

Inti: Revista de literatura hispánica

Number 39
Faro Del Mundo Luz de America

Article 3

1994

De procuranda indorum salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J.

Manuel Garcia Castellón

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

 Part of the [Fiction Commons](#), [Latin American Literature Commons](#), [Modern Literature Commons](#), and the [Poetry Commons](#)

Citas recomendadas

Castellón, Manuel Garcia (Primavera 1994) "*De procuranda indorum salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J.*," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 39, Article 3.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss39/3>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in *Inti: Revista de literatura hispánica* by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

**DE PROCURANDA INDORUM SALUTE:
SALVACION Y LIBERACION DEL INDIO
EN JOSE DE ACOSTA, S.J.**

Manuel García Castellón
University of New Orleans

José de Acosta (1540-1600), sacerdote jesuita procedente de una familia de conversos, llega al Perú en 1572 comisionado por su propósito general y futuro santo Francisco de Borja. Va a tratar de las reformas lascasianas abortadas en tiempos de la insurrección contra el virrey Blasco Núñez de Vela. Pronto llega a ser suma autoridad en los asuntos tocantes a aquel virreinato y consultado siempre en todo lo referente al buen gobierno de los naturales, como recuerda la Crónica Anónima.¹

Elevado a provincial de la *Societas Jesu* en el Perú, llama a su congregación a dos capítulos extraordinarios para ocuparse del problema indio. En el primero de ellos se decide la creación de un Catecismo Mayor en español, quechua y aymará, cuyo texto general aparece en 1585 con motivo del III Concilio L mense.² Asimismo, Acosta se encarga de la composición de cartillas de alfabetización; lleva a cabo expediciones científicas y pastorales al interior del país; inicia la fundación de Seminarios para indios nobles y erige Colegios donde se prepara a la juventud criolla, mestiza e india en las Humanidades y las lenguas clásicas. Y sobre todo, gloria de Acosta es haber llevado la imprenta al Perú, haciendo venir desde México al mismo Antonio Ricardo para que instale sus prensas en la Ciudad de los Reyes.

Por comisión del virrey Toledo, Acosta inicia también la primera reducción de indios en Juli, base de las futuras colonias jesuíticas del Paraguay. Después de una época de entendimiento y colaboración con el vidrioso virrey, acaba por enfrentarse a él por cuestión de poderes. Toledo no quiere que los jesuitas controlen toda la obra educadora; él mismo se enorgullece de la fundación de la Universidad y procura celosamente la prevalencia del Real Patronato sobre la ambiciosa iniciativa jesuita. Así, como recoge Vargas

Ugarte, el virrey escribe sus quejas al rey diciéndole que los jesuitas, lejos de haber querido hacerse cargo de la Universidad, le quitan a ésta subrepticamente los alumnos para llevárselos a sus Estudios (1963, I, 139). Y en su “Memorial del Estado en que dejó las cosas del Perú” después de su mayordomía, Toledo habla de sus constantes briegas con el clero (no especifica qué clero), el cual, por exceso de celo o por afán de poder, intenta escatimar la vicerreal autoridad (Hanke, 1978, 129). Pero a lo que parece, los enfrentamientos entre Toledo y Acosta se deben a una obvia disparidad: razón de estado versus *salus indorum*.

No es de extrañar, pues, como dice la historiadora peruana Rivara de Tuesta, que Acosta no siga la pauta de los cronistas toledanos, escritores regalistas que, a fin de justificar la entrada en Indias, presentan el imperio incaico como tiránico, bárbaro y sanguinario (55). Nuevos y sonados enfrentamientos con Toledo ocurren cuando Acosta decide escribirle a Felipe II sobre lo elevado de una nueva tasación a los indios (Rivara, 56). Finalmente, Acosta conseguirá prevalecer sobre Toledo y continuar con su obra educativa en favor de los indios del Perú. En la *Apología* o descargo que en sus últimos años hubo de pronunciar en razón de su enfrentamiento al general padre Acquaviva (a quien, por ser italiano, habíase atrevido a juzgar poco enterado de las cosas de España e Indias) Acosta recuerda con nostalgia todos aquellos años de misión americana,

los más bellos en el Perú, [...] donde todo el tiempo que he dicho fue continuo el ejercicio de la predicación, fueron largas y penosas las peregrinaciones por caminos asperísimos y muy peligrosos, fue continuo el cuidado de ayudar a los indios con dalles maestros y libros compuestos de catecismos y confesionarios y sermones y otras ayudas. (368-73)³

En efecto, en el Perú, donde las órdenes religiosas agustina, dominica y franciscana necesitaban salir de cierto marasmo evangelizador, la llegada de los jesuitas supuso una infusión de espiritualidad nueva. Traían metodología pastoral, imprenta y civilización. Como dice la *Crónica Anónima*, los indios quedaron “atónitos” al experimentar el liberal espíritu de aquellos evangelizadores, de todo punto ajenos a la común simonía del clero, en extremo afables “con amor tan extraordinario y nunca esperado [de los indios] entre gente española” (Rivara, 40). Enseñaban y adoctrinaban en lenguas locales (las cuales aprendían aun antes de venir al Perú), llenando templos y plazas. La Orden jesuita, autónoma respecto del Patronato, con un Procurador General de Indias en directa obediencia al papa, atenta a la ciencia y creadora de métodos, era el símbolo de lo que hubiera podido hacer una Iglesia en libertad.

1. *De procuranda indorum salute*: promoción integral

La obra a la que nos referiremos se llamó en su edición de 1588 *De Natura Novi Orbis Libri Duo, et de Promulgatione Evangelii apud Bárbaros, sive de Procuranda Indorum Salute Libri Sex*. En principio, la obra tiene una doble finalidad: *ad extra*, se basa en la necesidad de rectificar prejuicios sobre Indias; es decir, a Acosta le parece necesaria la justa consideración antropológica para evaluar *per se*, sin comparaciones, la nueva realidad americana y a su protagonista el indio. *Ad intra*, el tratado se constituye en código de la ética colonial, si bien el Santo Oficio le quitó mucho de su acritud respecto a las censuras al estamento sacerdotal.⁴

Destinado a pastores y maestros, el tratado aspira a establecer unas bases éticas y universales tendentes a la promoción integral del indígena americano. El crítico e historiador español Luciano Pereña, autor de una excelente introducción a *De Procuranda*, dice que “asuntos políticos y sociales, espirituales y religiosos, económicos y de guerra [...] son las tres dimensiones principales de la crisis de que toma conciencia Acosta” (I, 12). Como vemos, ya hay quien se ocupe, muy pronto, de la tríada de alienaciones que sufre el pobre — en este caso el indio — mucho antes de que emerja la actual teología de liberación. En efecto, Acosta se ocupa de la naturaleza e índole del nativo de Indias, mostrando esperanza en los frutos que se obtendrán de su educación humana y espiritual. Previene contra todo lo que pueda comprometer la causa del Evangelio en Indias, en especial la guerra y la violencia. Insta a una sana provisión de cargos rectores a la vez que recomienda se mantenga el mayor número de instituciones indígenas. Asimismo, advierte cuán comprometida quedaría la causa evangélica indiana sin la santidad y ejemplaridad de los misioneros. Por último, ofrece directrices en cuanto a la catequesis y la pastoral de indios. Así queda constituido este denso libro, producto final de debates con los primeros expertos en peruanidad de la Congregación Jesuita de Lima. Es, pues, obra de vivencias pastorales a la vez que ilustrada y alentada por la ciencia experimental, con la que siempre contó quien era a la vez no sólo poeta y misionero, sino también geógrafo, naturalista, etnólogo e historiador.

2. Insuficiencia teológica.

El Renacimiento ha traído nuevos modos de hacer teología: se busca ahora llegar al conocimiento de Cristo y su designio mediante la *pietas literata*, lo que siglos más tarde podría asimilarse, en la teología de la liberación, a la llamada “mediación de la ciencia social.” Erasmo ha escrito contra la barbarie e ignorancia de muchos clérigos, pues quería que la ilustración entonces disponible inspirara al teólogo en cuanto a la consideración de las realidades terrenas. En la misma corriente, la escuela de Salamanca, cansada de facciones

estériles (molinismos, suarismos, etc.) busca una revitalización del tomismo mediante síntesis entre lo positivo y lo especulativo. Por su parte, los jesuitas (entonces en pleno auge misionero internacional, favorecido por Pfo V) proponen una renovación de la teología, de la espiritualidad y de la ética.⁵ Con vocación de educadores del mundo, los hijos de San Ignacio centran la nueva teología moral y práctica en la formación de confesores y pastores, incluyendo especialmente, los que se destinan a las Indias o el Asia.

Acosta es representativo de este nuevo talante práctico, ético y reformista de la orden jesuita. Es consciente de la inadecuación del razonar teológico entonces vigente, periclitado, cuando no estático e incapaz de enjuiciar la dinámica realidad americana. En el proemio a *De procuranda indorum salute* dice que ya no están vigentes aquellas primeras, imperfectas, reflexiones sobre la tierra que se había descubierto. No es, pues, de extrañar

que los que tienen la misión de instruir empleen distintos procedimientos pastorales. Ello explica que nuestro tiempo no tenga ya en mucha estima a escritores de antes, insignes, por otra parte por su religiosidad y sabiduría, que publicaron estudios y comentarios sobre temas indianos: se da en ellos un notable desajuste a la situación presente. Es de presumir, en consecuencia, que también publicistas que hoy día están en actualidad, dentro de mucho tiempo dejen de estarlo. (I, 55)

En su carta proemial a Evarardo Mercuriano, a la sazón prepósito general jesuita, Acosta dice que emprende la tarea tratadística sobre la *salus* de los indios por causa del estado de la cuestión teológica: no sólo un maremagnum de disquisiciones alejadas del teatro de los hechos, sino además el reto a la propia fe: “la novedad y complejidad de muchos acontecimientos que se oponían, o al menos parecían oponerse, a la verdad del evangelio” (I, 49). El Nuevo Mundo necesita finos teólogos (I, 90), y no medianías, hábiles en la hermenéutica bíblica y en la ciencia social de la época frente a tantas situaciones nuevas. En efecto, “cada día surgen nuevas y grandes dificultades en toda la administración de las Indias en lo militar, mercantil y de navegación. Si la luz de la sagrada doctrina no las ilumina [los hombres verán arriesgada] su propia salvación” (I, 91). Es necesaria, pues, la mayor documentación posible en cuanto a la naturaleza física del medio y el hombre de América. Ningún teólogo ni hombre de ciencia podrá igualarse al que realmente ponga en América su amor inteligente, sus años activos:

aun los mejores especialistas, si son consultados en ausencia del enfermo [...] se engañan gravemente y engañan a otros, así también nuestros teólogos de España, por célebres e ilustres que sean, caen sin embargo en no pocos errores cuando dictaminan sobre asuntos de las Indias. Pero los que las tienen cerca, las ven con sus propios ojos y palpan con sus manos, aunque sean teólogos menos famosos, sin embargo razonan con mucha más lógica y más acertadamente. (I, 93-95)

El humanista da por irrelevantes las viejas polémicas complutenses o salmantinas, polémicas en las que pretendían prevalecer los que jamás habían visto la realidad del Nuevo Orbe. Por eso llegaron a poner en duda la hominidad de los naturales, porque no conociendo no pudieron amar. En Acosta, la ciencia es mediadora del amor, tal como en la más práctica y actual teología de liberación: “Nada grande hará el sacerdote de Cristo en beneficio de la salvación de los indios, si no tiene conocimiento íntimo de los hombres y sus cosas” (4, 89).

Con Acosta, es ya América misma la que, irrumpiendo en la historia con su cúmulo de novedades, modifica la teología que a ella se dirige. Y lo hace de manera sutilmente secularizante; i.e., urgiendo a la teología misma a que deponga su orgullo de *regina scientiarum* y acepte la mediación del saber secular y práctico como base epistemológica.

3. Puntualizaciones al providencialismo

En la crisis renacentista de verdades divinas y humanas, el empirismo humanista también cuestiona la otrora intocable *auctoritas*. No sorprende, pues, que Acosta critique al mismo Aristóteles, declarándole servil árbitro del imperialismo de Alejandro. Así, respecto a la opinión del Estagirita sobre si conviene subyugar a pueblos supuestamente inferiores, dice: “No hemos de preocuparnos demasiado de lo que Aristóteles escribió por adulación más que como filósofo” (I, 285). Como se sabe, el difusor en España de la teoría imperialista aristotélica, según el libro I de la *Política*, había sido Juan Ginés de Sepúlveda, quien la aplica a la circunstancia colonial española en su *Democrates Alter* (1547).⁶ Sepúlveda suscribe el principio que podría contenerse en el proverbio *Si vis pacem para bellum*, y afirma que no existe incompatibilidad entre la guerra y la religión. En cuanto a las justas causas para llevar la guerra contra los naturales del Nuevo Mundo, le parece que tanto la Bula papal cuanto la superioridad de la cultura española constituyen títulos suficientes para poner fin a una cultura tiránica, idólatra, antropófaga y sin leyes. Afirma también en su tratado que no basta a los amerícolos disfrutar de ciertas instituciones públicas, pues el tener “algún modo racional de vivir y algunas especies de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón,” mas de ninguna manera basta para probar que son dignos de la gracia (109). Los bárbaros, de suyo seres serviles, serán combatidos si “se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos” (153); es preciso, por demás, “desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana” [...] y salvar a los inocentes que podrían así ser inmolados (155). Por último, la religión cristiana ha de ser predicada, para lo cual ha de prepararse el camino “pacificando” previamente

y a toda costa a los salvajes (155).

Acosta, sin embargo, afín a los postulados de Vitoria, dice que aunque los bárbaros se hallen en un estadio de semi-hominidad, su rudeza no nace tanto de la naturaleza cuanto de la viciada costumbre (I, 149). Pueden ser gradualmente educados para acceder a la civilización y con ella a la gracia; Dios “se ha dignado en nuestro tiempo llamarlos al Evangelio, gracia no otorgada a otras generaciones, incorporarlos y hacerlos partícipes de los misterios de Cristo” (I, 71). Con lo menos que puede remediarse su cortedad y rudeza es con la laxitud y contratestimonio de los misioneros. Aboga por una paternal “coacción de temor,” y educación en la sobriedad y el trabajo, nunca con violencia ni desamor, para que los hombres sean “llevados, poco a poco, por mano de Dios, a la libertad de los hijos” (I, 149). Esta educación supone reconocer lo que ya en ellos tiende a la perfección; es decir, Acosta pide se reconozcan muchas de sus excelentes costumbres, como “su modestia, su mansedumbre, su desprecio de la avaricia y el lujo, su aguante en el trabajo” (V, 287-89).

Además, como querría hoy una pastoral comprometida y atenta al problema de las alienaciones culturales, Acosta, en su tiempo, propugna que se permita a los indios evolucionar a partir de sus propias instituciones: “Déjeseles vivir (en tanto lo permitan la ley cristiana y natural) con sus instituciones y dentro de ellas sean gobernados y se hagan mejores” (VI, 487). Es sucesor de Las Casas cuando afirma que una fe impuesta es una falsa fe, con lo que el cristianismo liberador que quiere imponérselos se tornará una insoportable tiranía (VI, 489).

En cuanto a si los Incas eran tiranos o no, dice:

yo no puedo llegar a entender suficientemente ni mucho menos aprobar [...] a los que se basan en la supuesta tiranía de los incas [...]. Sobre estas bases pretenden asentar el derecho de los príncipes cristianos a reinar allá. (III, 399)

Sea como fuere, nadie ha constituido juez a la nación española, por lo que ni siquiera lo justo puede hacerse injustamente (II, 273). La encomienda que se ha hecho a la corona española, según la Santa Sede, no es para que los españoles se muestren ávidos de las posesiones de los indios, sino más bien para que aquella sea protectora y educadora contra el desalmado interés de los colonos (II, 397). Obviamente, Acosta está denunciando la *contradictio in terminis* del concepto “guerra de pacificación,” con el que la violencia y la rapiña quieren sacralizarse, y declara: “Los que quieren propagar la fe con métodos de violencia demuestran que, más que el interés de Dios, buscan el suyo propio” (II, 281). Y asimismo, acusa de genocida al pueblo que se cree objeto de elección para dirigir la república india:

Difícilmente se han cometido jamás tantos y tan enormes crímenes por ningún pueblo bárbaro y fiero o escita como por esos defensores del derecho natural y popagadores de la fe cristiana, que dominados por la opinión y el aplauso del pueblo y por su ambición desenfadada desprecian a cada paso las leyes de Dios y las Ordenanzas de los Reyes Católicos. (II, 281)

Y en su ánimo de purificar la doctrina misma del Providencialismo, a la que sin duda se adscribe con su filosofía tomada de Vitoria, denuncia la hipocresía y contaminación ideológica de dicha doctrina: “la codicia no puede seguir ostentando largo tiempo el apelativo de providencia [...] con que ha querido camuflarse” (3, 449). Más bien, el providencialismo habrá de advertirse en que Dios, en su admirable plan de salvación, moviliza incluso a sus contrarios. Por lo cual,

se acomoda a la condición de los hombres, y para traer a gentes tan remotas y bárbaras al Evangelio, proveyó tan copiosamente estas tierras de metales de oro y plata como para despertar con ello la codicia de los nuestros. (III, 533)

Quiere decir que el providencialismo de Acosta, más que justificación teleológica de la razón de Estado, lo es obviamente del designio divino de salvación de los indios. Es en verdad milagroso, según Acosta, que a pesar de tanta maldad y contratestimonio, crezca poderosa en Indias la planta de la fe, se incorpore el pueblo indio a la iglesia universal. De sostener la tesis providencial-supremacista quedaría comprometido el sentido cristiano de la historia. Por ello no duda en afirmar: “En mi opinión sería mucho mejor dejar en silencio el nombre de Cristo que deshonrarlo” (III, 423). He aquí una seria puntualización (ya con perspectiva americana) al providencialismo, por no decir toda una formal ruptura “desde la periferia,” como diría el teólogo brasileño Leonardo Boff, con la Teología oficial.

Se colige que Acosta es de los primeros que quieren depurar el propio pensar teológico de supeditación al discurso político vigente. A la vista del progreso humano, mediante el cual los indios acceden al saber y a las artes con admirable ventaja, ya es burdo aplicar el criterio de que la barbarie merece expolio y esclavitud. Es, por demás, de suyo incongruente considerar esclavos a quienes Cristo ha redimido con su sangre. Enemigo de prepotencia y triunfalismo, sus razones acerca de la encomienda del Pontífice a España no coinciden con las de Sepúlveda, por supuesto, sino que se trata de compensación y oportunidad:⁷ lo uno, porque bajo los auspicios de España se descubrieron las dos Américas; lo otro, por ser España a la sazón, con su eficaz y poderosa flota, “la mejor preparada para navegar los océanos” (III, 391). Así la Providencia no premia a España por méritos especiales, sino que en todo caso la usa por darse en ella ciertas circunstancias favorables a la estrategia evangelizadora. De aquí que la responsabilidad de los españoles sea grande en punto a mantener el honor de la misión. Es decir, “No hagan, en una palabra, cosa que pueda dañar al Evangelio o que pueda perturbar su propagación” (III, 397). En este sentido recuerda a Las Casas cuando recomienda que se mire bien por la recta provisión de cargos coloniales, tanto en lo temporal cuanto en lo espiritual, pues es tarea integral del Real Patronato “procurar la salvación de los indios y mandar para ello predicadores de la fe y ministros civiles muy escogidos”; así lo exige la

grandeza de la empresa (III, 401). Ya Erasmo había hablado de la mucha sabiduría que debe desplegar un príncipe en todas sus diputaciones (236-7), y de que el honor del principado no consiste en allegarse títulos y tributos, sino en mirar por el bien del pueblo (180).

Este, y no otro, es el verdadero designio de la providencia: misión y sacrificio que se descubren **a posteriori**, y no una patente para usufructuar tierras y vidas. Una verdadera teología, se ve, muestra su propio derrotero, escapa siempre de un discurso ajeno a ella y que quiera supeditarla a sus fines. “La evangelización de los reinos del Perú es ahora interpretada [por Acosta] desde la nueva perspectiva de la teología de la Historia,” dice Pereña (I, 3). Optar por la misión pastoral indiana supondrá, pues, ser creativos frente al diario reto.

Valga recordar aquí que la misma Biblia, y hasta las mismas patrología y liturgia, no son ni discurso ideológico ni documentos esotéricos, sino que han sido respuesta viva de los hijos de Dios en el tiempo. Con Acosta, la teología se hace práctica. Empieza por liberarse de servir a un sistema ajeno a ella, ser “ella misma” en la respuesta a las siempre cambiantes necesidades históricas, como entendiendo que el Reino de Dios no ha terminado de instaurarse.

4. La mediación bíblica

A partir de la traducción de Erasmo de las *Adnotationes* (1505) de Lorenzo Valla al Nuevo Testamento comienza a desarrollarse la filología sacra. Como respuesta al biblismo erasmista, o bien por presión de la Reforma, retorna al mundo católico, después de siglos, una consideración especial a la Escritura. En España se cuenta desde 1520 con la imponente Biblia Políglota de Alcalá, cuya traslación es, en su mayor parte, obra de judíos conversos. Acosta, otro cristiano de raíz hebrea, conoce la teología de sus mayores, la de la Torah, tan distinta de la cosmovisión destemporalizada del neoplatonismo. Esta teología del Antiguo Testamento se refiere a la epopeya del pueblo hebreo, epopeya temporal y no obstante regida por una especial relación con Dios. En el cristianismo, donde el nuevo Israel es la iglesia, las naciones gentiles acuden buscando la salud prometida “a todos los que creen, sin distinción” (Rom. 3, 22). Así los indios representan una de estas incorporaciones. Ha de mirárseles con el mismo amor que Dios les ha mirado y llamado. Pablo cita a Oseas: “A quien no es mi pueblo, llamaré mi pueblo” (Rom. 9, 25). Con Isaías saben los judíos ya acristianados que el pueblo se habría consumido en la historia “si el Señor Sebaoth no nos hubiera dejado un renuevo” (Rom. 9, 29). Y es el mismo Acosta, en la certeza de que los indios son el más tierno retoño del árbol del Reino, quien recuerda que, por promesa y lógica bíblicas, Dios no puede excluir a éstos de su salvación. Antes bien, son la elección novísima de Dios (I, 76-83). Ignorarlo es pecar de escándalo ante los pequeñelos de Dios paráclito, padre de pobres:

Cuidado con mostrar desprecio a un pequeño de esos, porque os digo que sus ángeles están viendo siempre en el cielo el rostro de mi padre celestial [Mt. 18, 10]. Aquellos a quienes los ángeles sirven, bien creo que merecen la ayuda y protección humanas. (I, 129)

En Acosta vemos un anticipo de lo que los teólogos de la liberación llaman la “recuperación de la Sagrada Escritura.” Es decir, el cautiverio, el éxodo y el triunfo del pueblo hebreo son prefiguración y luz de la historia actual. Dice el jesuita que la redacción de su tratado ha renovado su interés en la Biblia: “Ha espoleado y actualizado mi interés por estudiar con una mayor atención la doctrina de la Sagrada Escritura y de los santos padres para aplicarla a esta situación del Nuevo Mundo” (I, 51). Así, no deja de sorprender la coincidencia de que Acosta utilice varios de los libros bíblicos que después han sido caros a la actual teología de la liberación. Por ejemplo, Acosta actualiza Eclesiastés 34, 25-27 con respecto al serio crimen de privar a los indios del fruto de su trabajo: “El que quita a otro el pan ganado con su sudor, es como el que mata a su prójimo; hermanos son el que derrama la sangre y el que defrauda al jornalero.” Y con ecos de Santiago 5, 4, el jesuita invectiva acerca del “clamor verdaderamente terrible que por el salario defraudado está resonando en los oídos de Dios” (III, 509). Con Ezequiel 22, 27-29, se abomina de la extorsión colonial toda, su sistema de falsedad, su ideología que justifica los crímenes de los príncipes, sacerdotes y profetas de Israel:

Sus nobles dentro de [la ciudad] eran lobos que desgarran la presa, derramando sangre y eliminando gente para enriquecerse. Sus profetas eran enjalbegadores que les ofrecían visiones falsas y les vaticinaban embustes. Los terratenientes lanzaban toda clase de calumnias, cometían atropellos y robos, explotaban al desgraciado y al pobre y atropellaban inicualemente al emigrante sin justicia. (Citado en I, 175)⁸

Otro oráculo aplicable es el profeta Miqueas respecto a la situación de cohecho, simonía y nefasto orden político. Como en la urbe bíblica, los corrompidos jefes y sacerdotes, hinchados de prepotencia y creyendo poseer ilimitado beneplácito divino, han depuesto todo vestigio de conciencia: “Sus jefes juzgan por soborno, sus sacerdotes predicán a sueldo, sus profetas adivinan por dinero, y encima se apoyan en el Señor diciendo: ¿No está el Señor en medio de nosotros?” (Miq. 3, 11-12, cit. en I, 177). Con esto, Acosta apunta al ávido y vulgar clero, capaz de arrostrar las penalidades del viaje por puro lucro, tan sólo “porque creen mirar por sus propios bienes con la esperanza de remediar su indigencia o la de los suyos con la plata recogida en Indias” (I, 177). En efecto, ya no les basta predicar a sueldo, sino que es el sueldo lo que únicamente les interesa.

Acosta, jesuita de origen hebreo, sabe aplicar a la causa del indio todos los textos bíblicos de intención política y liberadora. Sabe también que el Dios de

Israel se define por su poder en la historia, pues Su justicia es, como dice el teólogo brasileño Porfirio Miranda, “real y humana, es justicia que se realiza o impide políticamente, es aquella que tiene que ver con los pobres que han sido burlados por jueces vendidos, los que han sido burlados por pesas y medidas falsas, los que han sido expropiados de su tierra [...] los que han sufrido violencia, engaño, hambre, sed persecución” (cit. Silva Gotay 151). Acosta recupera los textos bíblicos para urgir una liberación del indio no platónica, sino vinculada a las condiciones materiales e históricas de aquel pueblo oprimido. En fin, lleva a cabo lo que Leonardo Boff, gran teórico de la teología de liberación, llama más tarde “a leitura privilegiada, a hermenêutica epocal” (51).

5. Las tres alienaciones

La denuncia de las tres alienaciones — física, cultural y espiritual — a cuyo encuentro debe salir el teólogo de la teología de la liberación es detectable a lo largo del tratado de Acosta. A partir de las Leyes Nuevas de 1542, con su espíritu de conservación y aumento del pueblo indio, se impone reparar el genocidio anterior y colocar al indio en el centro de la actividad misionera. Todavía la colonia se está organizando en su fase post-bélica, y ya está claro que los naturales deben formar parte de una misma república si se quiere caminar a una paz social.

A tal fin, Acosta (que, como habíamos dicho, debe promover la puesta en práctica de las reformas lascasianas) critica la persistencia de situaciones de alienación física, cultural y religiosa. En cuanto a la primera, no hay mal alguno en que el indio trabaje y aun contribuya con impuestos al bien de la república, pues en esto todos deben ser iguales: “la muchedumbre de indios y españoles forma una sola e idéntica comunidad política” (III, 517). Pero lo que no debe continuar es el denigrante mal trato físico, la privación de jornales, el trabajo forzado en condiciones de formal esclavitud. En este sentido, Acosta describe con detalle las inhumanas condiciones en las que se trabaja en las perlerías de la isla Margarita (III, 529-31). Asimismo, todavía hay quien puede quitarle al indio “a la fuerza sus ovejitas y hasta sus más andrajosas vestiduras” (III, 447). De semejantes actos de expolio hay testimonio, por ejemplo, en las expresivas ilustraciones de la *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, obra del escritor andino Guamán Poma de Ayala y contemporánea a *De procurandis indorum salute*. Como Guamán, Acosta también se queja de que la crueldad ha diezmando la tierra americana: “buen testimonio de ello son hoy las diversas ciudades, provincias y reinos [...] reducidos hoy a la mínima expresión: con la muerte del labrador la tierra se ha convertido en campo de soledad” (I, 193). No es de extrañar el alto índice de suicidios, las muchas muertes por alcoholismo (incentivado por la producción de alcohol barato a manos de los españoles). Y lo que es peor, el clero no va a la zaga en escándalos, cuando con sus manos

consagradas y su nombre de padre no teme abofetear al indio indefenso (IV, 145).

En cuanto a la liberación de la alienación cultural, Acosta ha afirmado anteriormente que es conveniente respetar el mayor número posible de instituciones indias, siempre y cuando no contravengan a las leyes naturales y cristianas. Pero aquí es donde nuestro jesuita no puede evitar hacer concesiones al discurso dominante. De buena fe, Acosta cree en la supremacía de la cultura que impone España, como bien se deja ver en un párrafo de su *Historia natural y moral de las Indias*: Europa es “la mejor y más noble parte del mundo,” de donde la idolatría se ha retirado para reinar “en esta otra parte,” dice refiriéndose a América (218). Bien es verdad que la cultura, en sí, se halla en una brillante fase humanística, y es el momento de España para transmitirla.

Acosta fundó colegios a su imagen y semejanza. Siempre con visión de la supremacía española, piensa en *De procurandis* que dichos colegios habrán de servir para que los jóvenes indios “aprendan nuestras costumbres y nuestra lengua, y podrán ser maestros y dirigentes entre los suyos” (III, 543). Así, con tanta buena voluntad como inconscientemente contaminado de la ideología que por otra parte quiere combatir, Acosta asegura que en la educación de los jóvenes “el objetivo más importante ha de ser cortar de raíz con la mayor diligencia la indolencia y ociosidad existente en los poblados indios” (III, 543). En varios momentos, el jesuita cede en su defensa y aparecen los prejuicios. Pero, ¿se trata de las interpolaciones de la censura? De todas maneras, sorprende que Acosta, al residenciar a los sacerdotes que confiesan a encomenderos, les pida que no se dejen llevar de una conciencia demasiado escrupulosa, pues no convendría al ministro de Jesucristo “desquiciar por su propia autoridad lo que por ley está establecido,” es decir, el sistema infame de encomiendas (III, 501). En otra ocasión se ha justificado por haber emitido prejuicios, y los reconoce como tales, cuando afirma: “lo que he dicho de estas gentes, por las que confieso sentir un profundo afecto, no sólo es poco honroso, sino hasta absolutamente injusto e injurioso [...] sin embargo me permito hacerlo porque en la defensa de la causa indiana prefiero pasar por un abogado moderado que por un panegirista exagerado” (I, 231).

En cuanto a la alienación por causa del pecado, los clérigos son desidiosos e ignorantes en la cura de almas; ellos son los causantes de la empedernida idolatría, ya que han hecho odioso el evangelio a fuerza de imponerlo: “Una fe arrancada no puede ser sino una fe demoníaca (I, 193). Ellos, finalmente, pierden el pueblo con el escandaloso testimonio de sus vidas de violencia, gula, lujuria, sin par avaricia. Por fortuna, las Leyes Nuevas han acabado con las sórdidas disputas por dinero entre curas y encomenderos (V, 329).

Pero lo que más ha encenagado la pureza india es la llegada de contingentes de malhechores españoles. Instrucciones de la Península para el Virrey Toledo en vano prohíben a los muchos vagabundos españoles que infestan la colonia “que pueda[n] estar y habitar entre dichos indios ni sus pueblos, so

graves penas que les pusiéreis” (Hanke, 1978, 85). Por su mala condición, muchos contribuyen menos a la edificación que al desasosiego de la colonia:

¡Santo Dios! ¿Cómo somos los hombres que venimos a estas tierras? Somos como la hez de España, de manera que parece que hemos desembarcado aquí más para librarla de basuras que para hacernos cargo del gobierno de sus pueblos. (III, 415)

Ellos han ensanchado la esfera social del pecado, ellos son los inductores y promotores del alcoholismo, devastadora plaga social entre los indios (III, 557). En favor de la sobria civilización andina, Acosta recuerda que, en tiempos del Inca, la embriaguez era ejemplarmente castigada por quien no era más que “rey de bárbaros y además idólatra” (III, 557). Los españoles son también los causantes de la desintegración social y la corrupción de los jóvenes indios, quienes en las ciudades, como *yanaconas* o sirvientes de los peninsulares, “aventajan a todos los demás en todo género de maldades” (I, 173). Esta visión de Acosta del pecado como “mal social” (noción igualmente existente en la actual teología de la liberación) se debe, sin duda, a la recuperación del elemento profético veterotestamentario de *improperia* frente al pueblo.

Finalmente, al optar por el indio y por su liberación, Acosta es consciente del conflictivo compromiso político. Está en el Perú, entre otras cosas, para acabar con el odioso sistema de encomienda, que debe ser sustituido por trabajo asalariado; viene a desalienar de su ignorancia al pobre, lo que le acarrea la aversión del estamento esclavizador:

Quien movido por el celo de Dios y por el interés del prójimo se haya dedicado a la instrucción de los indios [...] piense que ha entablado guerra no pequeña con los propios dueños y encomenderos [..., quienes] en cuanto advierten que se les sustrae algo a su desenfreno y ambición, gritan que se les hace injuria y no toleran sin irritación que se busquen las cosas de Cristo, si se dan cuenta de que las suyas quedan postergadas. (I, 175)

6. Conclusión

Al igual que ocurre en la moderna teología de la liberación, los misioneros que en los días coloniales optaron por la defensa y protección del indígena lo hicieron por haber visto en la Biblia las claves profundas de su liberación. Al igual que Las Casas, Acosta sabe que, para que pueda restablecerse la gracia al indio —o sea, al pobre— es preciso restaurarle antes su propia dignidad. Esta restauración implica luchar contra tres alienaciones que le envilecen, a saber: a) sacarle de las fauces del encomendero, del funcionario corrupto o del clérigo simoníaco; b) restituir tierras y restablecer instituciones nativas coadyuvantes al “buen gobierno;” c) crear en él su propio sentido ético, es decir, rescatarle de

la esfera del pecado, donde el pecado es no sólo personal, sino ambiental o social. Sólo así podrá instituirse legítimamente el Evangelio y la vida humana alcanzará plenitud.

En tanto no sea así, hasta el mismo virrey Toledo (haciéndose eco del sentir lascasiano), menosprecia a los curas que tienen “por muy gran caudal decir que han bautizado muchos millares de indios sin enseñarles primero a ser hombres” (Cf. Hanke, 1978, 131). Es preciso, pues, atender a la promoción del catecúmeno en su historia concreta. Cristo es “cabeza de la Iglesia y salvación de su cuerpo” (Ef. 5, 23). Este cuerpo místico, que posee concreción actual, formado por los “hijos de la luz” u hombres nuevos, es constantemente edificado — progresivamente liberado en la historia — en espera de la **parusía** o segunda venida de Cristo, instauración definitiva del Reino (1 Tes. 4 & 5). Por la mera progresión histórica, un día serán los mismos indios — los pobres, entonces — quienes tomarán la iniciativa de su liberación. No sorprenderá, pues, que muy pronto surjan voces de protesta indias cual las de Garcilaso a Guamán Poma de Ayala, indígenas que ponen por escrito su dolor y su protesta; y en el caso de Guamán, con fuerte acusación de contratestimonio evangélico a los administradores coloniales.

Se ve, pues, que ya en los días coloniales hay una teología viva y evangélica, más bien “una teología em movimiento” que un movimiento teológico, como dice Boff cuando habla de la teología de la liberación (116). Por tanto, puede afirmarse la vieja raigambre de ciertas formas actuales de tratar lo teológico. Es como el vino nuevo en odres viejos del Evangelio. Gustavo Gutiérrez dice que ignorar esta doble condición de la teología de la liberación

so pretexto que, de una manera u otra, el asunto estuvo siempre presente, es despegar peligrosamente de la realidad y arriesgarse a tomar el partido de las generalidades, de las soluciones poco comprometedoras y, finalmente de las actitudes evasivas. Pero por otra parte, no ver sino lo inédito del diseño actual es perder el aporte de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana en su peregrinar histórico. (1987, 81)

Y Raúl Fonet Betancourt también afirma la verificabilidad histórica de la teología de la liberación, como parte de una epistemología atenta a la vida profunda latinoamericana:

mirando la historia social y cultural de los pueblos latinoamericanos no es difícil constatar, desde los comienzos más remotos, esfuerzos de reflexión filosófica y teológica empeñados en marchar al ritmo de la historia real. (142)

Lo que acontece es que los hechos de teología de la liberación, aparentemente asistemáticos — jirones de esperanza, de resistencia, de lucha — aguardan recopilación. Es doble tarea, tanto para el “teólogo de la historia” cuanto para el “historiador de la teología,” discernirlos en los acontecimientos

de liberación física, cultural y espiritual que han afectado al continente desde los días de su invención.

NOTAS

1 (Cf. 284-285, "Crónica Anónima" en la *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, por Vargas Ugarte, I, VI, 284-85).

2 A propósito del Catecismo de Lima o más propiamente *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios*, su primera edición de 1585 reunía los tres primeros catecismos refrendados en el III Concilio Limense, cuyo relator había sido el mismo P. Acosta. Se tiene al mismo Acosta por redactor de aquellos catecismos, aunque contó con la ayuda de los pp. Valera y Matienzo. La edición de 1585, además de catecismo, es también manual para confesores y sermonario expositivo de la doctrina cristiana. También incorpora datos sobre religión y cultura obtenidos de las *Informaciones de Polo de Ondegardo*. Al final incluye vocabularios sobre las lenguas generales quechua y aymará. Estuvo en vigor en América durante más de trescientos años y es, según Luciano Pereña, "una de las claves más importantes para descifrar la identidad de Iberoamérica" (4).

3 Cf. "Memorial de Apología" dirigido a Clemente VIII, en *Obras del Padre José Acosta*, pp. 368-73. B.A.E. Tomo LXXIII Ed. Atlas, Madrid, 1954 (Citado por Rivara de Tuesta, p. 40).

4 Quizá por habersele negado permiso para la traducción de toda la obra, Acosta con posterioridad extrae de ella los dos primeros libros y los integra en una *Historia Natural y Moral de las Indias*, editada en Sevilla en 1590. (En esta segunda obra, la más conocida de Acosta, se demuestra el vasto saber humanista del jesuita y se vislumbra la futura teoría evolucionista).

5 Para Bataillon, el movimiento ético erasmista está en las mismas bases fundacionales del jesuitismo. El *Enchiridion* de Erasmo llegó a ser *vademecum* de los progresistas de Alcalá; muchos de ellos deseaban convertir el Catolicismo en una corriente de sólida y congruente ética. Iñigo de Loyola, a la sazón estudiante en la Complutensis, era dirigido espiritualmente por el erasmizante Bernardino de Tovar, por lo que el futuro santo llegó a ser acusado de "alumbrado" y sometido a averiguaciones. Con posterioridad, en Salamanca, volvió a ser interrogado. En Italia, Iñigo y sus compañeros de regla disfrutaron de la amistad y caridades del magnate erasmista portugués Damião de Goes. Hasta 1555, los libros de Erasmo eran lectura común en la Compañía, pero por fin fueron apartados y puestos bajo control. (Cf. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, I, 249, citado por Rivara de Tuesta, v. bibliog.)

6 Sepúlveda es, como recuerda García Pelayo, el primer tratadista que seculariza el tema de la guerra justa, extrayéndolo de los acostumbrados límites teológicos (6).

7 Para Sepúlveda, la razón de la encomienda general a España es la supremacía de su casta, pues "en fortaleza y esfuerzo bélico las legiones españolas han dado en todo tiempo ejemplos que exceden a la credibilidad humana." Respecto a templanza, los españoles "ni aún en sus propios vicios ni pecados suelen ir contra las leyes de la

naturaleza.” En cuanto a religiosidad y sentimientos humanitarios, los españoles no tienen rival. (*Democrates Alter*, citado por García-Pelayo, cf. Prólogo a *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de J.G. de Sepúlveda, v. bibliog.).

8 La traducción bíblica es tal como aparece en la edición del *De procuranda del C.S.I.C.* que utilizamos. El texto latino de Acosta es, por supuesto, el de la Vulgata, pero no declara ciertas omisiones en el orden de los versículos.

OBRAS CITADAS

Acosta, José de, S.J. *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (1588) 1984.

———. et al. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe*. Ed. de Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

———. *Obras del Padre Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

Aristóteles. *Aristotle's Politics*. (Trad inglesa). Grinnell, Iowa: Peripathetic Press, 1986.

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Boff, Leonardo y Clovis Boff. *Como fazer teologia da libertação*. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía y Teología en América Latina.” *Cuadernos Americanos* 4:22 (1990): 139-48.

García-Pelayo, Manuel. Prólogo. *De las justas causas de la guerra contra los indios*, por Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 3-9.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 4 vols. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectivas*. 3a ed. Salamanca: Sígueme, 1987.

Hanke, Lewis, ed. *Los virreyes españoles en América*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, 1978 (vol. I).

Pereña, Luciano. “Estudio preliminar.” *De procuranda indorum salute*, por José de Acosta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 3-46.

———. “Estudio preliminar.” *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe*, por José de Acosta et al. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima: Taller Gráfico de Editorial Universo, 1970.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: F. C. E., 1987.

Silva Gotay, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Vargas Ugarte, Rubén, S. J. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 vols. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963.

Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.