

Los orígenes españoles de la antropología cultural

JOSE LUIS ABELLAN

En los estudios de la historia de la antropología hechos por franceses o anglosajones, se suele olvidar un capítulo muy importante, que es la aportación española al tema durante los siglos XVI y XVII¹. En realidad ello parece estar en relación con una tradición asentada entre los historiadores de no admitir para su disciplina una antigüedad superior al siglo. El hecho resulta sorprendente para cualquier mediano conocedor de la historia del pensamiento social en Occidente, y algunos historiadores han empezado ya a reaccionar contra semejante simplificación. He aquí como se expresaba recientemente un conocido antropólogo: "Me resulta imposible seguir aceptando que exista una antropología llamada científica, con la infantil edad de cien años, precedida por unos dos mil años de obras y autores a los que llamamos 'precientíficos', usados primordialmente como fuentes de información, como colecciones y archivos de datos. Creo que cada vez que un profesor repite que la antropología es la más joven de las disciplinas sociales, y no se apresura a cualificar con rigor su afirmación, contribuye a mantener y defender un mito peligroso. Es peligroso, particularmente, porque veda y cierra

¹ En el libro de Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Century* (University of Pennsylvania Press, 1964) no se menciona prácticamente ninguna contribución española al tema.

a los estudiantes el acceso a una riqueza increíble de estímulos intelectuales de todo orden”².

Es obvio que nosotros no podemos caer en una ingenuidad semejante; en las páginas anteriores³, hemos dado una muestra del enorme despliegue que el descubrimiento americano dio a la reflexión antropológica entre los conquistadores, colonos y misioneros del Nuevo Mundo. Por otro lado, bien a la vista está el doble carácter de esa reflexión, que en unos casos tenía la misión de defender los intereses espúreos de quienes habían hecho de las nuevas tierras un instrumento de negocios materiales y de provecho personal, mientras en otros se movía en el plano más altruista de una expansión religiosa y una difusión de los valores de la civilización cristiana.

En cualquiera de los dos casos citados, se puede observar cómo el origen de la antropología se da siempre —o se ha dado hasta ahora— como subproducto de una situación colonial. A ello ha dedicado un famoso estudio el francés Gérard Leclerc, agudamente criticado por un investigador español⁴. No es necesario llevar la tesis a su extremo. Es un hecho que los orígenes de toda antropología se hallan ligados a una situación colonial. Y si aquí enfatizamos esta afirmación no es por otra cosa, sino por resaltar que las aportaciones españolas al origen de la antropología no constituyen ninguna excepción al caso. No es, por tanto, ninguna casualidad que en España se produzca un gran desarrollo de la antropología justamente coincidiendo con los siglos de su mayor expansión colonial.

Que en toda situación colonial se produce un alza de la reflexión antropológica, no admite ninguna duda. Pero, como antes veíamos, esa reflexión puede tener un carácter “espúreo” e irracional o darse a un nivel más o menos científico. El criterio de demarcación entre una y otra actitud, representada en el caso español por colonos o misioneros, respectivamente, sólo puede darlo una metodología de base más o menos

² Palerm, Angel, *Historia de la etnología: los precursores*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1974.

³ Principalmente el capítulo sobre la antropología utópica de Las Casas y el dedicado a la polémica sobre la naturaleza del indio americano. Las presentes páginas constituyen un capítulo de mi obra, *Historia crítica del pensamiento español*.

⁴ G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París 1972 (traducción española, Madrid 1973). La crítica del investigador español a que aludimos puede encontrarse con las siguientes referencias: Fermín del Pino, “Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español”, *Revista de la Opinión Pública*, N° 42, octubre-diciembre, 1975.

científica. Pues bien, uno de los objetivos de este capítulo es mostrar que esa metodología se da en algunos de nuestros misioneros.

1. GRAMATICAS Y VOCABULARIOS

El primer paso en todo tratamiento científico de una cuestión es el conocimiento objetivo —alejado en lo posible de intereses y apasionamientos— de los datos. Y de ahí precisamente queremos partir. Los misioneros españoles trataron de acercarse a ese conocimiento objetivo del mundo indígena mediante un acercamiento a su casi único y exclusivo medio de comunicación: el lenguaje. Las gramáticas y vocabularios que nos han quedado de las distintas lenguas aborígenes son verdaderas reliquias que nos han legado los primeros misioneros. Nos falta aún un estudio exhaustivo del tema, pero aquí expondremos sólo como muestra representativa un número suficiente de casos. Quizá el trabajo más antiguo conservado sea la *Gramática mexicana* de Andrés de Olmos⁵, fraile franciscano que vivió muchos años en México, donde no sólo se ocupó de las lenguas indígenas, sino que enseñó latín en Santa Cruz de Tlatelolco. La obra fue acabada el día primero de 1547, siendo fray Andrés guardián del Monasterio de San Andrés en la provincia de Totocanacapa; para su ejecución —como en general para todas las de esta índole que se hicieron en América— el autor siguió como pauta el orden establecido por Nebrija en su *Arte de la lengua castellana*, a pesar de no ajustarse la naturaleza del náhuatl a tal modelo. La Gramática de Olmos se divide en tres partes: 1º) De los nombres y pronombres, y lo que a ellos pertenece; 2º) De la conjugación, formación de pretéritos y diversidad de los verbos; 3º) De las partes indeclinables y algo de la ortografía. A todo ello añade unas conversaciones de los padres mexicanos con sus hijos, adaptados al pensamiento cristiano y traducidas al español para que los estudiantes de náhuatl practicaran el idioma sobre la base de tales ejemplos.

Más suerte tuvo la Gramática de Alonso de Molina⁶, pues mientras la de Olmos no se publicó hasta el siglo XIX, de la de Molina, redactada veinticuatro años después, se conservan dos ediciones en el XVI: la de 1571, impresa por Pedro Ocharte; y la de 1576, por Pedro Babli, corregida y aumentada. Es menos extensa que la de Olmos, pero es la

⁵La obra fue editada por Rémi Simeón en 1886; hay ediciones en la *Bibliothèque américaine ou Catalogue raisonné des Livres sur l'Amérique*, en la de Viñaza y en la Colección Aubin.

⁶Hay edición facsímil del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid 1945

más antigua de todas las impresas, y su autor está reconocido como precursor de los estudios mexicanistas. Está dividida en dos partes: la primera se ocupa de las ocho partes de la oración; la segunda trata de cuestiones prácticas y dificultades propias de la lengua náhuatl. Escribió también un vocabulario de la misma lengua (impreso en 1555, por Juan Pablos), primero que cita las bibliografías por haberse perdido otro anterior de Olmos. En ésta su primera edición se limitaba a hacer un vocabulario castellano-mexicano, pero ya a la segunda le añade un vocabulario mexicano-castellano⁷.

En 1595 encontramos otra *Arte mexicana*, compuesta por el jesuita Antonio del Rincón, que tardó diez años en recoger los preceptos en ella consignados; sin duda tuvo una buena acogida, ya que a los tres años de publicado apareció una segunda edición. Pedro de Arenas trató de realizar un vocabulario práctico, de poco rigor científico, pero útil al que desease entenderse con los indios, al que añadió un manual de conversación para las necesidades más elementales de la vida: saludar, despedirse, preguntar por alguien o algo, pedir una cosa, manifestar alguna urgencia, etc.

Hasta 1642 no vuelve a aparecer ninguna gramática tan usada como las de Molina y Rincón; en ese año aparece la de Diego de Galdo Guzmán, de la Orden de San Agustín, catedrático de las lenguas mexicanas y otonú en la Universidad de México. Cuando hablamos de mexicana nos referimos al idioma azteca, que es filológicamente una rama del grupo náhuatl, y a ella se refieren las anteriores gramáticas. Posteriormente aparecieron la del jesuita Horacio Carochi (1605), la de don Antonio Tovar Cano y Moctezuma y la de fray Agustín de Vetancurt (1673). Es probable que los que siguieron a éstos no tuvieran la excelencia de las anteriores; desde luego, en el *Arte novissima de la lengua mexicana*, de don Carlos de Tapia Centeno, y en la de Joseph Agustín de Aldama Guevara, se observa más una preocupación de síntesis de trabajos anteriores que de nueva creación.

Junto al mexicano o azteca proliferaron otras lenguas a las que no dejaron de prestar atención los misioneros españoles. La lengua prima fue estudiada gramaticalmente por el jesuita Luis Bonifaz en su *Arte de la lengua principal de Sinaloa o Cinaloa*; el franciscano fray José Fernández hizo un arte y vocabulario de la lengua tepehuana; el jesuita Tomás de Guadalupe estudió, con su hermano de Orden Jerónimo Figueroa y el misionero José Victoriano, la lengua tarahumara.

⁷ Existe también una reproducción facsímil del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1944.

Entre las familias lingüísticas más difundidas y más difíciles de reducir a reglas están la otonú, sobre la que Luis Neve y Molina escribió unas *Reglas de Ortografía, Diccionario y Arte del idioma otonú* (Méjico, 1767); se consideró entonces una hazaña tan increíble que el padre José Lucas de Anaya dijo que si pudiera pondría al libro de Neve el título de *El imposible vencido*. Un idioma independiente, hablado en Michoacán, es el tarasco, al que dedicó sus esfuerzos Maturino Gilberti, entre otros; es autor de un *Vocabulario en Lengua de Mechucán* (1559), en su doble vertiente español-tarasco y tarasco-español. Otros idiomas a los que los españoles prestaron atención son: el totonaca y el huasteco; ambos fueron estudiados por el padre Andrés de Olmos, autor de la primera gramática totonaca y de varios opúsculos huastecas.

El maya, extendido por toda la península de Yucatán, merece un párrafo aparte. El primero que empezó a estudiarlo fue fray Luis de Villalpando cuyos trabajos sirvieron de base a la gran obra del franciscano fray Gabriel de San Buenaventura, autor de un *Arte de la lengua maya* (Méjico 1684) y de un gran *Diccionario mayo-hispano e hispano-maya*, compuesto en tres volúmenes. Se ocuparon también del idioma maya Beltrán de Santa Rosa María, Gaspar Antonio y fray Antonio de Ciudad Real; este último realizó el trabajo más importante con un gran diccionario o calepino en seis volúmenes de la lengua maya.

Por supuesto, tampoco quedaron abandonados otros idiomas menos importantes: la lengua de los lacandones fue estudiada por fray Diego Ribas Gaztelu; el tzendal por fray Francisco de Zepeda; el tzotzil por fray Dionisio Pereira; el cakchiquel por fray Juan de Torres. El cakchiquel con el tzutuhil son lenguas de la división quiché, sobre el cual realizaron una impresionante labor filológica el dominico Francisco Ximénez y el franciscano Ildefonso José de Flores; el primero tradujo además el *Popol-Vuh*, del quiché al castellano.

El estado de Oaxaca estaba prácticamente ocupado por la familia mixe zoque, dentro de la cual entran el mix, el zapoteca y el mixteco. El zapoteca fue estudiado por fray Juan de Córdoba y fray Pedro de la Vuelva; al mixteca le prestó singular atención fray Antonio de los Reyes.

Un lugar aparte merece el estudio del quechua, cuyos más antiguos conocedores parece que fueron los eclesiásticos Juan de Oliva y Cristóbal de Medina. Sin embargo, el primero que lo estudió en profundidad y lo redujo a arte fue fray Domingo de Santo Tomás; tanto el Vocabulario como la Gramática de la lengua general de los indios del Perú aparecieron publicados en Valladolid (1660).

La gramática de fray Domingo de Santo Tomás fue el texto utilizado para la enseñanza del quechua durante la segunda mitad del siglo XVI, pero desde principios del XVII se generalizó la *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú* (1607), compuesto por el jesuita Diego González Holguín. Aunque hubo muchos cultivadores del quechua, ninguno de ellos tan conocido como los dos citados, a cuyos nombres suele acompañar el del también jesuita Diego de Torres Rubio, y el de Alonso de Huerta, ambos destacados quechuistas.

No podemos terminar este brevísimo recuento de gramáticas y vocabularios de algunas lenguas americanas a que los españoles prestaron atención sin detenernos en el araucano, estudiado por Gabriel de la Vega, Luis de Valdivia y Andrés Febres; y el guaraní, inmejorablemente estudiado por el limeño Antonio Ruiz de Montoya. Por lo demás, no nos interesa tanto el hacer un recuento exhaustivo de gramáticas y vocabularios, como el hacer bien patente al estudioso de la historia de la antropología que entre los misioneros españoles se dieron numerosísimos casos de atención a unas lenguas que otros hubieran llamado despectivamente subdesarrolladas. Esa atención no sólo llevó a conservar tesoros lingüísticos hoy absolutamente únicos y privilegiados, sino que ayudó a crear una conciencia adecuada para el acercamiento objetivo y el estudio científico de aquellas culturas y pueblos hasta entonces absolutamente desconocidos. Con ello facilitaban su labor evangelizadora al hacer más asequible la comunicación con los indígenas “pero al mismo tiempo legaban uno de los mayores monumentos lingüísticos a la historia de la Cultura”⁸.

2. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Las características del descubrimiento de América habían provocado las condiciones más favorables que pueden imaginarse para el surgimiento de la etnografía y la antropología. Los motivos de sorpresa y de maravilla ante los animales, plantas, y pueblos que para los europeos estaban llenos de exotismo y de misterio, no podían por menos de provocar la curiosidad y con ello la pregunta. Una pregunta que en principio tenía un carácter meramente humano, pero que se fue haciendo cada vez más científica.

⁸Lisón Tolosana, Carmelo, *Antropología social en España, siglo XXI*, Madrid 1971; p. 52.

En este acercamiento científico a los distintos pueblos indígenas la labor de los misioneros fue insustituible. Indudablemente ese conocimiento no tenía un interés exclusivamente científico, sino que iba unido a sus afanes de conversión. Se dieron cuenta de que la conversión religiosa no podía hacerse sincera y honradamente si no se producía al mismo tiempo un cambio en su concepción del mundo, en su mentalidad y en su comportamiento. Junto a una aparente conversión, el indio seguía adorando sus imágenes y practicando sus cultos ancestrales. Muchas veces se encuentran los misioneros con que, tras haber construido una iglesia y convencido a los indios de haber asistido voluntariamente a ella, en algunos de los muros cercanos al altar mayor escondían sus ídolos, para seguir adorándolos, mientras parecía que adoraban a Cristo o al Dios cristiano.

El reducir el fuero interno del indio les obligaba a los misioneros a un conocimiento y análisis de sus esquemas mentales, creencias y conducta, llegando a metodologías de indudable precisión. Pablo José de Arriaga en su *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621) establece el siguiente programa: 1º) Conocer los hechos; 2º) Averiguar las causas de los mismos; 3º) Aplicar el remedio para que desaparezcan o no actúen; 4º) Aprovechar en todo ello la experiencia de otros. Fray Diego Durán se expresa en su *Libro de los ritos y ceremonias* con evidente clarividencia sobre el asunto. He aquí lo que dice en el prólogo de dicho libro:

“Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban, de la suerte que no es posible darse bien la sementera de trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastadas todas las raíces y cepas que en ella de su natural producía...”

Y así, de estas y otras cosas colijo... que jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéramos tirado todo lo que huela a la vieja religión de sus antepasados... [están] tan temerosos de dejar lo que conocen, que todo el tiempo que les dure en la memoria han de acudir a ello, como lo hacen cuando algunos se ven enfermos o en alguna necesidad, que juntamente con llamar a Dios acuden a los hechiceros y médicos burladores y a las supersticiones e idolatrías y agüeros de sus antepasados.

Pues visto esto, he entendido que, aunque queramos quitarles de todo punto este memoria de Amalek, no podremos por mucho trabajo que en ello se ponga si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían. Porque, a mi pobre juicio, no creo que hay hoy cosa en el mundo de trabajo más baldío que ocuparse toda la vida el hombre trayendo siempre entre las manos lo que no entiende, teniendo tan estrecha necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión cristiana”.

En realidad, las líneas de inspiración que mueven estas palabras de Durán serán las que guien su obra más importante: *Historia de las Indias de Nueva España de la tierra firme*; en esa dirección se mueven también la *Relación de las cosas del Yucatán*, de Diego de Landa; la *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León; La *Historia de los Indios de Nueva España*, de fray Toribio de Benavente (Motolinia), y hasta la famosa *Historia General y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. No son las únicas, por supuesto, pero sí algunas de las crónicas de Indias más importantes de que se nos conserva noticia. Otras —las de Sahagún y Acosta— merecen atención aparte y especial en este mismo capítulo.

Sin embargo, y antes de pasar a ello, debemos dejar bien claro que no sólo fueron los misioneros los únicos protagonistas en el nacimiento y desarrollo de la ciencia etnográfica. A ello contribuyó también de modo decisivo la Corona, pues desde el primer momento estuvo interesada en obtener noticias sobre la geografía de las nuevas tierras descubiertas, su agricultura, su ganadería, sus características naturales y climáticas, así como la naturaleza y costumbres de sus habitantes. A ello les impulsaba no sólo la curiosidad lógica, sino razones políticas obvias. Desde la fundación de la Casa de Contratación de Sevilla en 1503 esta información se hace de manera sistemática. Los mismos gobernadores de Indias exigían a los descubridores que volvieran provistos de relaciones sobre gentes, organizaciones, tierras, plantas, minas, cultivos, etc. Los problemas para administrar las nuevas regiones desde los puntos de vista político, económico, social y religioso, eran prácticamente inabarcables, pero el simple hecho de intentarlo obligaba a la Monarquía española a recabar toda la información posible, mediante relaciones, informes, estadísticas, mapas, descripciones... Los cargos de Cosmógrafo y Cronista mayores de Indias indudablemente estaban dirigidos al intento de recabar un máximo de datos e información sobre los múltiples aspectos de la realidad india. Sobre la importancia de esta política escribe un autor reciente: “La clari-

videncia de la Corona y empleados fue excepcional —sin comparación posible ni a nivel europeo— para su tiempo y pienso que desde entonces no ha sido superado aún, aquí en España”⁹.

El resultado de esta labor fue la recogida y acumulación de una enorme cantidad de material etnográfico, que no podemos por menos de considerar como los orígenes de la antropología cultural. En esta línea está el cuestionario de 200 preguntas que se confeccionó en 1570, y del que hasta el momento no se ha encontrado copia. Y al mismo espíritu responde en 1577 la *Cédula, Instrucción y Memoria, para la formación de las relaciones y descripciones de los pueblos de Indias*. En la citada *Memoria* —que constaba de 50 capítulos— se inquiría por los datos más diversos, desde los caracteres de la tierra, las aguas y los pastos, hasta las tribus indias, su lengua, su organización, creencias, administración, pasando por las ciudades, edificación de casas, clases de hierbas medicinales, clima, tratos, costumbres, animales, etc.

Si junto a los datos proporcionados por los misioneros, unimos este valiosísimo material etnográfico recogido con carácter oficial, evidentemente nos encontramos en los orígenes mismos de la antropología cultural. “Ninguna nación puede —dice Carmelo Lisón— aportar a la historia de la cultura nada equivalente a la riqueza y maestría etnográfica española”¹⁰. Pero este mismo antropólogo se niega a continuación a darle carácter de auténtica antropología cultural a ese material; indudablemente no lo es al nivel actual de la ciencia antropológica, pero sí son los inicios de dicha ciencia. Las razones del mismo para esa negación son los siguientes: 1) Que tenían metas concretas en su investigación, unas de carácter económico, otras político, religioso, social, y esas metas dirigían su indagación más que a un conocimiento desinteresado e integral de otras culturas; 2) Que no podían servirse de una metodología científica que sólo la antropología actual con su arsenal de conceptos, teorías, métodos y técnicas ha desarrollado plenamente. Por lo demás, el mismo Lisón no niega que estos primeros exploradores sociales fueron los pioneros de este nuevo tipo de acercamiento a pueblos desconocidos.

La conclusión del autor a que en parte venimos siguiendo es que no se dieron en España las condiciones precisas para el surgimiento de la antropología cultural; falló el marco institucional. Y así —termina diciendo— que si el Imperio español produjo la etnografía, el británico iba a originar la antropología. Pero, en cualquier caso,

⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

parece evidente que si los españoles no fundaron la Antropología cultural, al menos pusieron las bases para su nacimiento. Esto creemos que queda muy claro con el examen de la obra de Sahagún.

3. EL PRIMER ANTROPOLOGO: FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN

La obra de Bernardino de Sahagún supera con mucho al resto de los historiadores sobre temas mexicanos. Sus procedimientos de investigación le llevan a un análisis en profundidad de la cultura del país. Escribe en náhuatl, pero a su vez examina su naturaleza, utilizándolo como instrumento para su investigación etnográfica. Etnólogo y lingüista, que se adelanta en varios siglos a su época, aparece como el fundador de la Antropología cultural.

Había nacido en Sahagún (León), hacia el 1500; estudió en la Universidad de Salamanca. Su nombre original era el de Bernardino Ribeira, cuyo apellido cambió después por el de su ciudad natal. Alrededor de los treinta años pasó a México, junto con otros diecinueve franciscanos, dedicándose desde el primer momento y con gran ahínco al estudio del náhuatl, que llegó a dominar a la perfección. Al fundarse en 1536 el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se le encargó de la enseñanza del latín a los indios, donde tuvo aventajados discípulos, que luego se convirtieron en colaboradores suyos. La obra que le ha dado fama imperecedera: *Historia de las cosas de la Nueva España*, parece que fue iniciada hacia 1557, al ser elegido provincial fray Francisco de Toral, quien le ordenó que escribiera en el idioma indígena todo lo que fuese útil para la institución y expansión del cristianismo entre los indios mexicanos, así como para que sirviera de ayuda a todos aquellos que tuvieran que adoctrinarlos. La obra fue redactada en tres etapas sucesivas: Tepepulco, Tlatelolco y México. En la primera etapa, escrita en Tepepulco entre 1558 y 1560, Sahagún redactó unos memoriales divididos en cuatro capítulos: 1) Dioses; 2) Cielo e Infierno; 3) Señorío y 4) Cosas humanas. En la segunda etapa, redactada en Tlatelolco, cada uno de esos capítulos se convirtió en un libro, añadiéndole un quinto sobre Historia natural, que no aparecía en el plan primitivo; son los que hoy conocemos como Códices matritenses. En la tercera etapa, Sahagún rehizo y ordenó por tres veces su manuscrito, dejándolo en el plan actual de la obra y que nos ha llegado a través del Códice Florentino. La larga vida de aquel singular fraile que murió cumplidos los 90 años, le permitirá concluir su denso trabajo en XII libros.

La obra de Sahagún tenía, en principio, una finalidad evangelizadora, pues su propósito, con el de Durán, era desarraigarse la idolatría y las supersticiones de aquellos indígenas. Sin embargo, para ello se propuso Sahagún una tarea de conocimiento científico, objetivo, alcanzado con medios racionales, que le hacen emprender una tarea inédita en su tiempo. Sahagún realiza su función basándose en “un fundamento que hasta nuestro tiempo, en que la psicología y el psicoanálisis han penetrado en las intimidades del alma y del subconsciente humano, a nadie se le había ocurrido con la clarividencia y seguridad que a Fr. Bernardino. En este sentido, Sahagún es también un revolucionario, un innovador y un precursor”¹¹.

Esta revolución del humilde franciscano consistió en inaugurar un método de trabajo propio de las Ciencias del hombre, hasta entonces inédito, que luego sería ampliamente utilizado por la Antropología. Wigberto Jiménez Moreno, uno de sus principales estudiosos; dice que Sahagún “seguía, sin saberlo, el más riguroso y exigente método de la ciencia antropológica”¹².

El plan de Sahagún no nació de una vez, sino que fue desarrollándose paulatinamente desde un proyecto primitivo y embrionario hasta el proyecto definitivo de XII libros en que quedó la redacción final. La base de este proyecto fue una *minuta* redactada por él mismo, que responde exactamente a lo que hoy llamamos “cuestionario”, y donde se especifica lo que debía preguntar a cada uno de los “informantes”.

En realidad, dichas minutias eran ya empleadas por los funcionarios de Felipe II para la confección de las “relaciones geográficas”. Su origen era procesal, y la genialidad de Sahagún estuvo en darles un empleo científico, interrogando con ella a los indios de un modo sistemático. Es interesante que sólo utilizara como “informantes” a indios viejos, es decir, aquellos que hubieran conocido y recordaran la realidad prehispánica.

El proyecto de Sahagún se estructuró según varias etapas: primero, el plan de la obra; luego, la confección de la minuta; en tercer lugar, la elección de los “informantes”; en el cuarto, depurar la información recibida y, por último, la exposición de todo el asunto. Pero todas estas etapas fueron cubiertas con un rigor y una escrupulosidad científica poco, o nada, conocida entonces.

¹¹ M. Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, C.S.I.C., León 1973, p. 99.

¹² Jiménez Moreno, W., *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*; prólogo a la edición de la *Historia de las cosas de Nueva España*, México 1938; pp. XIV-XV.

Hablando de la escrupulosidad con que interrogaban a sus informantes, veamos lo que dice Ballesteros Gaibrois: "Era menos crédulo que algunos antropólogos actuales, que se contentan con plantear una serie de preguntas a los informantes indígenas, muchas veces sin tener en cuenta que algunas preguntas están formuladas conforme a una mentalidad occidental y no conforme a la mentalidad de la cultura del informante. Sin ser escéptico ni suspicaz, Sahagún dio variantes a sus preguntas, haciéndolas por activa y por pasiva, como hoy diríamos. Habiendo aprendido a fondo la lengua náhuatl, como aún tendremos ocasión de decir, sabía las finuras que en ella podían expresarse y por esta razón, unas veces empleaba un modo de interrogación y otras otro. Pero, suprema y perspicaz intuición, no copiaba el sentido de la contestación, sino la contestación misma, en la propia lengua náhuatl, para luego estudiar su contenido. Esta es la razón de que gran parte de la obra de Sahagún que conservamos —de lo que luego se hablará— se encuentra directamente escrita en náhuatl. Pero él no ignoraba que los antiguos aztecas habían redactado parte de sus historias y libros rituales por medio de "pinturas" —que él lamentaba que se hubieran destruido en el primer fervor extirpador de idolatrías— y por ello adiestró a algunos de sus discípulos y colaboradores en el antiguo arte de la representación de cosas y hechos por medio de figuraciones pintadas, poniendo a su lado la explicación que, en su idioma, daban los mismos indios. Si hoy podemos hablar de un "salvamento" de las antiguas representaciones gráficas de los mexicanos, lo debemos a la acuciosidad de Fr. Bernardino"¹³.

Otro de los aspectos de la obra de Sahagún en que este sentido crítico aparece con mayor rigor, es en la que anteriormente llamamos cuarta etapa, es decir, en lo que concierne a la depuración de la información recibida. No sólo depura dicha información confrontando las cuestiones recogidas en Tepepulco, en Tlatelolco o en México, resolviendo contradicciones o desajustes entre unas y otras informaciones, sino que trata también de depurarlas de sus propios prejuicios, recibidos de una educación cristiana y de hombres europeos. Para salvar aquellas incongruencias que se hubieran podido escapar del manejo de la lengua náhuatl, hizo repasar todo lo redactado a sus discípulos *trilingües* del Colegio de Santa Cruz, con el objetivo de que aquellos especialistas fijaran el significado definitivo de los términos que aparecieran como dudosos en la lengua náhuatl.

¹³ Ballesteros Gaibrois, M., *obra citada*, p. 101.

A través de lo que llevamos dicho parece absolutamente claro que, aunque la primitiva intención de Sahagún no fue realizar una investigación científica, el rigor y la exactitud le llevaron a un trabajo de la más pura exigencia científica. Ningún antropólogo haría hoy su contenido con más cuidado que fray Bartolomé, al que por esto no hemos dudado en llamar al comienzo de estas líneas “primer antropólogo”. La relación que pidió a sus informantes del modo de vida, manera de vestir, fiestas, tradiciones, creencias, ritos, organización, liturgia y prácticas religiosas, etc., le llevó a un conocimiento muy detallado y fidedigno de la realidad indígena prehispánica en México. Y llegó a completar la misma con un recorrido histórico, al añadir en el libro XII una narración de la Conquista, entregándose igualmente al estudio de la historia indígena, sus tradiciones y evolución de las mismas.

4. LA APORTACION CIENTIFICA DEL P. JOSE DE ACOSTA

A lo largo de las páginas que llevamos redactadas hemos visto, en éste y en anteriores capítulos, una constante preocupación en los españoles que viajaron a América por las cuestiones antropológicas. El nombre “antropología”, aunque ya se había acuñado en el XVI, y era empleado por los médicos, no se usaba nunca para referirse a las realidades etnológicas de los misioneros españoles; el que más cerca estuvo de ello fue José de Acosta con su concepto de “historia moral”¹⁴ y aunque sólo fuera por ese hecho, merecería que se le estudiase detenidamente aquí. Con todo, la importancia de Acosta sobrepasa este punto, como será fácil ver a través de las breves páginas que le vamos a dedicar a continuación.

José de Acosta (Medicina del Campo, 1540-Salamanca, 1600). Había ingresado de niño en la Compañía de Jesús. A los veintiocho años se le encargó de varias misiones de enseñanza en Segovia, Salamanca, Alcalá y Ocaña; a los treinta y uno ya estaba en Perú, donde el provincial le encargó visitar los principales colegios de su jurisdicción. Con motivo de dichos viajes pudo observar detenidamente la naturaleza americana y pensar en sus novedades. En Arequipa y La Paz estuvo predicando a los indios; no sólo observó sus costumbres y mentalidades, sino que pensó agudamente sobre los métodos más adecuados para su evangelización. Por esto fue comisionado para redactar catecismos y

¹⁴ J.H. Rowe, *Etnography and Ethnology in the sixteenth Century*, Berkeley 1964.

confesionarios en tres lenguas: castellana, quechua y aimará. De su experiencia brotarán también sus obras: *De natura novi orbis* y *De promulgando Evangelio apud barbaros*, impresas conjuntamente con un volumen en 1588. Ambas fueron aprovechadas en su obra más importante, *Historia natural y moral de las Indias*, redactada en castellano y en español, pues en 1578 Acosta volvía a España, después de pasar dos años en Nueva España. Estuvo en Roma, regresando más tarde a España, donde fue visitador de las provincias de Aragón y Andalucía. Los últimos años los pasó redactando un *Sermonario*, en varios tomos, hasta su muerte en 1600, siendo rector del Colegio de Salamanca.

La obra donde recoge su experiencia americana, fruto de su experiencia y de su reflexión es la *Historia natural y moral de las Indias*, por la que indudablemente ha pasado a la historia de la cultura con rango eminentes. Sobre el espíritu de observación con que fue escrita, él mismo dice: "Diversas veces he peregrinado, pasando estos grandes golfos del mar Océano, y caminando por estotras regiones de tierras tan extrañas, poniéndome a mirar y considerar la grandeza y extrañeza de estas obras de Dios, no podía dejar de sentir admirable gusto... Mas la mar, si la miráis o ponéis los ojos en un peñasco alto que sale acullá con extrañeza, o el campo cuando está vestido de su natural verdura y flores, o el raudal de un río que corre furioso, y está sin cesar batiendo las peñas y como bramando en su combate y finalmente, cualesquiera obras de naturaleza, por más veces que se miren siempre causan nueva recreación y jamás enfada su vista, que parece sin duda que son como un convite copioso y magnífico de la Divina Sabiduría que allí de callada sin cansar jamás apacienta y deleita nuestra consideración"¹⁵

La obra consta de siete libros: los cuatro primeros se refieren a las cosas naturales y los tres últimos a lo que él llama la "historia moral": "los hombres y sus hechos", es decir, "de los mismos indios, de sus ritos, costumbres, gobierno, guerras y sucesos". En lo que se refiere a los cuatro primeros sobre "historia natural" es interesante constatar el orden de los mismos: los dos primeros se refieren al cielo, clima, temperatura y habitación del orbe indiano, mientras que los otros dos tratan de cosas más apegadas a la tierra: metales, plantas y animales, sobre todo de aquellos que son más notables o peculiares de los indios.

A través del orden de los siete libros se observa que hay supuesto en su desarrollo todo un orden jerárquico del Universo, que él trata de

¹⁵ J. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. F.C.E., México 1962, p. 22.

reflejar en su obra. Hay una cierta organización unitaria de la realidad, visible en la estructura jerárquica de la misma; según el orden expositivo de Acosta esta estructura sería la siguiente: A) *Mundo natural*: 1) lugar de la Tierra en el Cosmos; 2) constitución de la Tierra; 3) metales, plantas, animales.

B) *Mundo moral*: el hombre y su cultura.

En esta estructura jerárquica hay una necesidad racional que encadena las diversas partes del mundo, con lo que Acosta se sitúa en un nivel de explicación positiva de los hechos, que ocupa un nivel científico muy moderno para su tiempo. Ahora bien, la clara percepción de estos postulados subyacentes a su obra es lo que nos obliga a acercarnos al planteamiento teórico que fundamenta la obra del P. Acosta.

En realidad, la primera pista nos la da el mismo autor en su “Proemio”, donde nos dice que no sólo se había propuesto dar noticia de las cosas nuevas y extrañas de las Indias, como habían hecho otros autores, sino buscar las cosas y razones de tales novedades, pues —según sus propias palabras— “hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de la naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte”¹⁶. En esta búsqueda de las causas, ocupa lugar básico el presupuesto a que antes nos referíamos de la unidad fundamental de los dos mundos: el natural y el moral. La relación entre ambos viene dada por dos factores: uno subjetivo, manifiesto en la igualdad que el autor concede a la historia natural y a la historia moral, bien visible desde el mismo título; otro objetivo, proveniente de la relación existente entre los términos constitutivos de uno y otro. Una prueba y, al mismo tiempo, una manifestación de ese acuerdo entre naturaleza y cultura es la exposición de las dos grandes civilizaciones indias: mexicana y peruana, a las que dedica los libros V y VI, y de las que se desprende que “los pueblos indianos habían alcanzado el máximo desarrollo cultural a que por naturaleza y atenidos a sus propios recursos les era dable, estando, como lo estaban, privados del conocimiento del Evangelio”¹⁷. Una auténtica superación de su situación sólo era posible mediante una predicación y difu-

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, Sep-setentas, México 1972, p. 183. En este libro se encuentra incluido su “Estudio Preliminar” a la edición del libro de Acosta aparecida en México (1940), que debe completarse con el que apareció en la segunda edición de 1962, que introduce nuevas precisiones y perspectivas con respecto a la primera. En nuestra exposición hemos seguido muy de cerca algunas de las opiniones de O’Gorman expuestas en sus dos estudios introductorios a ambas ediciones.

sión de la cultura católica occidental entre aquellos indios, y éste es uno de los objetivos principales de la obra de Acosta.

En cuanto a su metodología, debemos tener presentes las limitaciones que él mismo se impuso. Por lo que se refiere a los temas de "historia natural", Acosta se ciñe a hablar sólo de aquello que presenta novedad con respecto a Europa, desde la perspectiva de su propia observación o del testimonio fiable de personas que se lo comunicaron. En lo que toca a la "historia moral", Acosta excluye de sus tratamientos dos zonas importantes: los hechos y acontecimientos referentes a los españoles en América y todo lo que afecta a la evangelización de los indígenas. Sobre el primer punto dice Acosta: "No pretendo más de ir apuntando algunas cosas 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"¹⁸. Y en lo que toca al segundo se expresa así: "No es de mi propósito escribir ahora lo que los españoles hicieron en aquellas partes, de eso hay hartos libros, ni tampoco lo que los siervos del Señor han trabajado y fructificado, porque eso requiere otra nueva diligencia"¹⁹.

Como un supuesto de lo que llevamos dicho, el lector habrá observado que Acosta emplea el concepto de "historia moral" en un sentido muy similar al diltheyano de las "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*). Es el primero que adquiere conciencia de que el estudio de los pueblos indígenas y su cultura es una disciplina nueva, y tiene una intuición, por lo tanto, de lo que va a constituir la Antropología cultural. Si Sahagún hizo antropología sin saberlo, Acosta sin hacerla adivinó la nueva disciplina.

Es curioso, por lo demás, que un hombre tan moderno en tantos aspectos mantuviese en lo que se refiere a la estructura jerárquica del universo la concepción aristotélica y ptolomeica. El dato es revelador, puesto que Copérnico había publicado en 1543 su *De revolutionibus orbium caelestium*, casi cincuenta años antes de que Acosta diera a luz su libro. Sin duda la finalidad propuesta por su autor —la unidad del cosmos y la continuidad de América con el resto de la realidad terrestre— se veía facilitada, en una concepción semejante, donde la "naturaleza inferior" (zona sublunar) estaba subordinada y servía de sustento a la "naturaleza superior" (zona celeste). Precisamente, por esa finalidad a que aludimos, Acosta insistió en su libro en la exposición de novedades y exotismos americanos, pues su intención era mostrar

¹⁸ *Historia natural y moral*, ed. cit., p. 87.

¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

que —a pesar de tales diferencias con el Viejo Mundo— “la existencia de América no involucra dicotomía alguna respecto al resto de la realidad en todos sus aspectos y órdenes”²⁰. La conclusión es que el Nuevo Mundo forma parte integrante del universo, así como parte integrante —dentro de la Tierra— del mundo habitado o Ecumene, y que por tanto, estaba hecho de la misma materia que el resto de la Creación y que sus entes participaban de la misma naturaleza que los demás entes. En esta línea insiste O’Gorman cuando escribe: “Esa afirmación general que, en definitiva, consiste en pensar que la existencia de América, independientemente de su novedad y de sus particularidades y extrañezas, no implica una derogación del orden universal, se hizo extensiva, claro está, a la realidad antropológica americana. Fue así, entonces, como el concepto de ‘cuarta parte del mundo’ implicó, además, la afirmación de que, no obstante las peculiaridades corporales, culturales y espirituales de los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo, se trataba de una parte integrante del género humano, concebido como constituido por entes naturales dotados, no sólo de alma intuitiva, sensitiva y racional, sino de alma inmortal beneficiaria de la redención”²¹. Sobre este punto, que consideramos como una de las grandes aportaciones de Acosta, insistiremos más adelante.

Un punto interesante es que al estudiar el “mundo moral”, Acosta insiste en su continuidad con el “mundo natural”, y que su relación con éste es de grado de perfectibilidad. Pero en vez de poner énfasis en lo racional de la naturaleza humana, para él lo más definitorio de lo humano es el concepto de libre albedrío. No cabe duda que con ello está pagando nuestro autor la deuda correspondiente a ser un escritor español del siglo XVI, perteneciente a la Compañía de Jesús; recordemos que es en los años finales de ese siglo cuando tuvo lugar la famosa polémica “de auxiliis”.

La meditación del genial jesuita se inscribe, dentro de ese tiempo, en una difícil mezcla entre un pensamiento católico tradicional, basado en las Sagradas Escrituras y en la Patrística, y un pensamiento científico innovador. Desde luego, a nosotros nos interesan sobre todo las innovaciones científicas de Acosta, pero antes de detenernos en ellas no debemos olvidar la finalidad de su autor, que es siempre de carácter utilitario. Por lo que se refiere al mundo natural, los motivos son de tipo científico o espiritual; los primeros dan sabiduría al hombre y los segun-

²⁰ Edmundo O’Gorman, “Estudio Preliminar” a su edición de la *Historia natural y moral de los Indios*, F.C.E., México 1962, p. XLVI.

²¹ *Ibid.*, p. L.

dos nos acercan a Dios, pues el estudio de las obras de la naturaleza nos acerca al Supremo Creador. En lo que toca al mundo moral, el provecho es más evidente, puesto que la finalidad no puede ser otra que el mejoramiento espiritual y temporal de los indios.

Entre las principales aportaciones científicas de que Acosta da cuenta en su libro, señalaremos las numerosas noticias que nos da en su libro sobre metales, plantas y animales, de que no se tenía noticia en el Viejo Mundo. Entre los animales nos habla por primera vez de la chinchilla, la vizcacha, el cuy, los tomínejos o pájaros moscas, etc.; por lo que toca a las especies botánicas nos habla de la patata, la coca, el guayabo y la palta. Nos habla también con entusiasmo del chocolate.

Alejandro Humboldt señala a Acosta como precursor en el estudio de las variaciones magnéticas. Las observaciones que hace el jesuita en el capítulo de su libro titulado "De la propiedad y virtud admirable de la piedra imán para navegar, y que los antiguos no la conocieron" (Libro I, cap. 17), le hizo escribir al famoso científico alemán este significativo párrafo: "La demarcación de las líneas magnéticas, cuyo descubrimiento se atribuye a Gasendo, era un secreto todavía para el mismo Gilbert, mientras que Acosta, instruido por marinos portugueses, había ya reconocido en toda la superficie de la tierra cuatro líneas sin declinación. De estas cuatro líneas dedujo Halley la teoría de los cuatro polos magnéticos"²².

Uno de los problemas a que dedica mayor atención Acosta en su obra es el de la existencia o inexistencia de antípodas, todavía debatido en su tiempo. Ello le hace detenerse en el estudio de la equinoccial o zona tórrida, bajo la cual caía la mayor parte del continente americano. Están plenamente justificadas las palabras de Acosta cuando da la razón a "los que afirmaron que el conocimiento de las cosas de Indias dependía principalmente del conocimiento de la equinoccial, porque casi toda la diferencia que tiene un orbe del otro, procede de las propiedades de la equinoccial"²³. Se creía todavía, a pesar de haber sido desmentido por la experiencia, que las únicas zonas habitables del globo terráqueo eran las dos zonas templadas; no así las dos polares, por exceso de frío, ni las tórridas por exceso de calor y humedad. Al desmentirlo y demostrar la habitabilidad de la zona tórrida, Acosta demuestra de rechazo la existencia —o posible existencia— de antípodas. Por lo demás, Acosta pone las bases de la meteorología, al observar que en el Ecuador no es el calor del Sol la única causa de la temperatura, sino que

²² Humboldt, Alejandro, *Cosmos*, tomo II, París 1847-59.

²³ *Historia natural y moral...*, ed. cit., p. 65.

en ésta intervienen también las lluvias, la altura, la proximidad del mar, los vientos y hasta una razón oculta: "la propiedad de la misma tierra que se habita y particular eficacia e influencia de un cielo". Por lo que se refiere al estudio que hace Acosta de las civilizaciones indígenas en los libros V y VI, tenemos una de las exposiciones más concisas y depuradas de lo que fueron las civilizaciones azteca y peruana en los años inmediatamente anteriores a la conquista. No es ésta, con todo, la principal aportación de nuestro jesuita al tema; se habla de ésta en su otro libro *De promulgando Evangelio apud Indos*, donde clasifica a los bárbaros en tres clases: 1) los que conocen la escritura y poseen, por tanto, un alto grado de civilización; 2) los que, careciendo de escritura, poseen un gobierno, una sociedad organizada y una religión; 3) los que él llama salvajes, dentro de los cuales distingue los que vivían como bestias salvajes y aquellos otros que poseían rudimentos de organización. Los peruanos y mexicanos que estudia en su *Historia natural y moral*, pertenecían al segundo grado. Pero lo importante aquí es que con ello se plantea el problema de clasificar las variedades humanas, con lo que da un paso importante hacia el desarrollo de una teoría de la evolución cultural, tal como se la plantean los modernos etnólogos. Pero lo más sorprendente es el parecido de la clasificación de Acosta con el esquema que propondrá Lewis H. Morgan en 1877. Una vez más el genial jesuita se nos presenta como un adelantado a su tiempo en varios siglos.

Hemos insistido anteriormente en la unidad de la estructura cósmica y en la continuidad entre el mundo natural y el mundo moral. Desde este punto de vista, América quedaba integrada en la totalidad de la realidad; no podía considerarse como mundo aparte e independiente, sino como un trozo más dentro de la realidad cósmica y geográfica. En esta perspectiva, el principal problema con que Acosta tuvo que enfrentarse fue el del origen del hombre americano. Su supuesto es que ese origen no podía ser distinto al del resto de la especie humana; el problema era demostrar fehacientemente ese supuesto. Desde luego, el punto de partida era religioso, y desde éste no cabía duda que el primer padre de todo el género humano fue Adán, pero lo que le interesa aquí a Acosta no es eso, sino poner de acuerdo la razón y la experiencia con lo que sabemos por fe. Por eso dice que su preocupación es saber "qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas"²⁴, y más adelante añade que no piensa dejarse llevar de fábulas o ficciones poéticas, sino conducirse por "el hilo de la razón, aunque sea delgado, hasta que del todo se me desaparezca de los ojos". Siguiendo ese discurso racional y desecharndo

²⁴ *Ibid.*, p. 46.

diversas hipótesis —como que los habitantes americanos pudieran haber llegado a aquel continente por mar desde una larga distancia—, llega a la conclusión de que tuvieron que pasar por tierra o por alguna estrecha franja de mar. Su conclusión, según sus propias palabras, es que “el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe”. Incluso llega a explayar ampliamente esta opinión, que no es una mera ocurrencia de paso, sino que llega a convertirse en opinión arraigada en su ánimo, anticipándose genialmente, cuando el Polo Artico ni era conocido ni estaba explorado, al descubrimiento del estrecho de Behring. He aquí sus propias palabras: “Tengo para mi días ha, que la una tierra y la otra [América con el resto del Globo] en alguna parte se juntan y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta agora a lo menos no hay certidumbre de lo contrario; porque el Polo Artico que llaman Norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra, y no faltan muchos que afirman que sobre la Florida corre la tierra larguísimamente al Septentrión, la cual dicen que llega hasta el mar Scytico o hasta el Germánico... Así que ni hay razón en contrario, ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión, de que toda la tierra se junta y continúa en alguna parte; a lo menos se allega mucho. Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas”²⁵.

Es realmente admirable que Acosta intuyese teorías sobre el origen del hombre americano que aún no han sido desechadas por los modernos investigadores. El problema se le complicará, sin embargo, considerablemente cuando trate de dar razón del origen de los animales. Por lo que toca a los animales comunes a ambos continentes pudieron seguir el mismo camino de los hombres; pero en el caso de la fauna propiamente americana habrá necesariamente que buscar otra explicación. Acosta admite la generación espontánea para las especies inferiores: ratas, ranas, avispas; pero a los animales “perfectos” —los que nosotros llamamos “superiores”— no cree que se les pueda aplicar la misma explicación. Los leones, tigres o lobos han de engendrarse unos a otros por necesidad; con todo, en su caso, no hay dificultad espe-

²⁵ *Ibíd.*, p. 56.

cial en que siguieran los pasos de los hombres que se trasladaron a Indias desde el Viejo Continente. Pero, ¿qué decir de los guanacos, los pavos, los monos de cola prensil, y de otras especies de aves o pájaros que nunca se habían visto en otros lugares de la tierra? Por un lado, admite Acosta la teoría de las creaciones sucesivas; por otro, acude a la teoría de la adaptación al medio, que favorece el desarrollo de algunas especies, haciéndolas emigrar en busca de lugares propicios o eliminándolas por selección natural, con cuya idea se adelanta a Darwin en tres siglos.

Alude también nuestro jesuita a aquellos que tratan de ver sólo diferencias accidentales entre unos y otros animales, negando que esa diferencia sea específica o esencial. “Así *verbigracia* —dice—, en el linaje de los simios ser unos sin cola y otros con cola, y en el linaje de los carneros, ser unos rasos y otros lanudos; unos grandes y recios y de cuello muy largo como los del Perú; otros pequeños y de pocas fuerzas, y de cuellos cortos, como los de Castilla”, pero añade a continuación de haber hecho esta enumeración: “Mas, por decir lo más cierto, quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiere salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a los de Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella. Porque si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlos reducir a especies conocidas de Europa será llamar al huevo castaña”²⁶.

El P. Acosta se queda en esas conjeturas, sin que su pensamiento llegue a concluir. Mal podría hacerlo quien se hallaba condicionado por las coordenadas ideológicas de su tiempo y de la Orden religiosa a que pertenecía. El haber llegado adonde llegó es ya hazaña suficiente como para que pase con todos los honores a la historia del pensamiento. La obra de Acosta es hito decisivo en la conquista de la idea de humanidad que toma en él caracteres científicos ya involucrados en las posiciones utopistas de Vasco de Quiroga, Las Casas y otros pensadores españoles, cuyo rastro hemos ido siguiendo.

IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLOGIA ESPAÑOLA

A través de los pocos datos que hemos ofrecido en las páginas anteriores, se deja traslucir con toda evidencia la importancia de la participación española en el nacimiento de la antropología cultural como disciplina científica. El hecho ha sido desconocido u olvidado durante muchos tiempos. De cualquier manera, las historias modernas de la antropolo-

²⁶ *Ibid.*, p. 203.

gía se han hecho sin aludir a la importancia de la participación española en su nacimiento. Hoy, sin embargo, el error empieza a ser reconocido y reparado, aunque no con la generalidad que ello requiere.

Es importante, sin embargo, en esta línea de recuperación de lo que nos es propio, que hayan empezado a producirse los primeros reconocimientos. "El Gobierno español —dice, por ejemplo, Rowe— parece haber sido el primero en el siglo xv que reconoció la importancia de la antropología aplicada"²⁷. Más importante, con todo, es la demostración hecha recientemente por un joven investigador español²⁸, de que entre los considerados padres de la antropología científica contemporánea —Tylor, Morgan y Schmidt— la utilización de fuentes españolas antiguas es un hecho, como señalaremos a continuación resumiendo sus conclusiones.

Edward B. Tylor cita ampliamente a los cronistas españoles. En la primera obra, *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, ancient and modern* (Londres 1861), cita a Bernal Díaz, Torquemada, Dr. Hernández o Boturini. En la segunda, *Research into the Early History of Mankind* (Londres, 1865) se citan hasta 32 autores españoles, entre los cuales Cieza de León y Garcilaso son los preferidos. Y, por fin, en la tercera y más importante obra de Tylor, *Primitive Culture* (Londres 1871, 2 vols.), se encuentran hasta 62 citas de nuestros cronistas, empezando por Sahagún en orden de importancia, y siguiendo por Garcilaso, Torquemada, Oviedo, Piedrahita, Herrera, Cieza, Acosta, Martín y Azara. Tan revelador como estas citas es el prefacio que Tylor redactó especialmente para la traducción española, y donde entre otras cosas dice: "La ciencia del hombre en su pleno y último desarrollo, tiene una historia particularmente interesante para los lectores españoles... la necesidad y el uso de la antropología como ciencia del mundo, no llega a ser evidente hasta el período moderno, en que los descubrimientos de las Indias orientales y occidentales colocaron a los europeos frente a pueblos hasta ahora desconocidos, cuyos estados sociales comprendían desde el más rudo del salvaje hasta el semicivilizado de Perú y Méjico. Cuando los españoles recuerden la gran parte que a su nación corresponde en la extensión del conocimiento del género humano mediante la adición de un nuevo mundo al antiguo, sentirán un interés, tanto científico como patriótico, por la Antropología del

²⁷ Rowe, *op. cit.*

²⁸ Fermín del Pino, "Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico", *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla 1975.

siglo XIX; aún hoy, países que hablan el español ofrecen uno de los más amplios campos para las observaciones antropológicas”.

En lo que se refiere a Lewis Henry Morgan, el profesor Del Pino encuentra en su famosa *Ancient Society* hasta 53 citas de fuentes españolas. Lo curioso es que tras este aprovechamiento, Morgan se atreve a escribir que las historias de la América española carecen de valor en todo lo que concierne a la Sociedad y Gobierno indio, su régimen social y plan de vida, “porque —dice textualmente— nada conocieron de lo uno ni lo otro”. La sorpresa del lector desprevenido es, naturalmente, mayúscula; quizá —como dice Del Pino— haya que buscar las causas en su “manía anti-monárquica, anti-europea, anti-civilizadora y probablemente anti-católica”²⁹.

Muy distinta, por supuesto, es la actitud del P. Wilhem Schmidt, en su *Historia comparada de la religión* (1940), en cuya traducción española puede leerse: “Así sucedió que la primera gran cosecha etnográfica y científica, que las religiones lograron con el descubrimiento de nuevos continentes, fue casi exclusivamente hecha por las misiones católicas. Sobre las relaciones de los misioneros, que por su naturaleza misma son generalmente monografías de un único país o tribu, contentémonos aquí con remitir al lector a la historia de la etnología... Merece especial mención aquí la obra *Historia universal de Nueva España* del misionero franciscano Bernardino Rivera de Sahagún (1500-1590), que hizo minuciosas indagaciones ante los sacerdotes y notables del antiguo México acerca de toda la antigua religión mexicana, con sus fiestas, ritos ofrendas y cantos, y que los transmitió en detallada exposición en la lengua original, ilustradas con figuras y dibujos”. Es indudable que el P. Schmidt supo valorar la importancia de las fuentes españolas para el nacimiento de la antropología científica en el siglo XIX y XX.

Una visión más completa del tema que estamos estudiando puede obtenerse mediante un repaso al inventario bibliográfico que nos ofrece el profesor Del Pino al final de su trabajo, donde las examina por separado en las traducciones de crónicas españolas a los tres países —Inglaterra, Francia, Estados Unidos— que se consideran como fundadores de la antropología científica de nuestro tiempo. Una conclusión que puede establecerse sin duda de ninguna clase de tal examen es cómo el nacimiento de dicha disciplina está en estrecha correlación con la frecuencia de traducciones de crónicas españolas sobre indígenas americanos. Con todo, queda la cuestión de si lo que hacían los españoles

²⁹ *Ibid.*, p. 114.

era antropología o no. Muchos autores hablan de “etnología avant la lettre”; otros se limitan a constatar una serie de semejanzas. No nos pronunciamos sobre el hecho, pues nuestra tesis es más modesta; se limita a afirmar que tales semejanzas no son casuales, sino que tienen su origen en el hecho de que los trabajos de los cronistas españoles sirvieron frecuentemente de fuentes a los estudiosos modernos y contemporáneos de otros países.