del trabajo y la incipiente mención del incesto, era percibida como una aversión la ley natural que delegaba a los hombres y mujeres una función muy clara dentro del mundo.

En suma, las descripciones de los nativos del Nuevo Mundo se configuraron, desde finales del siglo XV, cuando aún no se sabía que eran habitantes de una parte hasta el momento ignota del orbe, y durante el siglo XVI, bajo la mirada soberana de los agentes culturales europeos que asimilaban que podían constituirse como una correcta voz narrativa a la hora de categorizar exo-grupos humanos por provenir de una sociedad superior. La idealización o el prototipo de prácticas

21. Américo Vespucio, *Mundus Novus. Letter to Lorenzo Pietro de Medici*, traducido por George Tyler Northup (Londres: Imprenta de Oxford [1507], 1916), 5

22. Elaine Brennan, “European Representations”, 61.

sociales consideradas más elevadas permitía evaluar de forma organizada la “otredad”. Los prototipos fungen como “representaciones cognitivas de una categoría, estándares respecto de los cuales se evalúa el parecido familiar y se decide la pertenencia a la categoría”<sup>23</sup>. Es decir, cada una de las personas que explicitaron con gestos escritos una caracterización de los nativos del Nuevo Mundo, mezclaron los datos observacionales “factuales” con una imagen previa, tanto de los habitantes del nuevo continente, como de lo que significaba ser un “hombre civilizado” e indudablemente, de acuerdo a este conjunto de abstracciones, organizaba la totalidad de datos empíricos en una radiografía generalizada que pretendía abarcar cualquier índole de explicación. No obstante, cabe decir que los formatos escritos, aunque disímiles, pues variaban de cartas y diarios como los de Cristóbal Colón y Américo Vespucio, crónicas como las de Pedro Cieza de León o relaciones de cosmógrafos que no pusieron un pie en las Indias como Pedro Mártir de Anglería o Juan López de Velasco, compartían esa concepción paternalista de que el Viejo Mundo había alcanzado un grado más amplio de progreso, y de que era necesario introducir a los pueblos por fuera de la historia universal dentro del cauce de la teleología occidental, por eso todos estos escritos se dieron junto con la intromisión de un aparato administrativo que abogase por la conversión de las almas, la organización de los medios de producción de la vida material y el control social de los nativos. La obra del jesuita Josep de Acosta no se disgregó de esta tradición, pero, a diferencia de sus predecesores, intentó conjugar un tratado amplio y sistematizado que permitiese explicar por qué se presentaban diferencias culturales entre el viejo y el Nuevo Mundo.

### **La fabricación del concepto “Nuevo Mundo” como posibilidad para la construcción de una epistemología antropológica**

El apelativo “Nuevo” fue un recurso narrativo utilizado por la élite letrada europea (y europeizada) a lo largo y ancho del mundo y en diferentes coordenadas de la modernidad occidental para referirse a la posibilidad que tenían las Indias occidentales de cobrar un sentido histórico y participar dentro de la historia universal y el relato de perfectibilidad de la civilización. No obstante, como lo ha indicado el filósofo post-colonialista Enrique Dussel, la labor de simbolización sobre el Nuevo Mundo no representó únicamente la introducción de un territorio antes ignoto a un sistema de representaciones ya prefigurado, pues, por otro lado, también se fraguó el imaginario moderno del mundo europeo como cultor del carácter civilizado y de los más diáfanos valores del espíritu universal. Es pues, que, en una lógica dialéctica, el ser-americano fue constituido como sujeto/objeto histórico por el ser-europeo, a la par que el ser-europeo estaba prefigurado como subjetividad en el ser-americano<sup>24</sup>.

---

23. Michael Hogg y Graham Vaughan, *Psicología social*, 52.

24. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)* (Bogotá: Editorial Anthropos, 1992), 47.

Los primeros escritos sobre el Nuevo Mundo, como ya se ha dicho, coadyuvaron a la construcción de un aparato epistemológico que permitió aprehender toda la *res naturae* (los hechos de la naturaleza), y los hechos del hombre como objetos de estudio; así, este nuevo espacio físico se consagró como un nuevo espacio para una sensibilidad donde se pudiese desenvolver la *episteme*. El acto sociolingüístico de nombrar la naturaleza americana, explicar las dinámicas sociales de los hombres y mujeres americanos, no solo fue un ejercicio propio de una nomenclatura, sino que, además, proveyó de conceptos que dibujaron la identidad del Nuevo Mundo<sup>25</sup>. Por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1553) que fue nombrado por Carlos V como cronista de Indias, en su obra *Historia general de las Indias*, testificó que el “Nuevo Mundo”, del que los clásicos no habían tenido noticia, durante mucho tiempo quedó en el olvido y marginado de la memoria colectiva de los pueblos por la falta de relatos escritos fidedignos que narrasen de una manera plena y racional su historia:

estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica y no pueden pretender ignorancia en este caso, quédese esto para los teólogos cuya es esta su materia. Pero quiero decir que puesto que nuestra sancta fe cathólica acá oviessen habido noticias los antecesores de estos indios ya estaba fuera de la memoria destas gentes, así fue grande el servicio el que Dios hicieron los reyes catholicos en el descubrimiento destas Indias.<sup>26</sup>

Fernández, que era un entusiasta de la querrela “internacional” sobre la legítima posesión de la Corona española sobre los territorios de Indias, si bien apelaba a argumentos como que los reyes de la antigüedad española habían arribado ya a ese territorio, y de que los indios ya habían sido evangelizados, trajo a colación que la falta de identidad e historicidad del Nuevo Mundo se debía a que no habían noticias escritas sobre el trasegar en el tiempo de este territorio, por tanto, era necesario configurar un método que permitiese acercar las Indias a un aparato cognitivo basado en abstracciones que propugnasen por legar una memoria perenne sobre los hechos acaecidos en este lugar del cual las autoridades clásicas no tenían idea, o la tenían malversada. Fernández de Oviedo, que era un lector de los textos clásicos, las cartas colombinas y los escritos de Américo Vespucio, sentó un precedente del método sobre el cual se debería dotar de identidad al Nuevo Mundo: “no escribo de auctoridad de ningún historiador o poeta, sino como testigo de vista en la mayor parte de quanto aquí trataré”<sup>27</sup>. Esta ruptura con los filósofos, escritores de literatura y naturalistas del mundo clásico sentó las bases para el arreglo de dos elementos clave en la epistemología de las diferentes áreas del conocimiento de la ciencia europea: en primer lugar, se fue dibujando un método que pudiera organizar y sistematizar en escritos lo que arrojaban los datos empíricos, en otras palabras, se cimentó un fuerte optimismo en una *episteme* sensorial y crítica, además de ello, la existencia de

25. Elaine Brennan, “European Representations”, 67.

26. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, el Caribe y Tierra Firme* (Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, [1536] 1851), 18.

27. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*, 10.

evidencia escrita permitía que públicos expertos pudiesen leer lo que vio el investigador (se puso en común en redes de socialización el dato empírico); en segundo lugar, el quiebre con el mundo clásico implantó una idea de progreso que sugería que los pueblos civilizados avanzaban hacia la inminente consecución de verdades sobre el orbe. Josep de Acosta, ya en 1589 dijo:

Estuvieron tan lejos los antiguos de pensar que hubiese gentes en este Nuevo Mundo que muchos dellos no quisieron creer que había tierra en esta parte y, lo que es más de maravillar, no faltó quien también negase haber acá este cielo que vemos. [...] No se ha de ofender nadie, no tener en menos a los sanctos doctores de la Iglesia, si en algún punto de filosofía y ciencias naturales siente diferentemente de lo que está más recibido y aprobado por buena filosofía; pues todo su estudio fue conocer, servir y predicar al Creador, y en esto tuvieron grande excelencia.<sup>28</sup>

A partir del análisis, tanto de la experiencia de Gonzalo Fernández de Oviedo, como de Josep de Acosta, se pueden sacar tres características importantes sobre las cuales se hilvanó este primer ejercicio del mundo occidental europeo por realizar historia natural en el marco del “Nuevo Mundo”:

1. El saber era considerado como la depuración de información acumulativa, que gozaba de plena asepsia y podía lograr cierto grado de aceptación en el momento en que se lograba corroborar por fuerza de la recolección empírica de datos y era plasmado en formatos escritos proclives de ser compartidos por públicos expertos.
2. Existió una plena distinción entre el saber de los pensadores antiguos y los modernos. Si bien las autoridades no se desecharon totalmente, pues aún se seguían utilizando algunos de sus métodos, se les puso en tela de juicio y se adoptó una postura crítica frente a ellos.
3. Se realizó una dicotomía entre las verdades reveladas en la Sagrada Escritura y las verdades que subyacían en la naturaleza, aunque igual se siguió pensando que estas eran complementarias y no necesariamente antagónicas. Muestra de este punto, fue presentado por Josep de Acosta, quien intentó evaluar algunos relatos del libro del Génesis con los hechos naturales que él había visto y de los cuales había oído sobre el Nuevo Mundo: “hombres expertos dicen que se ven señales claras de haber habido alguna inundación [...] no son de Noé, sino de algún otro particular que cuenta Platón”<sup>29</sup>.

La escritura se convirtió en el vehículo para devolver a la memoria lo que había sido olvidado durante muchas centurias por los autores antiguos y medievales. Según Edmundo O’Gorman, el formato escrito de las “Historias naturales” se esgrimió como la condición de posibilidad para que el Nuevo Mundo participara dentro de la red de significatividad que se venía hilvanando en el Viejo Mundo desde los albores de la historia<sup>30</sup>. Dejar constancia escrita era hacer converger la

28. Acosta, *Historia natural y moral*, 10-11.

29. Acosta. *Historia natural y moral*, 42.

30. Edmundo O’Gorman, *La invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente*. (México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1958), 21.

idea de una esencia común en el plan de realizarse a través de diversos grados de actualidad que aparecerán en la historia como instancias distintas según la plenitud de sentido histórico”<sup>31</sup>. Por tanto, no es de extrañar que Josep de Acosta sugiriera: “lo más es como de gentes bárbaras, que fuera de la luz sobrenatural, les hizo falta también la Filosofía y Doctrina natural”<sup>32</sup>. Según esta premisa, los nativos del Nuevo Mundo no solo estaban marginados de la historia de la salvación, la luz del Evangelio y las verdades reveladas, sino que, además, carecían de cualquier método para acercarse a la realidad, para dotar de sentido su mundo exterior y para “conocer” y “conocer-se”. La maratónica labor que efectuaron los naturalistas y estudiosos de las culturas indianas para nombrar la naturaleza y explicar las dinámicas sociales, no solo fue impulsada por el afán de salvar almas, que era una tarea propia de la Ciudad de Dios celestial, también era la salvación “terrenal” que acercaba a esta gran masa de personas, consideradas ignorantes hasta de su propia historia, a categorías universales del conocimiento. Bien indicaba Fermín del Pino Díaz que la obra de Acosta seguía las pretensiones de los clásicos de traducir toda la realidad en *logos*, en esa relación vital entre la estructura cognoscente del hombre y los conceptos, pues, “su propia obra indiana pretendió ser una aplicación al Nuevo Mundo de los postulados extraídos de la filosofía aristotélica, lo que explica que llame ‘filosofía’ a su obra”<sup>33</sup>.

Así pues, la parte del orbe que era propensa de ser cobijada por sentido histórico logró esta inmersión dentro de la onto-teleología universal mediante el ejercicio de la escritura. Los tratados escritos fueron dadores de “ser”, vehículos para que la indómita naturaleza americana estuviese en contacto con los valores sacrosantos de la luz, la verdad y el conocimiento universal que se estaban haciendo un lugar entre las prioridades del mundo europeo. Para Emile Durkheim “las cosas sagradas son aquellas a las que protegen y aíslan las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que aplican estas prohibiciones y deben permanecer a cierta distancia de las primeras”<sup>34</sup>, en el contexto del siglo XVI español, en el cual se circunscribió la obra del jesuita Acosta, la escritura fungió como “eso” sagrado que borraba cualquier mácula de duda o superstición, que, además, aislaba la naturaleza y los hombres del mundo profano para ser estudiados por las herramientas sacras de la *episteme*. Por tanto, el Padre Acosta coligió: “Pero cosa es mejor de hacer que desechar lo que es falso del origen de los indios que determinar la verdad. Porque ni hay escritura entre los indios ni memoriales ciertos de sus primeros fundadores”<sup>35</sup>.

Ahora bien, como hace hincapié Jorge Cañizares, aunque los viajeros ilustrados del siglo XVIII español vieron con serias dudas y reticencia escritos sobre materias como filosofía natural o “moral” (es

31. O’Gorman. *Invenición de América*, 85.

32. Acosta. *Historia natural y moral*, IX.

33. Fermín del Pino Díaz, “Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo”, en *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750-1850 : I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, coord. Santiago Garma Pons (Madrid: Diputación Provincial de Madrid, 1980), p. 482

34. Cita de Emile Durkheim en David Bloor, *Conocimiento e imaginario social* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2002), 90.

35. Acosta, *Historia natural y moral*, 41.

decir, que hace referencia a todo el estudio de las producciones humanas, en oposición a la naturaleza) hechos por autoridades religiosas de los siglos anteriores, pues estos nuevos “estudiosos” estaban inmersos en el espíritu de la Ilustración del Viejo Continente<sup>36</sup>, ello no quiere decir que textos como los de Fernández de Oviedo o los de Acosta no hubiesen representado un primer peldaño para la configuración de una nueva imagen sobre el mundo y el hombre en la esfera representacional occidental. En términos de Edmundo O’Gorman, la *Historia natural y moral* de Acosta se podría encajar dentro de la ya amplia noción de “historia” que se venía esgrimiendo desde el mundo clásico como maestra de vida y la que delega los datos a la memoria y a lo perenne<sup>37</sup>. Sin embargo, se puede atrever a ir más lejos, de acuerdo con lo ya señalado (la importancia que tiene para este jesuita de dar razones claras y precisas sobre los grupos humanos a los cuales se refiere), y afirmar que la obra de Acosta ya estaba inscrita en la agenda moderna que propugnaba por edificar un aparato epistemológico fuerte para ir al encuentro de lo “nuevo” y, en el proceso, para descubrirse a sí mismos y a su rol en la historia.

La fabricación del concepto “Nuevo Mundo”, se inmiscuyó en la mente colectiva de los letrados europeos que, alrededor de esta noción, construyeron y nutrieron una serie de categorías para caracterizar este “nuevo” continente y el viejo, donde se había desarrollado la historia hasta ese momento. Los textos sobre esta materia brindaron material para que los naturalistas y agentes administrativos pudiesen efectuar una correcta labor intelectual y de análisis sobre este novedoso objeto de estudio. La fabricación de esta concepción, como se ha visto, no fue el capricho de uno o dos autores que decidieron de una manera arbitraria cómo se debería de bautizar este lugar indómito e insondable, por el contrario, ya existía un consenso tácito que se erigía sobre una tradición. Wilhelm Wundt infiere que: “aque- llos productos mentales que son creados por una comunidad de vida humana y que son, por lo tanto, inexplicables en términos de mera conciencia individual, es porque presuponen la acción recíproca de muchos”<sup>38</sup>. A su vez, estos productos de la mente colectiva en donde grupos de personas comparten un sistema de representaciones, estimulan y anticipan cómo se relacionan los actos sensitivos con el mundo, y cómo las abstracciones previas prefiguran el proceso de intelección. La obra de Acosta puede considerarse como una antesala a la antropología moderna, pues fue un esfuerzo propedéutico para explicar de manera verosímil y palmaria lo que acontecía en este “Nuevo Mundo”:

Toda historia natural es de suyo agradable; y a quien tiene consideración algo más levantada es también provechosa para alabar al Autor de toda la naturaleza, como vemos que lo hacen los varones sabios y santos: mayormente David en diversos salmos donde celebra la excelencia destas obras de Dios, y Job tratando de los secretos del hacedor; y el mismo Señor largamente, respondiendo a Job. [...] Si destas cosas naturales de Indias hubiese de escribir copiosamente, y con la especulación que cosas tan notables requieren, no dudo yo que se podría hacer obra que llegase a las de Plinio y Teofrasto y Aristóteles. Mas ni yo hallo en mí ese caudal ni —aunque le tuviera— fuera conforme a mi intento: que no pretendo más de ir apuntando algunas cosas

36. Jorge Cañizares, *Cómo escribir la historia del nuevo mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 59-61.

37. Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI* (México: Alianza Editorial, 1972), 122.

38. Cita de Wilhelm Wundt en Michael Hogg y Graham Vaughan. *Psicología social*, 114.

naturales que estando en Indias vi y consideré, o las oí de personas muy fidedignas, y me parece no están en Europa tan comúnmente sabidas. Y así en muchas dellas pasaré sucintamente: o por estar ya escritas por otros o por pedir más especulación de la que yo les he podido dar.<sup>39</sup>

La recolección de evidencias, la depuración de relatos, y la escritura del nuevo continente representaron la puesta en marcha de una tendencia gnoseológica basada en la evaluación de evidencia empírica para dar noticias fieles sobre lo que estaba lejos geográficamente de los grandes centros administrativos europeos. Esta conceptualización del continente americano condicionó cualquier esfuerzo posterior por acercarse a este objeto de estudio. En palabras de Walter Mignolo, la escritura era un acto preestablecido y configurativo, en la medida en que proporcionaba una serie de reglas para abocar lo estudiado y, a su vez, lo iba dibujando como tal<sup>40</sup>.

### La experiencia etnológica de Josep de Acosta

Hay algo que salta a la vista a la hora de arrancar el análisis de la obra de Josep de Acosta; su formación como jesuita fue muy importante en la escritura de la *Historia natural y moral*. Desde la segunda mitad del siglo XVI, los protegidos de Ignacio de Loyola abrazaron la idea de que era imperativa una correcta evangelización en todos los lugares del orbe; llevar la luz del Evangelio a los sitios recónditos de la creación, al menos para esta orden, significaba que había que unir a la disciplina de índole religiosa con la formación de hombres doctos en materias teológicas y filosóficas. No es de extrañar, entonces, que la obra de Acosta sugiera un grado amplio de erudición sobre los escritos de los filósofos naturales de la Antigüedad, de los cuales dejó constancia para irlos refutando en cada uno de los capítulos y cada una de las materias trabajadas. Por ejemplo, hizo el esfuerzo por desmentir lo que los clásicos habían dicho sobre la Zona Tórrida:

Siendo, al parecer, todo lo que se ha dicho y propuesto verdadero y cierto y claro, con todo eso lo que dello se viene a inferir es muy falso. Porque la región media —que llaman Tórrida— en realidad de verdad la habitan hombres, y la hemos habitado mucho tiempo, y es su habitación muy cómoda y muy apacible. Pues, si es así —y es notorio que de verdades no se pueden seguir falsedades—, siendo falsa la conclusión como lo es, conviene que tornemos atrás por los mismos pasos y miremos atentamente los principios, en donde pudo haber yerro y engaño. Primero diremos cuál sea la verdad, según la experiencia certísima nos la ha mostrado: y después probaremos (aunque es negocio muy arduo) a dar la propia razón, conforme a buena filosofía.<sup>41</sup>

Los naturalistas y geógrafos antiguos, medievales europeos y árabes, remontándose a los escritos homéricos, fueron constituyendo el imaginario de que no todo el orbe era habitable para el ser

39. Acosta, *Historia natural y moral*, 59.

40. Walter Mignolo, *The darker side of Renaissance. Literacy, territoriality and colonization* (Michigan: Imprenta de la Universidad de Michigan, 1996), 35

41. Acosta, *Historia natural y moral*, 46.

humano. Las representaciones geográficas construyeron la noción de una gran isla llamada *Ecumene* (“nuestro mundo”) en donde estaban los tres continentes. Durante mucho tiempo se manejó una idea de la cosmología antigua, según la cual el globo dividía la región de los elementos “con relación al avance y retroceso del sol a lo largo del círculo inclinado del eclíptico. Los trópicos de Cáncer y Capricornio marcaban la declinación máxima del sol hacia el norte y hacia el sur del círculo ecuatorial. Los polos ártico y antártico marcaban la correspondiente declinación del polo del eclíptico o del zodíaco”<sup>42</sup>; las regiones que estaban más allá de los círculos antártico y ártico se creían inhóspitas por la falta de sol; también, la zona caliente entre Cáncer y Capricornio se consideraba imposible de habitar por el exceso de calor; por tanto, solo existía una franja templada y civilizada en donde confluían Europa, Asia y África. Por ejemplo, Estrabón en el siglo I a.C adujo:

Que el orbe habitado es una isla es cosa que hay que aceptar, ante todo a juzgar por la percepción sensorial y, por el conocimiento empírico. En efecto, en cualquier lugar, en cualquier dirección en la que ha sido asequible a los seres humanos el avanzar hasta los últimos confines de la tierra, se encuentra mar, al cual precisamente llamamos Océano; y allí donde no fue posible aceptarlo con ayuda de la percepción sensorial, lo indica claramente la razón. En efecto, el lado oriental, próximo a los indios, y el occidental, próximo a los iberos y los maurusios pueden ser recorridos en barco en su totalidad hasta una gran distancia por la parte sur y por la parte norte; y lo que hasta el presente nos queda sin navegar, por el hecho de que nadie de los que circunnavegaban en sentido inverso se han llegado a encontrar, no es mucho en extensión, si se conjetura a partir de las distancias paralelas que nos son asequibles. No es probable que el piélagos Atlántico esté dividido en dos mares distintos y separado por istmos tan estrechos que obstaculizan la vuelta completa, sino más bien que sea confluyente y continuo.<sup>43</sup>

Si bien nunca se negó la posibilidad de que existieran otras islas, se consideraba que el clima de estas podía ser demasiado agreste para ser parte del habitáculo de los seres humanos e incluso, también se pensaba que debajo de la Zona Tórrida, había otra franja templada en donde, según Cicerón, “Debemos creer que los hombres que se supone que viven allí respiran el mismo aire que nosotros (...) pisarán el suelo al igual que nosotros, y verán siempre el cielo sobre sus cabezas, y no tendrán miedo de que la Tierra caiga al cielo”<sup>44</sup>. La ruptura con esta convicción clásica sobre la *Ecumene* fue clave en la obra de Acosta, que se había hecho a la idea de encontrarse con seres humanos “nuevos”, que estaban deslindados de esta concepción primigenia de la territorialidad, no eran los monstruos de Zanzíbar de Marco Polo o Plinio; además, como jesuita, Acosta tenía acceso a las cartas y escritos que sus compañeros de orden habían redactado desde lugares lejanos como Japón, pues su presencia en estos lugares dejó un gran repertorio de material etnográfico y geográfico que sirvió para que Acosta realizara comparaciones entre las diferentes poblaciones.

42. Nicolás Wey Gómez, “Memorias de la zona tórrida: el naturalismo clásico y la «tropicalidad» americana en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526)”, *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 618.

43. Estrabón, *Geografía*. Libro I, 220.

44. Cicerón, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Editorial Gredos, 2006), 362.

Por ejemplo, comparó hábitos alimenticios entre los indios del Perú y los japoneses: “El pan de los indios es el maíz. Cómenlo comúnmente cocido, así en grano y caliente, que llaman ellos *mote*: como comen los chinos y japoneses el arroz también, cocido con su agua caliente.”<sup>45</sup>; también comparó monasterios y ritos religiosos:

Cosa es muy sabida, por las cartas de los padres de nuestra Compañía escritas de Japón, la multitud y grandeza que hay en aquellas tierras de religiosos que llaman bonzos, y sus costumbres y superstición y mentiras; y así éstos no hay que decir de nuevo (...) usan los chinos en las popas de sus navíos, en unas capilletas, traer allí puesta una doncella de bulto asentada en su silla, con dos chinas delante della arrodillados a manera de ángeles; y tiene lumbre de noche y de día. Y, cuando han de dar a la vela, le hacen muchos sacrificios y ceremonias con gran ruido de atambores y campanas, y echan papeles ardiendo por la popa. Viniendo a los religiosos, no sé que en el Pirú haya habido casa propia de hombres recogidos más de sus sacerdotes y hechiceros, que eran infinitos. Pero propia observancia, en donde parece haberla el demonio puesto fué en México, porque había en la cerca del gran templo dos monasterios, como arriba se ha tocado: uno de doncellas, de que se trató; otro de mancebos recogidos de diez y ocho a veinte años, los cuales llamaban “religiosos”.<sup>46</sup>

Durante todo el siglo XVI, en el marco del Renacimiento italiano, español y francés, fue una práctica común entre los letrados la comparación de documentos, cartas de viaje, y material etnográfico, el estudio de la diplomática, los sellos, las medallas, la numismática, así como los monumentos, las obras de arte antiguas. Todo esto presentó una clara intención por edificar métodos loables y fieles para el estudio de la historia, que permitieran acercarse con rigurosidad a los vestigios del pasado y a las culturas disímiles del presente. Ya Dante en el siglo XIII había escrito: “las piedras de los muros de Roma merecen veneración y el terreno en el que se levanta la ciudad es más digno de lo que dicen los hombres”<sup>47</sup>. Para Acosta, los templos monumentales de las Indias eran una negación de Dios, la parte negativa de una concepción dialógica entre la universalidad divina y la negación diabólica. Sin embargo, el estudio de los templos indios como santuarios del mal, le permitía preguntarse por qué en esa parte durante mucho tiempo desconocida del orbe, también fue desconocida la luz del Evangelio: “los templos: como el sumo Dios quiso que se le dedicase casa en que su sancto nombre fuese con particular culto celebrado, así el demonio para sus intentos persuadió a los infieles que le hiciesen soberbios templos y particulares adoratorios y santuarios”<sup>48</sup>.

En concordancia con lo anterior, para el naturalista y proto-etnólogo jesuita, durante todo el trayecto de tiempo que las Indias estuvieron lejos de la órbita occidental y desamparadas del tutelaje paternalista europeo, estaban secuestradas por el mal, y atrapadas por la sevicia del demonio. No es

45. Acosta, *Historia natural y moral*, 118.

46. Acosta, *Historia natural y moral*, 172.

47. José Alcina Franch, *El descubrimiento científico de América* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1988), 72.

48. Acosta, *Historia natural y moral*, 167.

extraño imaginar esto, el momento histórico en el cual Josep de Acosta redactó su obra se dio en el contexto de un nuevo espíritu misional revestido de los asuntos conciliares de Trento. La consigna se ceñía a la disciplina, piedad e intelectualidad de los pastores que arribaban a las Indias, ya fuesen del clero regular o secular. En el momento en el que el Virrey del Perú Francisco de Toledo pidió a su majestad Felipe II que el padre Acosta llegase al virreinato, ya se habían acabado las encomiendas a perpetuidad, y las leyes de 1542 llevaban operando, con momentos turbios por las guerras entre conquistadores, pero con cierto orden y celeridad; a su vez, se había propugnado por organizar los medios de producción de la vida material en figuras como la mita y la hacienda. Es entonces, que el jesuita Acosta desembarcó en tierras americanas ya cuando se estaba procurando por racionalizar la vida social, por eso, cuando llegó al Nuevo Mundo en 1572 su primer cometido fue dictar clases de filosofía en Lima; posteriormente, realizó varios viajes por las ciudades indígenas de Cuzco, Chuquiaca, y Chaquiabo (actualmente ciudad de La Paz), así pues, de primera mano conoció la complicada naturaleza peruana y también los monumentos del mundo incaico. En este viaje se encontró con el corregidor de Sucre Polo Ondegardo y este fue una de sus principales fuentes de material etnológico.

La retina que transformaba el material etnológico que Acosta recibió por parte de personas como el corregidor, que leyó en cartas, o que de “primera mano” experimentó, tuvo que pasar antes por un proceso de idealización de su propia sociedad para brindar las categorías o estereotipos (que ya se han trabajado arriba) a los exogrupos. En palabras del antropólogo Gustavo Bueno, el objeto de estudio etnológico, en tanto que objeto categorial es un producto cultural que surgió en el seno de la vida civilizada y sus cultores que creían habían alcanzado ya un orden social superior, empero, “este nivel se alcanza al punto de la abstracción de las relaciones realmente asimétricas que se establecen en las culturas cuando algunas van entrando en el curso histórico”<sup>49</sup>. No en vano, cuando Josep de Acosta analizó las prácticas religiosas de los indios del Perú y de México usó la figura narrativa de la “idolatría” que era bien común dentro del utillaje del universo cristiano durante el siglo XVI. Señaló que la causa de la idolatría “es la soberbia del demonio tan grande y tan profunda que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios”<sup>50</sup>; después, prosiguió su exposición haciendo hincapié en una posible explicación teológica de por qué este lugar del orbe se presentaba este fenómeno mágico-religioso: “ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado; y reinó en estotra parte del mundo que, aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y en anchura no lo es”<sup>51</sup>. Acá, evidentemente, se presentó una diferenciación ontológica entre el Nuevo y el Viejo Mundo; este último, que estaba dotado por más nobleza, podía efectuar una evaluación sobre el otro.

Siguiendo esta línea de ideas, Acosta, desde su experiencia en el Perú y los relatos del mundo Mexica, buscó patrones comunes entre las particularidades de los ritos religiosos para construir generalizaciones que le permitieran abocar de una manera organizada su objeto de estudio. En el caso de la

49. Gustavo Bueno, *Etnología y utopía. Respuesta la pregunta: ¿Qué es la etnología?* (Valencia: Jucar, 1971), 39.

50. Acosta, *Historia natural y moral*, 153.

51. Acosta, *Historia natural y moral*, 154.

idolatría identificó dos tipos, el primero “se parte en dos, porque o al cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular como tal río, fuente o árbol, o monte [...] y este género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso y se llamaba propiamente guaca”, el segundo grupo que identificó y logró generalizar “pertenece a invenciones o ficción humana [...] como es adorar ídolos o estatuas de palo o de piedra como de oro; como de Mercurio o Palas [...] otra diferencia es la que realmente fue y es algo, pero no sólo finge el ídolo que lo adora: como los muertos o esas cosas tuyas que por vanidad y lisonja adoran los hombres”<sup>52</sup>. Hay algo bastante dicente y revelador de la anterior cita, las menciones al pasado grecorromano no eran solo un artificio de la estética literaria o algo para darle peso a la narración, sino que mostró que universalmente hay condiciones históricas y culturales que se presentaron en el Viejo Mundo y que en el Nuevo aún se podían seguir presentando. Hacer memoria de estos hechos significó que se estaba constituyendo una conciencia moderna sobre el tiempo, que aducía que la naturaleza humana era la misma, pero que algunas colectividades se habían quedado atrapadas en un estadio previo a la civilización, encasilladas en un tiempo pretérito que debía ser superado. Es pues, que el estudio de las civilizaciones antiguas en Europa ayudó a dibujar el modo de operar para hacer cognoscible el continente americano. El psicólogo Frederic Barlett dedujo que la producción del conocimiento humano estaba mediada por cómo el individuo y la sociedad reconstruían sus recuerdos<sup>53</sup>. Acosta, hijo de su tiempo, se consideraba heredero de la tradición grecolatina, y sus recuerdos personales socialmente establecidos indicaban que en el pasado de la historia en la cual él, y la civilización europea de la que era partícipe, existían prácticas que ante sus ojos podían ser impías, arcaicas y ya superadas. Al respecto, David Solodkow ha enfatizado en que, si bien es anacrónico designar como etnología a este tipo de escritos como el de Acosta, es un recurso útil que parte desde la etimología de la palabra para entender cómo la producción intelectual de esta clase sirvió para dar cuenta de caracterizaciones sobre el mosaico de pueblos del Nuevo Mundo<sup>54</sup>.

En concordancia con lo anterior, cabe señalar que durante el siglo XVI, que fue el marco de la obra de Acosta, se impulsó una visión del progreso, según la cual los antiguos solo eran una fuente de erudición para reconocer cuáles rasgos y vestigios del pasado habían pervivido hasta el tiempo presente; sin embargo, estos ya habían sido superados por el ingenio humano. Algunas décadas antes, el humanista español Cristóbal Villalón en 1539, escribió su obra *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*. En esta señaló la preponderancia radical que tuvieron los viajes transatlánticos a la hora de forjar un juicio que catalizara la separación de lo antiguo y lo moderno:

52. Acosta, *Historia natural y moral*, 154.

53. Frederic Barlett, *Recordar, estudio de psicología experimental y social* (Madrid: Editorial Alianza, 1995), 324-330.

54. David M. Solodkow, infiere al respecto: “Los tratados de los misioneros católicos, en su intención de penetrar los significados de la cultura indígena con el objetivo de realizar una evangelización exitosa, organizaron una gramática de la alteridad, catalogaron y tipificaron en formato occidental esa “cultura otra”: sus formas de vida, su organización religiosa y política, sus conductas sociales, etc. Es por esta razón que podemos hablar de unas textualidades “etnográficas” durante el siglo xvi. De este modo, la tarea etnográfica colonial puede ser asociada con dos prácticas concretas: traducir el “texto borroso” de la cultura indígena y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura.” David M. Solodkow, “América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España”, *Cuadernos De Literatura* 14, n° 28 (2010): p. 175

¿Qué os parece que fuese igual en los antiguos con la industria de los tratos y contrataciones de agora (sic)? (...) ¿Aquella facilidad con que los hombres se atreven a yr (sic) en breves tiempos grandes jornadas en extrañas provincias, no perdonando las fragosas tempestades del invierno, ni temiendo los fuegos del verano, más en postas y estafetas en un punto de determinen y se ponen donde quieren?.<sup>55</sup>

Dicho esto, se puede inferir sobre este aspecto que la diferenciación del hombre moderno, en detrimento del antiguo, estaba determinada por el aprovechamiento de conocimientos teóricos y prácticos que a lo largo del siglo se venían acumulando. En efecto, la inteligencia y la capacidad inventiva del hombre se consagraron como bien y patrimonio universal. Se tenía la idea de que el ser humano civilizado había partido desde su estadio natural (desnudo, e ignorante como lo señala el Génesis), hasta las gestas más grandiosas de la mente y la técnica<sup>56</sup>. El encuentro con culturas en las que aún había desnudez, canibalismo, prácticas sexuales como la sodomía y el incesto, permitía al estudioso etnológico producto del Renacimiento europeo vislumbrar cómo eran los antiguos del mundo civilizado. Un vistazo hacia América era un vistazo hacia los griegos, los bárbaros como los Galos y los Germanos, los pueblos semitas y camitas mencionados en la Sagrada Escritura, y todo pasado de la *Ecumene* que era inaccesible por la incapacidad física para llegar hasta él. La puesta en marcha de obras como las de Josep de Acosta terminaron de concretar la ruptura con la antropología filosófica medieval que, siguiendo los cánones griegos, decía que el mundo había sido creado de una vez y para siempre “y que a sus habitantes se les había otorgado sus naturalezas particulares, que retenían desde entonces. Ahora se volvió posible preguntarse si los nativos americanos representaban una etapa temprana del desarrollo de la humanidad”<sup>57</sup>. No sería entonces algo aislado que Josep de Acosta advirtiera:

Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de 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 hallaron o los mismos u otros semejantes, y a veces peores. Como podrá entender fácilmente, no solo de nuestros autores Eusebio Cesariense, Clemente Alejandrino, Teodoro Cireense y otros; sino también de los mismos suyos, como son Plinio, Dionisio Halicarnaso, y Plutarco. Porque siendo el maestro de la infidelidad el príncipe de las tinieblas no es cosa nueva hallar en los infieles crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza y escuela.<sup>58</sup>

La consecución de datos fieles sobre los nativos del Perú y de México, le servían a Acosta para entender cómo las verdades sobrenaturales habían llegado a los hombres, cómo la revelación divina se había encarnado en un proceso histórico y, además, también hizo posible elucidar la manera en la que las verdades naturales habían hecho mella en la conciencia humana a través de

55. Cristóbal Villalón, *Ingeniosa comparación entre antiguos y modernos*. (Madrid: La sociedad de los bibliófilos españoles, [1539] 1898), 14.

56. Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia* (Madrid: Editorial Síntesis, 2002), 175-177.

57. Hylland Eriksen y Sivert Nielsen, *A history of Anthropology*, 7.

58. Acosta, *Historia natural y moral*, 151.

la historia. Incluso, como lo indica la siguiente cita, para Acosta fue revelador el estudio de Incas y Mexicas, pues hacía más cercano y cognoscible el relato que las autoridades clásicas habían hecho sobre los pueblos contemporáneos a ellos:

Comúnmente creyeron los indios del Pirú que las ánimas vivían después desta vida; y que los buenos tenían gloria y los malos pena [...] Cuando murió Guayncapa, que fue padre de Atagualpa, fueron muertas mil y tantas personas de todas edades y suertes para su servicio y acompañamiento en la otra vida [...] La misma superstición e inhumanidad de matar hombres y mujeres, para acompañamientos y servicios del difunto en la otra vida, han usado y usan otras naciones bárbaras; y aún- según escribe Polo- casi ha sido general en Indias. Y aun refiere el venerable Beda que usaban los anglos, antes de convertirse al Evangelio.<sup>59</sup>

Los monstruos de Marco Polo, y los que Colón aún esperaba ver con cierta sospecha y recelo desaparecieron de los escritos etnológicos de Acosta. El jesuita, cabe señalar, realizó el esfuerzo por dejar legado para la memoria y la posteridad, la historia del Nuevo Mundo, las costumbres de los indios, la explicación de por qué realizaban ciertos ritos religiosos, del canibalismo, el culto a los muertos, sobre su organización política y su jerarquía social. Este tipo de tratados fueron acogidos por filósofos allende el océano Atlántico para realizar disertaciones sobre filosofía natural, moral y política; el mismo David Hume utilizó fuentes españolas para demostrar cómo se había llegado a una religión racional y cuáles fueron los pasos hasta la llegada de una teología loable. Los ilustrados vieron en estas obras de misioneros y teólogos una fuente de dudas cargada de cariz religioso y supersticiones, pues en su optimismo iluminista olvidaron que estos fueron los primeros rudimentos filosóficos que codificaron con ser (ontología) y sentido (teleología) al *mare magnum* de datos que eran irrisoria o nulamente conocidos por las autoridades hasta las postrimerías del siglo XV. Algún entusiasta de la historiografía positivista de la ciencia podrá ver en Acosta y sus contemporáneos una amalgama de prejuicios y condicionamientos morales, pero, es idóneo tener en cuenta que esa pretensión de neutralidad constituye una ficción; en palabras del sociólogo Mario Heler, el estudio del conocimiento científico a lo largo y ancho de la historia no es un estudio sobre ángeles, más bien, por el contrario, incluye “una teoría, aplicaciones y modelos de la teoría, procedimientos de investigación, modos de seleccionar, plantear o resolver problemas, técnicas instrumentales, además de ideas filosóficas y cierta concepción metafísica”<sup>60</sup>. Del filósofo natural del siglo XVI, así como del físico más purista del siglo XIX, no se puede disgregar el conjunto de creencias que estructura su vida y que, en gran medida, se encarna en su labor.

---

59. Acosta, *Historia natural y moral*, 160.

60. Mario Heler, *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005)

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Acosta, Josep de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Editorial CYAN, [1589] 2008.
- Cayo Plinio Segundo. *Historia Natural, traducida por el Licenciado Antonio de Huerta y ampliada por él mismo con escolios y anotaciones en que aclara lo oscuro y dudoso, y añade lo no sabido hasta esos tiempos*. Madrid: Imprenta de Luis de Sánchez Impresor del Rey Nuestro Señor, [siglo I d.C.] 1623.
- Cicerón. *Comentario al sueño de Escipión*. Madrid: Editorial Gredos, 2006.
- Colón, Cristóbal. *Viajes de Cristóbal Colón*. Compilado por M. Fernández de Navarrete. Madrid: Editorial Calpe, 1922.
- Estrabón. *Geografía*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, el Caribe y Tierra Firme*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, [1536] 1851.
- Heródoto. *History of Herodotus Vol. I*. Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, 1936.
- Polo, Marco. *Travels of Marco Polo. The Venetian*. Editado por Thomas Mansfield. Londres: Imprenta J.M. Dent, 1929.
- San Agustín. *Obras de San Agustín. Edición bilingüe, T. XVI La Ciudad de Dios*. Traducido por Fray José Moran. Madrid: Editorial Católica, [426] 1958.
- Vespucio, Américo. *Mundus Novus. Letter to Lorenzo Pietro de Medici*. Traducido por George Tyler Northup. Londres: Imprenta de Oxford, [1501] 1916.
- Villalón. *Ingeniosa comparación entre antiguos y modernos*. Madrid: La sociedad de los bibliófilos españoles, [1539] 1898.

### Fuentes secundarias

- Barlett, Frederic. *Recordar, estudio de psicología experimental y social*. Madrid: Editorial Alianza, 1995.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones ERA, 1981.
- Benavides Lucas, Manuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Bloor, David. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
- Brennan, Rosamund Elaine. "European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries". Tesis doctoral, Universidad de Cardiff, 2006.
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Bueno, Gustavo. *Etnología y utopía. Respuesta la pregunta: ¿Qué es la etnología?* Valencia: Jucar, 1971.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del "mito de la modernidad")*. Bogotá: Editorial Anthropos, 1992.
- Franch, José Alcina. *El descubrimiento científico de América*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1996.

- Heler, Mario. *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.
- Hogg, Michael y Vaughan, Graham. *Psicología social*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010.
- Hylland Eriksen, Thomas y Finn Sievert Nielsen. *A history of Anthropology*. Londres: Editorial Pluto, 2013.
- Mignolo Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- O’Gorman, Edmundo. *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI*. Ciudad de México: Alianza Editorial, 1972.
- Padgen, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Editorial Alianza, 1988.
- Pino Díaz, Fermín. “Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo”. En *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750-1850: I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, coordinador por Santiago Garma Pons. Madrid: Diputación Provincial de Madrid, 1980: 481-518.
- Solodkow, David. “América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España”. *Cuadernos De Literatura* 14, n° 28 (2010): 172-195.
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Bulgenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2006.
- Wey Gómez, Nicolás. “Memorias de la zona tórrida: el naturalismo clásico y la «tropicalidad» americana en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526)”. *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 609-632.