

Crónicas jesuíticas y probabilismo: el conocimiento de la naturaleza americana a través de Bernabé Cobo

Carla MARANGUELLO

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires, Argentina

carlamaranguello@gmail.com

Código ORCID: 0009-0007-4157-144X

RESUMEN

El probabilismo jesuítico, que caracterizó una parte de las fuentes doctrinales utilizadas en el virreinato peruano desde el siglo XVI, tuvo un rol importante en la percepción del mundo americano. En este contexto, las crónicas jugaron un papel complementario de conocimiento en lo que respecta al mundo cultural y natural, y constituyeron material de instrucción desde el punto de vista religioso y moral. Nos centraremos en las crónicas de Bernabé Cobo (1653), quien dedicó una

parte de su vida a la observación y descripción de la naturaleza americana, distanciándose de otras historias naturales al cuestionar parámetros impuestos como universales, situación que impactó en las concepciones sobre el orden moral y religioso. Nuestro objetivo es dar cuenta de que esto se debe a su vinculación con el probabilismo, habiéndose intensificado su cercanía a dicha filosofía a través de su pertenencia a la orden de la Compañía de Jesús.

PALABRAS CLAVE: *virreinato del Perú, doctrina de Juli, fuentes doctrinales, Bernabé Cobo, casuística*

Jesuit Chronicles and Probabilism: The Knowledge of American Nature through Bernabé Cobo

ABSTRACT

Jesuit probabilism, which characterized part of the doctrinal sources used in the Peruvian viceroyalty since the 16th century, had an important role in the perception of the American world. In this context, the chronicles played a complementary role in knowledge regarding the cultural and natural world and constituted instructional material from a religious and moral point of view. We will focus on Bernabé Cobo's chronicles (1653), who dedicated part of his life to the observation and description of American nature, distancing himself from other natural histories by questioning parameters imposed as universal, a situation that impacted the conceptions of the moral and religious order. Our objective is to show that this is due to his connection with probabilism, having intensified his closeness to said philosophy through his membership in the order of the Society of Jesus.

KEYWORDS: *viceroyalty of Peru, Juli's Doctrine, doctrinal sources, Bernabé Cobo, casuistry*

INTRODUCCIÓN

«Y así por las causas particulares que intervienen en este Nuevo Mundo, de que no tuvieron conocimiento los antiguos, viene su opinión a ser falsa»
— Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653]

EL PROBABILISMO JESUÍTICO, que caracterizó una parte de las fuentes doctrinales utilizadas en el virreinato peruano desde el siglo XVI, tuvo un rol muy importante en la percepción del mundo americano. Los planteos de la filosofía moral probabilista se basaban en analizar las circunstancias del contexto concreto de acción, poniendo en duda los parámetros conocidos por la experiencia del viejo continente, al cuestionar el conocimiento universal objetivo. En este marco, las crónicas jugaron un papel complementario de conocimiento en lo que respecta al mundo cultural y natural, y constituyeron material de instrucción desde el punto de vista religioso y moral.

Partiendo de un proyecto de investigación posdoctoral¹ —situado en la doctrina jesuítica de Juli en Perú (1576-1767), donde exploremos los vínculos entre el probabilismo y el interés de la orden de la Compañía de Jesús en el mundo natural andino— repasaremos las principales características del probabilismo y sus vínculos con algunas concepciones jesuíticas. Luego, nos centraremos en las crónicas de Bernabé Cobo (1653), quien combinó su actividad doctrinal con la observación y descripción de la naturaleza americana. Como destacaremos, Cobo se distanció de otras historias naturales al cuestionar ciertos parámetros impuestos como universales, para poner en primer plano su propia observación del mundo natural, situación que impactó inevitablemente en las concepciones sobre el orden moral y religioso.

1 Denominado *Misión evangelizadora y naturaleza en el mundo andino. Un estudio interdisciplinario sobre el probabilismo en doctrinas jesuíticas del virreinato peruano (Juli, S. XVII-S. XVIII)* (ICA/FFyL/ UBA CONICET).

Nuestro objetivo principal es dar cuenta de que esto se debe a su vinculación con el probabilismo, ya que utiliza razonamientos de esa índole, habiéndose intensificado su cercanía a dicha filosofía a través de su pertenencia a la orden de la Compañía de Jesús.

EL PROBABILISMO Y LAS CONCEPCIONES JESUÍTICAS

El probabilismo se inscribe en una corriente de planteos filosóficos impulsados en Europa, la misma que gozó de gran repercusión en América durante los siglos XVII y XVIII. Algunos autores han señalado que los orígenes europeos pueden rastrearse ya desde fines del siglo XVI en la Universidad de Salamanca, con las discusiones teológicas de dominicos como Francisco de Vitoria (1482/1486-1546) y Bartolomé de Medina (1527-1581), influenciados por el humanismo de Erasmo de Rotterdam (Mayer Celis y Ruiz León, 2013). La contrarreforma en la Iglesia católica en España a mediados del siglo XVI fue el vehículo para conservar la tradición medieval escolástica, que englobó diversas doctrinas teológicas y filosóficas (Bacigalupo, 1999). Esto se vinculó con el desarrollo de la casuística, que tuvo mucha influencia en el campo de la teología moral con los padres de la Compañía de Jesús, destacando los nombres de Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) (Mayer Celis y Ruiz León, 2013). El método casuista, aunque guiado por los principios de la religión católica, se basaba en buscar las probabilidades del caso a tratar dentro de los hechos del contexto específico, sin recurrir a una aplicación estricta de principios morales (Fernández Cano, 2002). No obstante, esta tendencia no fue aislada ni uniforme. Como señala Jean Delumeau (1990, p. 117) la cantidad de «directores de conciencia» empezó a proliferar, y entre 1564 y 1663 «por lo menos seiscientos autores católicos compusieron tratados de casuística».

Para Manuel Rocha Pino (2010), en el probabilismo convergen dos cuestiones centrales. Por un lado, en el marco de las revisiones a los postulados aristotélicos que se llevaron a cabo luego de las discusiones conciliares, el surgimiento del probabilismo se vincula con el cuestionamiento del uso del silogismo como único método de conocimiento demostrativo de la verdad. Esta apreciación tiene sentido, en tanto el probabilismo proponía cuestionar las leyes concebidas como verdades universales aplicables a todos los casos y analizar, en su lugar, el contexto en el que se desarrollaban las circunstancias, aun cuando de ese caso se desprendan nuevas «normas morales y/o legales» (Fernández Cano, 2002). Por otro lado, Rocha Pino destaca también la influencia que tuvo el concepto de *ciencia media*, propuesto por el jesuita español Luis de Molina para despegarse de la idea de preterminación divina. Se trataba de una suerte de instancia mediadora que incluía la voluntad humana, a través de la cual Dios podría advertir cómo actuaría una voluntad o albedrío en cualquier circunstancia. En este sentido, los futuros no se encontraban condicionados, sino que dependían de condiciones particulares: «la *Ciencia media* reconocía la presencia de un libre albedrío sin contradecir la omnipotencia de Dios» (Rocha Pino, 2010, p. 150).

A lo anterior podemos añadirle un tercer elemento vinculado con la orden jesuítica, que es la idea de lo que se conoció como *accommodatio*. Impulsada tempranamente en las misiones de India y China, la *accommodatio* constó de estrategias de adaptación a la cultura involucrada en la conversión, implicando que el propio misionero adoptaría hábitos y costumbres del otro, desde las lenguas nativas, hasta modales y vestimenta. Este tipo de recursos tan extremos fueron los que utilizaron los misioneros jesuitas que exploraron el lejano Oriente y Asia Meridional, destacando la figura de Alessandro Valignano, Mateo Ricci y Roberto di Nobili, entre otros (Mayer Celis y Ruiz León, 2013; González, 2018). Uno de los orígenes puede ubicarse en la misión de China, impulsada bajo la responsabilidad de Alessandro de Valignano,

cuando al llegar a Macao, en 1577, utilizó y perfeccionó un método llamado *modo soave*, que se basaba en la flexibilidad para la adopción de nuevas costumbres con base en la educación. Sin embargo, es en Japón, según Rocha Pino, donde se elaboró el concepto de acomodación: «El misionero se despojaba frente al otro de su identidad y adoptaba algunas de sus costumbres, pero sin perder la esencia de su labor, que era el mensaje de salvación» (Rocha Pino, 2010, pp. 156-157). Retomando las palabras de Gianni Criveller (1998), el autor apunta que la *accomodatio* implicó la conformación de una suerte de idea temprana de respeto hacia la «otredad».

Derivado de todos estos planteos, el probabilismo consistía en la contrastación de opiniones probables acerca de lo que una persona debería hacer en una situación determinada, frente a la inexistencia de un conocimiento indiscutible. Es decir, cuando existía una duda frente a la licitud de una norma moral o legal, se asumían al menos dos opiniones probables y en algunos casos opuestas (Macera, 1963; Bacigalupo, 1999; Martel Paredes, 2005). Frente a esto, el probabilismo postulaba la posibilidad de seguir una opinión que, basada en argumentos con fundamentos sólidos, demuestre ser probable, aunque implique dejar de lado otra opinión que pueda parecer más probable en relación con «la norma». Para obtener mayor seguridad, esta filosofía distinguía dos clases de motivos: los intrínsecos, que son aquellos que convienen a la naturaleza de las cosas; y los extrínsecos, que apelan a la autoridad de «doctores» calificados en la materia, junto con contemplar a las *Sagradas Escrituras* y a la Iglesia (Ballón, 2008). No obstante, el probabilismo estaba lejos del determinismo religioso, ya que anteponeía la naturaleza intrínseca de las cosas y la experiencia directa del contexto específico, aspecto que muchas veces lo volvía cuestionable ante la ortodoxia (Mayer Celis, 2011). En este sentido, otro de los criterios para definir el estatuto de la opinión se basaba en el accionar a través de la conciencia, es decir, privilegiando una autonomía de la razón práctica y la libertad individual. Así, el probabilismo implicaba

una aproximación subjetiva con la posibilidad de analizar las acciones morales consideradas obligatorias, en circunstancias puntuales, sacando los juicios morales del plano regido por la evidencia al plano de las opiniones (Ballón, 2004).

Estas consideraciones abrieron discusiones en torno a la primacía del Estado o a la ley, por un lado, y en torno al individuo y su libertad, por el otro (Bacigalupo, 1999; Muñoz García, 2003). De aquí que el probabilismo, que aparecía en el ámbito de la moral religiosa, tenía por extensión su aplicación en otros espacios, fundamentalmente legal y judicial. Esto provocó una reacción antiprobabilista en dos manifestaciones: por un lado, el tuciorismo o rigorismo, que ante la duda planteaba una opinión más estricta y sujeta a la ley y, por otro lado, el probabiorismo que, a falta de certeza, buscaba únicamente la opinión más probable (Laske, 2022). En palabras de Leticia Mayer Celis (2011, p. 67), «de discusión teológica pasó a ser una confrontación de corte político», confiriéndole un estatuto inestable, ya que su aceptación dependió siempre de la orientación de las figuras de autoridad, comenzando por el papa.²

En este sentido, se apuntó principalmente contra la orden de la Compañía de Jesús, ya que, como señaló tempranamente Pablo Maccera (1963), en América fueron los jesuitas quienes utilizaron el probabilismo de manera más extendida. Formalmente se encuentra en el libro de cabecera de la orden, que es la *Ratio Studiorum*, *Razón de ser de los estudios de la Compañía de Jesús*, que hace referencia explícita al probabilismo en la sección *Reglas comunes a todos los profesores*: «Indíquese la opinión más probable. De tal manera apoye sus opiniones, que, si alguna otra fuere probable y esté apoyada por buenos autores, indique que

2 Uno de los papas destacados que favoreció el probabilismo fue, por ejemplo, Urbano VIII (1623-1644).

también ella es probable» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 65).³ Sin embargo, también es importante destacar que, así como los jesuitas no fueron los únicos en adherir al probabilismo, tampoco todos los miembros de la orden eran probabilistas. Existieron casos de jesuitas que adherían al probablorismo, como por ejemplo Tirso González (1624-1705), quien con su generalato en épocas de Inocencio XI, se alineó al anti-probabilismo del papa. Luego, dentro de América, la cronología muestra diferencias al interior de los virreinos, como en Nueva España,⁴ donde el antiprobabilismo y su posterior debilitamiento llegó por lo menos desde mediados del siglo XVII (Laske, 2021, 2022).

A diferencia de Nueva España, en el virreinato del Perú el probabilismo tomó mayor protagonismo hacia el siglo XVII con Diego de Avendaño (1594-1688), quien se basó en el mencionado jesuita probabilista Francisco Suárez (1548-1617) y su *Tractatus de Legibus, ac Deo legislatore* (1612). Entre muchos asuntos que ponían en cuestión los procedimientos de las autoridades, Suárez abordaba las doctrinas del regicidio y el tiranicidio, que fueron los principales argumentos utilizados contra el probabilismo.⁵ Basado en estas ideas, Avendaño explicitó el probabilismo en su *Thesaurus Indicus* (1668) para analizar el contexto virreinal peruano en relación con aspectos económicos, socioculturales y religiosos. Como señaló Ángel Muñoz García (2003), el jesuita formuló una ética probabilista del estado teocrático para la regulación

3 El germen se puede hallar en las *Constituciones de la Compañía de Jesús* (1491-1556), que refieren a la importancia que otorgaba Ignacio a la adaptación de las concepciones de la orden frente a las circunstancias puntuales del contexto.

4 Es interesante el análisis de Trilce Laske (2021, 2022) para el contexto de Nueva España, sobre el rol que tuvieron ciertos personajes (tanto clericales como laicos) que, amparados en el rigorismo, llevaron adelante campañas antiprobabilistas, como el dominico Francisco Sánchez, vicario de San Jacinto en México.

5 Según Suárez, cuando se creaba una situación donde el monarca violaba el bien común, el *tyrannus a regimine*, el pueblo podía acudir a sus derechos a la rebelión, por lo que la resistencia pasiva e incluso violenta estaba legitimada si el soberano se convertía en tirano (Peralta Ruiz, 1996).

de relaciones intersubjetivas, siendo las discusiones en torno al trabajo obligatorio de los indios en las minas uno de los casos más conocidos (Muñoz García, 2003; Martel Paredes, 2005). Sin embargo, abordó también cuestiones relativas a la religión, desde los pagos de aranceles en las misas, hasta el trato con los indígenas y el manejo del idioma local por parte de los frailes. Añadió a sus opiniones la cita de voces que consideraba autorizadas, desde las desplegadas en los concilios limenses, hasta el ya mencionado Suárez y Hernando de Castro Palao (1583-1633), quien fue otro de los probabilistas más comentados (Maranguello, 2023, 2024).

Esta tendencia tuvo impacto hasta fines del siglo XVIII, ya que, en los inventarios de las bibliotecas jesuíticas de las doctrinas más importantes del virreinato al momento de la expulsión, prevalecía la lectura de autores probabilistas como Castro Palao, Antonino Diana, Suárez y Avendaño, entre los más destacados (Burga, 1969; Ballón, 2008). Nuestra investigación en la doctrina jesuítica de Juli (Chucuito), que mencionamos al inicio, nos puso en contacto con el inventario de 1767, que pertenece a las Temporalidades confeccionadas luego de la expulsión, que guarda el Archivo General de la Nación de Perú. Allí se menciona una cantidad importante de autores probabilistas que se guardaban en las bibliotecas de las cuatro parroquias que tenía Juli, siendo los mencionados anteriormente los que aparecen con mayor frecuencia (Maranguello, 2023, 2024). Esta concepción tuvo su desarrollo de la mano de personajes influyentes, ingresando incluso en las discusiones sinodales, por lo que impactó en espacios educativos y religiosos que estuvieron a cargo de la orden jesuítica. Las Constituciones Sinodales de La Paz (1738), que retoman incansablemente los puntos planteados en el Tercer Concilio de Lima y que señalan las directivas para la provincia de Chucuito en el siglo XVIII, dan cuenta de la influencia del probabilismo en asuntos relativos a la enseñanza de la doctrina (Maranguello, 2023).

Como señalamos previamente, al asociarse con la inobservancia de la ley y el desconocimiento de la autoridad real, el probabilismo fue acusado de peligroso para la moral cristiana y promotor de laxismo. Su principal detractor fuera de América fue Blaise Pascal (1623-1662), quien escribió *Las Lettres Provinciales* (1656-1657), cuyas *Cartas IV y V* apuntan directamente contra «la doctrina de las opiniones probables», que puede resumirse en la siguiente frase: «yo no me contento con lo probable, yo busco lo seguro» (en Delumeau, 1990, p. 110). Las acusaciones de laxismo y peligro para la moral cristiana se utilizaron en el momento de la expulsión de América de la orden jesuita en 1767, situación que quedó explícita en 1772 en el VI Concilio de Lima. Allí se identificó directamente al probabilismo con los jesuitas y se prohibió la utilización de lo que se denominó «las doctrinas relajadas» por alentar el regicidio (Vargas Ugarte, 1951, p. 207). En efecto, había en el probabilismo jesuita una consideración intolerable hacia la tiranía y el aliento del derecho del pueblo a sublevarse (Acevedo, 2012).

No obstante, el probabilismo también se apartaba del determinismo para acercarse al conocimiento de las culturas y las tierras novedosas con perspectivas más acordes, no sin fundamentos razonables, buscando soluciones a problemas que impactaban en el ámbito de la moral (Mayer Celis, 2011). Aquí ubicamos el rol que cumplieron ciertos misioneros, quienes, a través de sus crónicas, constituyeron material de conocimiento e instrucción desde el punto de vista local. El amplio espectro de temas que llegaron a tratarse, así como las oscilaciones a partir de la aceptación o no por parte de figuras influyentes, resulta importante para entender, como señalan Leticia Mayer Celis y Arnulfo Ruiz León (2013), que el probabilismo en América se resume a huellas de interacciones a partir de ciertos personajes que se movieron, por primera vez, en un mundo globalizado.

LA TRADICIÓN JESUÍTICA Y LAS CRÓNICAS

Una parte de las fuentes doctrinales jesuíticas de los siglos XVI y XVII estuvieron atravesadas por la tendencia probabilista, donde hemos visto convergían diversos factores, asociados a ciertos principios de flexibilidad propios de la orden. En el caso de las crónicas, cumplieron un rol fundamental en la elaboración del imaginario sobre el Nuevo Mundo que, desde el punto de vista geográfico, estuvo condicionado por los relatos contruidos a partir de las tierras conocidas.

El formato de las crónicas, que desde el siglo XVI tenía un marco en la corte española que designaba a un cronista real, dio lugar en contacto con América a la proliferación de «cronistas aficionados», entre los que destacaron, junto con diversos miembros de corporaciones, religiosos pertenecientes al clero regular (Añón y Battcock, 2013). Como señalan Valeria Añón y Clementina Battcock, estos escritos tuvieron un alcance muy grande en la construcción de la historia y la cultura americanas. Su utilización desde el punto de vista informativo no puede desligarse del contexto de producción específico, los intereses y experiencias personales, donde era habitual que se produzca el cruce entre historia y ficción. Una de las características predominantes para los cronistas que pertenecían a las órdenes religiosas era la concepción de que la historia tenía una marca providencial basada en san Agustín, donde el sentido final era la unión con Dios: «De ahí que las historias fuesen relatos morales y pedagógicos, pues la historia debía instruir y edificar, incitar al bien, además de hacer perdurar la memoria para ejemplo de todas las generaciones, presentes y venideras» (Añón y Battcock, 2013, p. 154).

Dentro de este tipo de formato, aparecen las crónicas que se dedicaron a describir el mundo natural americano en relación con aspectos del orden moral y religioso, destacando los relatos pertenecientes a la orden de la Compañía de Jesús. Así inicia su Proemio en *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) el padre José de Acosta (1540-1600), representativo de esta tendencia:

Así que, aunque el mundo nuevo ya no es nuevo, sino viejo, según hay mucho dicho, y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente Historia, y en parte Filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció darle nombre de *Historia natural y moral de las Indias*, abrazando con este intento ambas cosas.⁶

Los jesuitas manifestaron un genuino interés en las cualidades y diversidades de la flora y de la fauna americana desde el punto de vista empírico y descubrieron paralelamente la importancia que tenía para la cultura y fundamentalmente para la religión local. Este interés no era ajeno a la tradición occidental y mucho menos lo era su utilización para el adoctrinamiento. Desde la concepción cristiana se veía en la naturaleza un plan esbozado por Dios, como señaló el jesuita Antonio de León Pinelo (1595-1600) a propósito de la diversidad americana: «Advierto que no es nuevo en la naturaleza esmerarse en producir figuras de la Pasión del hijo de Dios o semejantes de algunos instrumentos de ellas, que nos sirvan de recuerdo para contemplarla» (León Pinelo, 1943, p. 205).

En este sentido, América presentaba una nueva realidad empírica y argumentos que no habían sido contemplados por la filosofía conocida. Como han señalado Luis Millones y Domingo Ledezma (2005), la labor misionera y educadora de los jesuitas consideraba necesario apropiarse de un conocimiento exhaustivo del mundo natural y moral de las nuevas tierras y culturas. Dicha actividad de conocimiento del mundo natural estaba absolutamente integrada a la actividad religiosa de la orden (Asúa, 2003). El mismo Ignacio de Loyola (1491-1556) en los *Ejercicios espirituales* (1548), que eran meditaciones para guiar en la formación espiritual y acompañar el proceso, destaca la importancia de la naturaleza. En una sección que refiere a la *Contemplación para alcanzar el amor*, se señala:

6 Acosta (1954, p. 2).

El *segundo punto* [...] mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender [...] El *tercero* [...] considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra [...] Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando [...].⁷

Con estas concepciones sobre la naturaleza, el fundador de la orden dio un primer impulso para que sus hermanos jesuitas investigaran el mundo natural. En una carta dirigida desde Roma a un misionero en Goa (1554), Loyola apuntó: «si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas» (en Millones y Ledezma, 2005, p. 13). Esta cita da cuenta de una visión que asume la posibilidad de existencia de elementos del mundo animal y vegetal ignorados por el viejo continente y que, por lo tanto, requerían pensar nuevas estrategias de abordaje para su incorporación.

Con un interés moral en el mundo natural, la utilización del probabilismo para describir cuestiones relativas al Nuevo Mundo, implicaba un desafío debido a su inserción en el universo conocido previamente. Uno de los principales representantes de esta tradición en la orden fue el mencionado jesuita José de Acosta, quien llegó al virreinato del Perú en 1572 y manifestó tempranamente formas de pensamiento y procederes que cuadran con el probabilismo y también con los principios de la *accomodatio*.⁸ Con antecedentes en *De Procuranda Indorum Salute*, publicado en 1589 (escrito entre 1575 y 1576), Acosta se presentó como pionero en el desarrollo de estrategias comunicativas que planteaban la necesidad de establecer medidas de entendimiento y abordaje según las particularidades de cada población. En

7 Ignacio de Loyola (2005, p. 30).

8 Antes de llegar a América, Acosta pasó por varios espacios de formación donde circularon ideas vinculadas con probabilismo, entre ellos Coimbra y Alcalá de Henares, donde estuvo en contacto con profesores de la Universidad de Salamanca (Pino Díaz, 2019).

lo que respecta a la evangelización, hacía hincapié en las dificultades que implicaba para los nativos abandonar sus costumbres y adquirir nuevos hábitos, ya que: «variando tanto la república de los indios en instituciones, religión y variedad de gentes, los predicadores del evangelio apliquen muy diversos modos y procedimientos de enseñar y convertir» (Acosta, 1954, p. 11). Estas concepciones se reafirmaron por la orden en la misma *Ratio Studiorum*: «Y como puede haber variedad según las regiones, los tiempos y las personas [...] lo que considerare en su provincia más conveniente al provecho mayor de las letras, indíquelo» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 33). No obstante, Acosta (1954, p. 130) fue más contundente al señalar que «en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas».

En 1590, el jesuita escribió su *Historia Moral y Natural de las Indias* iniciando una tradición que comenzó a marcar algunas diferencias con otras historias naturales, porque entendió en gran parte las particularidades de la naturaleza americana. Los cronistas que se habían dedicado a escribir sobre América, incluso quienes tuvieron la posibilidad de explorar por sus propios medios el nuevo continente, estaban muy ligados en sus descripciones a los formatos ya configurados sobre el universo, que habían legado los antiguos naturalistas. Es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535), Cieza de León (1553) y quienes continuaron la tradición en el siglo XVII como Antonio Vázquez de Espinosa (1628-1629) o Antonio de la Calancha (1638), entre los más destacados.⁹ Acosta entendió la importancia de despojarse de los

9 Existieron textos que se dedicaron a describir la naturaleza americana desde Europa, a partir de los relatos que llegaban de las expediciones. Destaca el médico sevillano Nicolas Bautista Monardes y Alfaro con su *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras indias occidentales* (1574), que tuvo mucha repercusión y fue traducida a diferentes lenguas. Otro caso es el de Pedro Mártir de Anglería (1520-1525) cuestionado por Fernández de Oviedo por su falta de experiencia en América (Jiménez Calvente, 2008).

preceptos señalados por los antiguos, en especial de Plinio y Aristóteles, aunque, como señala Luis Millones (2003), los tenía a mano para consultarlos de ser necesario. Miguel de Asúa (2003) coloca a Acosta como más cercano de Aristóteles, pero más lejano de Plinio, a diferencia de Oviedo. Luego destaca que su *Historia Moral y Natural de las Indias* se plantea como una investigación de «causas», donde el jesuita formula preguntas propicias con «no solo una gran capacidad analítica, sino también una aguda sensibilidad respecto de los problemas epistemológicos implicados en las mismas» (Asúa, 2003, p. 6). De esta forma, Acosta se convirtió en un precedente fundamental en la «red de comunicación científica» que desplegó la orden desde varios puntos del globo hacia Roma (Asúa, 2003). Los aportes del jesuita a nivel de exploración de las nuevas tierras, pero fundamentalmente en cuanto a estrategias de entendimiento y abordaje cultural y religioso, lo convirtieron en un personaje de autoridad destacado.¹⁰

Disponiendo de estos antecedentes, uno de los casos más interesantes sobre la descripción de la naturaleza en el siglo XVII lo constituye —desde nuestro punto de vista— el cronista jesuita Bernabé Cobo con su *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Cobo utilizó razonamientos probabilistas para justificar sus opiniones sobre la descripción de la tierra americana partiendo de su propia experiencia. Al tratarse del conocimiento del mundo natural, la observancia de las leyes se volvía un terreno más discutible, lo que los probabilistas llamaban «silencios de la ley» (Mayer Celis, 2011), ya que el determinismo recaía en las voces de autoridades que habían descrito la totalidad del universo sin conocerlo. El jesuita optó por ser cuidadoso al referir a las *Sagradas Escrituras*, ya que partió de ellas, pero supo reconocer los límites que presentaba la literatura occidental, escrita sin conocimiento de Amé-

10 Una parte de sus ideas quedaron plasmadas en su participación como secretario del III Concilio de Lima, cuyos Catecismos y Complementos Pastorales fueron utilizados hasta avanzado el siglo XVIII.

rica. No solamente se trataba de describir la flora y la fauna, sino que implicaba el espectro moral y, en el caso de América, resultaba sustancial el conocimiento de un entorno que había dado lugar a una religión estrechamente apegada a la naturaleza.

EL LUGAR DE AMÉRICA EN LA *HISTORIA DEL NUEVO MUNDO* DEL JESUITA BERNABÉ COBO (1653)

Bernabé Cobo (1580-1657), nacido en Jaén, España, recorrió vastos espacios americanos en la denominada Nueva España y fundamentalmente en los Andes. Al llegar al Perú, Cobo se puso en contacto inmediato con el mundo jesuítico mediante su relación con Esteban Páez, para iniciar sus primeros votos en la orden en 1603. Inició su noviciado con una beca para el colegio San Martín con el apoyo del padre Rodrigo de Cabredo y continuó en el colegio del Cusco (Olmo Pintado, 1992). El aspecto más interesante de su biografía radica en el contacto que tuvo el español con indígenas de las zonas recorridas, puesto que le ofreció recopilar información de primera mano: «pondré aquí las causas de su poca población que a mí se me ofrecen y yo he notado en más de cincuenta años que he vivido en ella» (Cobo, 1892, pp. 5-8). El jesuita se basó en su propia experiencia y en la observación de las características de la cultura, la religión y la naturaleza americana. También consideró relevante dar lugar a la opinión de los pobladores locales y a la información recabada en cada zona a partir de testimonios orales y documentales:

[...] y grande número de indios que se acordaban de cuando los españoles entraron en esta tierra; con quienes he conversado largo tiempo, y me pudieron informar mucho de lo que ellos vieron; y lo que no alcanzaron, supieron de la boca de los primeros españoles que vinieron a esta tierra [...] he hallado mucha luz de cosas antiguas en papeles ma-

nuscritos, como son diarios y relaciones que hicieron algunos conquistadores y guardan ahora sus descendientes.¹¹

En Cusco, donde fue sacerdote, se puso en contacto con el idioma quechua entablando amistad con Alonso Topa Atau, descendiente de Huayna Cápac. A través de él, se contactó también con los *quipucamayos* de esa zona y conoció más de cerca la historia de los incas. Así lo indica Cobo mismo, destacando además la autoridad de personajes reconocidos en la materia, como Juan Polo de Ondegardo (1560-1571) y el mencionado Acosta:

[...] más, por haber residido en la ciudad del Cuzco algún tiempo, y éste tan cercano a el de los reyes incas, que alcancé no pocos indios que gozaron de su gobierno, muchos dellos descendientes suyos, en quienes hallé muy fresca la memoria de sus cosas [...] y no hallé cosa en contra de lo averiguado por el licenciado Polo.

[...] parece haberlas seguido el padre Joseph de Acosta en lo que escribió del gobierno de los Incas y de sus idolatrías, en los libros V y VI de su *Historia de Indias* [...].¹²

Destinado a las misiones de Juli en la provincia de Chucuito en Perú, Cobo aprendió también el idioma aimara. Recorrió Charcas, Potosí, Cochabamba, La Paz, Pisco y el Callao. Luego fue rector de Arequipa (1619-1621).¹³

En su estancia en Perú, Cobo combinó su actividad evangelizadora con la elaboración de sus crónicas. Su *Historia del Nuevo Mundo*, concluida en 1653 (publicada en 1890),¹⁴ constituye una forma novedosa de abordar el continente americano, donde el jesuita destacaba

11 Cobo (1892, pp. 4-6).

12 Cobo (1892, pp. 119-120).

13 En 1631 partió a México y unos años después regresó a Lima.

14 La obra completa estaba dividida en tres partes y solo se conserva la primera, con catorce libros y algunos capítulos de la segunda (en Millones, 2003).

su propia experiencia y los relatos de sus habitantes. Desde ese lugar, contrastó versiones y estableció opiniones que consideró probables acorde al contexto que se trataba de conocer, aunque implicase apartarse de opiniones más probables ante otras voces autorizadas. En primer lugar, considera como un elemento sustancial el ambiente en el que se desarrollan la vegetación y las especies animales, además de los asentamientos humanos que se generaron a partir de esto y las acciones a las que daban lugar.¹⁵ Así, refiriéndose al contexto andino, el jesuita describió los «temples», «grados» o «andenes» para explicar la presencia de diferentes especies en relación con la altitud y con el clima:

[...] dejada aparte la hermosura y ornato que le acarrearán las encumbradas sierras, dellas principalmente proviene la diversidad de temples que experimentamos en un mismo clima, que tan necesaria es para la producción de las plantas y animales de distintas naturalezas; en ellas tienen su nacimiento los ríos, que, descendiendo a la mar, fertilizan de camino las vegas y valles por donde pasan [...].¹⁶

A partir de allí se dedicó a describir cada elemento natural con minuciosidad, recopilando datos por cada especie: «Haré de cada planta y animal una descripción breve, pintando con la mayor propiedad que me fuere posible, así las cualidades de la planta como de su fruto» (Cobo, 1892, pp. 329-334).

Como señalamos al principio, el sentido final de la historia en las crónicas de los órdenes mendicantes era la unión con Dios y para nuestro jesuita la naturaleza era la mejor oportunidad de acercarse a él. Luis Millones (2003), en su exhaustivo trabajo sobre Bernabé Cobo, señala que, junto con las sagradas escrituras, la naturaleza era el otro medio que permitía al cristiano una ventana a la contemplación de Dios y, se-

15 Refiriendo en cierta forma a lo que algunos siglos después y con precisiones, John Murra (1974) denominó el sistema en archipiélagos, que era tan importante en la concepción económica andina.

16 Cobo (1892, pp. 81-84).

gún esta lógica, el mundo natural americano ampliaba los capítulos del libro de la naturaleza. Se trató de «un esfuerzo intelectual por acomodar el mundo natural de Indias en el libro de las obras de Dios ya concebido por la tradición cristiana» (Millones, 2003, p. 85). De esta forma, Millones propone como hipótesis que el estudio del jesuita sobre la naturaleza americana le permitió llenar vacíos sobre la explicación del universo, que contribuyeron a la construcción de una suerte de Nueva Filosofía Natural. Según el autor y como explicita Cobo desde el primer libro, los marcos conceptuales se apoyaban en el *Génesis* y en sus textos hexaemerales,¹⁷ en tanto consideraba que existía un paralelo con la creación del mundo natural. Así lo indica al inicio de su libro:

La creación del mundo por el orden que se cuenta en principio del Génesis, siguiendo la exposición de los doctores que más se arriman a la letra del sagrado texto [...] fue fabricando y perfeccionando el universo [...] conforma a razón que el autor de la naturaleza guardase el mismo orden, y estilo en fabricar el mundo [...].¹⁸

De esta manera ordena los elementos de la naturaleza partiendo de una jerarquía que se ocupa primero de los minerales, luego de las plantas, luego de los animales y finalmente de los humanos (en este caso, los pobladores americanos), en una suerte de cadena ascendente determinado por el orden natural establecido por la creación (Millones, 2003). Su visión, que conoce perfectamente la filosofía natural de la época, alude en ocasiones a las actualizaciones de la tradición clásica aristotélica y tomista:

Como enseña Santo Tomás [...] en el primer grado se ponen los cuerpos simples de que está fabricado el universo, como casa y teatro en que las demás cosas se contienen y proponen. Al segundo pertenecen

17 Se refiere al *Hexamerón* de Ambrosio, que es un tratado que comenta, como exégesis o alegoría, la historia de la creación del Génesis.

18 Cobo (1892, pp. 25-28).

los mixtos imperfectos, que en la región del aire se engendran de las exhalaciones y vapores que por virtud de los astros suben de la tierra y del agua [...].¹⁹

El tercero, tienen los mixtos perfectos que carecen de vida. El cuarto, las plantas. En el quinto, tienen su lugar los animales irracionales. Y en el sexto y supremo, el hombre [...].²⁰

Los cronistas que se habían dedicado a escribir sobre el mundo natural en América tenían, sin embargo, referencias muy concretas a seguir. De los textos más aludidos, además de los bestiarios medievales y las fábulas que incluían alegorías, estaban: *De animalibus* de Aristóteles (IV a. C.), el *Manual de Botánica* de Dioscórides (I d. C.) y fundamentalmente el *Naturalis historia* de Plinio el Viejo (I d. C.). Como señala Teresa Jiménez Calvente (2008), estos eran los textos donde se creía que se guardaba absolutamente todo el conocimiento y experiencia del universo físico y espiritual. La universalidad que caracterizaba a estos escritos le confería un estatuto prácticamente de ley en cuanto a conocimiento del mundo natural, ya que eran portavoces de autoridad: «El mundo era descrito y conocido no tanto a través de la vista o la percepción sensorial como a través de los ojos de la mente y de la memoria [...], las grandes verdades estaban escritas y sólo se precisaba desentrañarlas [...], había que validar lo que los textos decían» (Jiménez Calvente, 2008, p. 167).

Plinio abarcaba todos los campos del saber en sus secciones dedicadas a la zoología y la botánica, que incluía además libros sobre los medicamentos obtenidos a partir de las plantas y de los animales. Debido a esto, el escritor antiguo se convirtió en el más consultado, e incluso tuvo gran influencia en la Universidad de Salamanca, que hemos visto fue uno de los espacios donde tuvo su germen el desarrollo del probabilismo. Allí funcionó una cátedra dedicada exclusivamente

19 Cobo (1892, pp. 16-19).

20 Cobo (1892, pp. 16-19).

a él, a cargo del italiano Lucio Flaminio Sículo (1480-1509) y, tras su muerte, a manos de Antonio de Nebrija (1442-1522). Posteriormente, el griego Hernán Núñez de Toledo (1478-1553), que fue profesor en Alcalá y en Salamanca, escribió un trabajo filológico sobre Plinio (editado en Salamanca en 1544) con comentarios de Francisco Hernández (1517-1587), médico de Felipe II (Jiménez Calvente, 2008).

Indudablemente, Plinio tenía mucha influencia sobre el estudio del universo y el mundo natural y todos los que se interesaban por estos temas debían obligadamente conocerlo bien. Uno de los cronistas más influenciados por este escritor fue el funcionario de la Corona española Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), cuyo nombre, como hemos mencionado, se destacó tempranamente debido a su experiencia directa en América. En su *Historia General y Natural de las Indias* (1535) utilizó estrictamente el modelo de Plinio, por ejemplo, para la descripción de árboles salvajes y hierbas, incluso para vegetales exclusivamente americanos como el maíz, que describió en variedad y formas de consumo (Jiménez Calvente, 2008; Teglia, 2016). Declarado «cronista oficial de indias», Oviedo se convirtió en uno de los primeros referentes sobre la descripción del mundo natural americano durante el siglo XVI, combinando su apoyatura en estos textos, con la utilización de bestiarios medievales y misceláneas renacentistas, donde los animales estaban más al servicio de la interpretación (Asúa, 2003).

Desde un lugar completamente diferente, Cobo, que comienza con una descripción del universo y de todas sus partes, señaló la necesidad de que se conozca realmente la proporción y correspondencia con el mundo ya conocido, dando por sentado desde su libro I, que aún no era así. Margarita del Olmo Pintado (1992) ha indicado que las crónicas de sus antecesores le parecían insuficientes al jesuita y manifestaba un deseo de completarlas. A pesar de esto, debemos señalar que Cobo utilizó en varios pasajes la referencia a otros cronistas, ya que consideraba que eran incluso mejor fuente de autoridad que quienes no habían transitado por el nuevo continente. A la literatura

disponible de los antiguos naturalistas, el jesuita español añadió su propia observación de la realidad inmediata, para contrastar las opiniones probables y proponer otras opciones. Sus explicaciones refutan algunos preceptos consensuados sobre la composición del universo y la habitabilidad de ciertas zonas, a las que calificó de opiniones falsas. Esto es patente desde la descripción inicial que hace del universo, en su apartado titulado *En que se dan las causas porqué la Tórrida zona es habitable*, donde refiere a la idea de que no existía vida en la región equinoccial:

Antes, si como dijeron que por exceso de calor y sequedad era inhabitable la tórrida zona, dijeran lo contrario, hubieran andado más acertados [...] pues por exceso de calor no hay parte en toda la tórrida zona en estas Indias que sea inhabitable. Y así por las causas particulares que intervienen en este Nuevo Mundo, de que no tuvieron conocimiento los antiguos, viene su opinión a ser falsa. De las cuales causas es una y muy poderosa, bien contraria de lo que ellos imaginaron, que es ser toda la tórrida zona de las tierras más húmedas y abundantes de aguas del mundo; y por venir las lluvias al contrario que en las zonas templadas, en las cuales lo común es llover de invierno [...].²¹

La razón por la que América se ubicaba en «la zona tórrida» y se creía inhabitable, era, como señalaba ya José de Acosta unos años antes, «el ardor del sol, que siempre anda encima tan cercano y abraza toda aquella región, y, por el consiguiente, la hace falta de aguas y pastos [...]. De esta opinión fue Aristóteles, que, aunque tan gran filósofo, se engañó en esta parte» (Acosta, 1954, p. 17). Otros cronistas refirieron a este tema, como Cieza de León (1522-1554) según Millones (2003), de forma más anecdótica. En efecto, Cieza (2005, p. 136) reducía la discusión a frases como «No conviene que pensemos que la tórrida zona totalmente sea inhabitada». Posteriormente, personajes como Antonio de la Calancha (1584-1654) refirieron a la zona tórrida

21 Cobo (1892, pp. 196-197).

insistiendo con las apreciaciones de Plinio y Aristóteles, además de vincularlo con la discusión del Paraíso, ubicando a Perú «por debajo de la Tórrida zona» y persisten en su relato afirmaciones tales como «Dios de otro enemigo en el cielo, que es la tórrida zona tan inhabitable por encendida» (1978, p. 67). Según la descripción de Cobo, los relatos de los antiguos habían excluido por ignorancia el lugar que le correspondía a América en el plano terrestre. Frente a este conocimiento condicionado y predeterminado, solamente la experiencia permitía ampliar los dominios y pensar en un abordaje «científico» más adecuado, de la mano de «filósofos» y «geógrafos» que se aventurasen a su conocimiento directo:

Lo cierto es que ni mención de tales tierras ni de haberse navegado a ellas hallamos en historias antiguas. Porque lo que pretenden probar los de la opinión contraria, que muchos de los antiguos escribieron deste Nuevo Mundo, como fueron Platón, Séneca, Luciano, Clemente Romano, orígenes con otros no sé cuántos que citan, es totalmente contrario a lo que los más aventurados filósofos, y geógrafos sintieron de la naturaleza, forma y situación de la tierra [...].²²

[...] A lo que se trae de aquella mención obscura que se halla en los autores arriba citados, soy de parecer que no hablaron allí de tierras ciertas y determinadas por ellos conocidas, sino que, por ser hombres sabios, conociendo la grandeza, disposición y figura del globo de la tierra, y que no llegaba a la mitad de su ámbito cuanto della tenían descubierto, juzgaban por muy verosímil [...].²³

A medida que el jesuita avanza en su descripción del universo, cuestiona el estatuto de la opinión de los «doctores» que únicamente se basaron de manera insistente en los filósofos naturalistas de la Antigüedad clásica como fuentes de autoridad, entre los que destacan siempre Aristóteles y Plinio. Continuando con el conocimiento de la tierra americana, la demostración de la habitabilidad de «la zona tó-

22 Cobo (1892, pp. 83-85).

23 Cobo (1892, pp. 83-85).

rrida», que en definitiva ya había sido tratada de forma más crítica por Acosta, era un tópico que le resultaba útil a Cobo para poner en cuestión el conocimiento legado y aceptado por generaciones como indiscutiblemente verdadero. En consecuencia, si había errores en torno a la composición de la tierra en general, se partía de preceptos inaplicables a la tierra americana, ya que todo lo desprendido de allí podría estar equivocado:

¿Cómo se compadece con ello la opinión, tan recibida y asentada, en que antes y después estuvieron todos los antiguos, de que la tórrida zona era inaccesible e inhabitable, como consta de sus historias, la cual de mano en mano fueron con universal crédito recibiendo unos de otros, hasta que en nuestros tiempos manifestó la experiencia su falsedad? Entre los autores de más fe que nos la dejaron en sus escritos son el príncipe de la filosofía, Aristóteles (Cap. V del Libro segundo de los meteoros), y el de la elocuencia, Cicerón (Libro VI de Repub.), Plinio (Libro II, cap. LXVIII), Macrobio y otros muchos de los más graves que celebró la antigüedad.²⁴

Concluye el tema de la zona tórrida volviendo a cuestionar a Plinio, desatendiendo definitivamente la observancia de su autoridad en materia de descripción y conocimiento del universo y sus componentes:

De todos los cuales quien más me admira es Plinio, porque contando él mismo por una parte aquellas navegaciones hechas debajo de la tórrida zona, de que confiesa tuvo noticia, por otra parte, afirma que esa misma tórrida zona es inhabitable e inaccesible [...] En la misma duda que nos dejó el testimonio de Plinio, nos pone también el de los otros escritores antiguos que he citado, con los demás que siguen su parecer. Por lo cual, habemos de confesar que no tuvieron noticia de las dichas navegaciones [...].²⁵

24 Cobo (1892, pp. 83-85).

25 Cobo (1892, pp. 83-85).

Estas formas de reflexión le permitían al jesuita poner en cuestión el estatuto de las certezas y dar un valor creciente a la experiencia individual. El probabilismo como un sistema basado tanto en fundamentos razonables como en el estudio de casos concretos, resultaba útil para entender problemas donde el determinismo presentaba ciertos vacíos (Villanueva Barreto, 2011; Mayer, 2013). Allí donde el conocimiento no estaba suficientemente probado estaba la posibilidad de establecer nuevos criterios epistemológicos.

LA INCORPORACIÓN DE FLORA Y FAUNA AMERICANA AL MUNDO NATURAL Y MORAL CRISTIANO

Dentro de la comprensión del universo y de la tierra, una de las principales discusiones que ocupaban las historias naturales eran las que tenían que justificar la enorme diversidad de especies de flora y fauna americanas, muchas de las cuales no existían directamente en el Viejo Continente. Ante esta situación, predominó en las descripciones de los cronistas una explicación basada en las diferencias en la apariencia que lo atribuían a la misma especie, una suerte de «diferencia accidental» (Millones, 2003). Acosta reconocía la presencia de especies que no se hallaban en el Viejo Continente, aunque la vinculaba con la discusión sobre el Arca de Noé²⁶ y ante esa situación se preguntaba, «¿por qué naciendo de la tierra, conforme a esta opinión, tales animales, no los tienen todas las tierras, e islas, pues ya no se mira el orden natural de multiplicarse, sino sola la liberalidad del Criador?» (Acosta, 1954, p. 46). De la misma forma, Antonio de la Calancha (1978, p. 44) se preguntaba directamente sobre el paso de los animales: «los que

26 Un ejemplo interesante es el del jesuita alemán Athanasius Kircher, quien escribió un libro llamado *Archa Noë* (1675), donde discutió las medidas del arca y llegó a la conclusión de que muchas especies se explicarían por la cruce entre las mismas (Asúa, 2003).

volvieron después del diluvio, es fuerza que hayan pasado por tierra firme». Siguiendo esta tendencia, Antonio Vásquez de Espinoza, refiriendo a los guanacos y vicuñas de Chile y Perú, apuntó:

Estos animales juzgo que recién pasado el diluvio cuando las tierras del un orbe con el otro estaban juntas, o por lo menos cercanas [...] todos los cuales, es cierto pasado el diluvio fueron por tierra [...] y por las referidas partes pudieron pasar a vuelo con más facilidad la innumerable diversidad de aves, [...] todo conforme a la providencia divina pareció convenia a la propagación y conservación dellas [...].²⁷

Sin embargo, como señala Millones (2003), nuestro cronista jesuita se inclinó por reconocer la especificidad de la flora y de la fauna americanas, razonando que las plantas y animales de América, como así también del mundo en general, solamente podían entenderse y explicarse en relación con el hábitat en el que existían. Estudiando la situación a partir de los principios probabilistas, Cobo introdujo la importancia de los diversos «temples» para el crecimiento y desarrollo de algunas especies de flora y fauna en el área americana:

[...] diré con brevedad lo que juzgo por más probable, fundándolo en argumentos muy conformes a razón y al contexto y sentido de las Divinas Letras. Y sea el primero, haber criado Dios al principio del mundo los animales, no en sola una parte sino en diversas, cada linaje en el lugar y clima que para su conservación y mantenimiento era más acomodado, y persuadome haber hallado esto así (tomando el negocio más de raíz), porque la producción de las plantas parece no haber duda sino que fue desta manera: que en el mismo día vistió dellas la tierra el Criador, todas sus partes y regiones aparecieron adornadas desta nueva y alegre librea; [...] en diferentes partes del universo hallamos notable diversidad de plantas de tan distintas y contrarias propiedades, que no es posible nacer y fructíferar sino en distintos y contrarios temples [...].²⁸

27 Vásquez de Espinoza (1948, pp. 16-17).

28 Cobo (1892, pp. 63-65).

Al referirse a la fauna utilizó un razonamiento similar al de la flora, no sin aprovechar la oportunidad de polemizar nuevamente con los dichos de Plinio:

[...] si naturalmente no se pueden ahora criar y conservar todas las especies de animales en una misma constelación y temple, que fue lo propio en todos los tiempos, y que jamás estuvieron naturalmente juntos en un lugar y territorio [...] Plinio, confesando con su admiración no alcanzar el secreto desde misterio.²⁹

A partir del libro tercero, el jesuita incluyó una sistematización de la flora y de la fauna en tres categorías de plantas y animales, teniendo en cuenta las que son naturales y propias de América, las que son naturales tanto de España como de América y las que no se han visto en América previamente a la conquista y que se han traído de España y otras partes del mundo, como Asia y África. Poniendo mayor empeño en la descripción de la flora y de la fauna nativas, se apartó de todo lo descrito previamente, que solamente utilizó cuando fue necesario para comparar con las especies conocidas. Luego, añadió una descripción de las características y la información sobre los usos que se han hecho de los mismos, entre los que detecta fines práctico-económicos, religioso-culturales y medicinales. Posteriormente, hizo énfasis en los vínculos que tenían todos los elementos naturales con aspectos religiosos:

La hacienda de la religión no se consumía en otra cosa que en el culto vano a sus ídolos [...] las cosas más ricas y de valor, como eran oro, plata, piedras preciosas, pluma [...] Sacrificios que hacía en fiestas extraordinarias, [...] consumía mucha parte de sus rentas y tributos [...] todas las cosas que los pueblos tributaban, gran cantidad de maíz, quinua, chuño, frisoles y otras legumbres, cherques o cecina de llamas, vicuñas, lana, algodón y pluma [...].³⁰

29 Cobo (1892, pp. 72-77).

30 Cobo (1892, p. 254).

Las tierras dedicadas a los dioses estaban repartidas entre el sol, rayo y los demás ídolos, adoratorios y guacas generales y particulares de cada provincia y pueblo [...] acudían los pueblos a cultivarlas [...].³¹

Al avanzar en las descripciones específicas, reconoció tanta variedad de especies como culto a las mismas, pues admitió que «adoraban por dioses a cuantas especies hay de criaturas [...] como las naciones eran muchas, lo eran también las maneras de religión e idolatrías que seguían [...]» (Cobo, 1892, pp. 86-89). Volviendo sobre la especificidad de la conservación de especies, apuntó: «la adoración de las estrellas procedió de aquella opinión de que estaban para la conservación de cada especie de cosas había el Criador [sic] señalado [...] todos los pastores respetaban y hacían sacrificios a la llamada de los astrólogos» (Cobo, 1892, pp. 327-331). Finalmente, refirió en cierta forma a la atribución de vida consciente a todas las formas de la materia no humana, que fue conceptualizado contemporáneamente como *animismo*, en tanto categoría de análisis, y que tuvo variados referentes.³² Aludiendo a un aspecto característico de la concepción ontológica andina, Cobo (1892, pp. 150-151) señaló: «diciendo que los *pururancas* se habían convertido en piedras que el conocía [se refiere al Inca] señalolas mando a que fuesen adoradas y se le ofreciesen sacrificios»; también decía previamente: «En sus necesidades y tribulaciones tenían recurso a la penitencia y oración; hacían largas vigiliass en sus guacas, venerando de noche oraban mental como vocalmente» (Cobo, 1892, pp. 86-89). Así describió el tipo de interacción que tenían los elementos naturales con sus habitantes, poniendo en primer plano el conocimiento directo de las comunidades y los vínculos con su entorno.

No obstante, si el orden natural respondía al orden divino, la experiencia geográfica diversa implicaba repasar también los principios

31 Cobo (1892, p. 246).

32 Véanse, entre otros, Bill Sillar (2009), Alejandro Haber (2010) y Catherine Allen (2015).

morales, cuestiones centrales para autores probabilistas en relación con aspectos religiosos. Como señala Mayer Celis (2011), aunque la teología se había enfocado más en las cuestiones dogmáticas, mientras que a los principios morales se les había dado menos importancia, fueron el centro de atención de los probabilistas. El planteo de Cobo, como buen probabilista, no discute la idea o norma del orden universal desde la cuestión teológica, es decir, que no niega que el orden natural corresponde al orden divino, pero entiende los límites de la universalidad europea. Al tratar el caso concreto de América y todo lo que en ella se hallaba, señalaba insistentemente: «los constituyó Dios en los sitios y temple que la condición de cada especie demandaba» (Cobo, 1892, pp. 67-69). Su razonamiento lleva el esfuerzo de considerar categorías epistémicas desde un lugar probabilista, que considera la norma en el proceso deliberativo (*sensu* Villanueva Barreto, 2011), pero con la capacidad de comprender que la inserción de un caso nuevo implicaba necesariamente una de relectura del mundo natural. Su relato insiste sobre lo específico e inédito de la naturaleza del continente americano: «Son tantos géneros y especies de árboles, así frutales como infructíferos y silvestres que se hallan en este Nuevo Mundo, que faltan nombres con que significarlos [...] en cada provincia se hallan nuevas plantas no vistas ni sabidas antes» (Cobo, pp. 5-10).

En definitiva, el conocimiento de la naturaleza americana necesariamente implicaba correrse del paradigma instalado por el Viejo Continente, que solamente se basaba en las regiones conocidas previamente, ya que es «la experiencia patente que nos muestra en distintas partes de la tierra igual diversidad de animales que de plantas, peces y aves» (Cobo, 1892, pp. 67-69). Estos razonamientos, sin embargo, abrían paso a cuestiones vinculadas con el estatuto de la naturaleza para los habitantes andinos, quienes, como hemos mencionado, tenían una relación interdependiente con el mundo natural y material (Allen, 2015; Sillar, 2009). Si cada porción del universo tenía una justificación en relación con el orden moral cristiano, el caso particular de América

generaba repercusión, ya que los elementos naturales ocupaban un lugar sustancial vinculado a prácticas religiosas. Para Cobo, la opción era asumir un desarrollo natural desconocido por el Viejo Continente, aunque implique replantear razonamientos pertenecientes al orden de lo moral, pues en definitiva todo era obra del mismo Dios, independientemente del orden:

[...] vistió Dios la tierra de todos los géneros de plantas, así para ornamento y hermosura de la misma tierra, como para aparejar en ellas el mantenimiento de los animales que había de criar los días siguientes, particularmente el sustento del hombre, y prodújolas en el estado, grandeza y perfección que requería la naturaleza de cada especie, conforme a la calidad de la región y temple en las que puso [...].³³

Como señalamos al inicio, desde los días de san Ignacio se manifestó interés por la naturaleza en tierras desconocidas, como forma de ampliar las posibilidades de conocimiento de las obras de Dios, puesto que, en sus *Ejercicios espirituales*, Ignacio presentaba a los elementos naturales como necesarios a tal fin. La exégesis bíblica consideraba la diversidad de la flora y de la fauna para introducir el cristianismo, razón por la que se buscó en la naturaleza americana ejemplos para llevar a cabo reflexiones morales. Se consideraba lícito acudir a las características y las propiedades de las plantas o conductas de los animales, en relación con los seres humanos, siempre, metafóricamente:

De la misma suerte vemos en los demás animales y en las plantas, que todas las facultades que tienen comunes con el hombre son en gracia de algún fin a que se enderezan; y de las tales facultades y virtudes se echa de ver fácilmente que toda la fábrica y organización de sus cuerpos es por razón de fin para que fueron hechos [...].³⁴

33 Cobo (1892, pp. 33-36).

34 Cobo (1892, pp. 19-23).

Un ejemplo relevante lo constituye la descripción tan minuciosa que hace Cobo de la flor de la Pasión o Pasionaria,³⁵ nativa sudamericana, que pertenece al árbol que León Pinelo señaló como el de la culpa cuando expuso la idea de América como el Paraíso. Cobo (1892, p. 456) describía: «Su flor es muy para ver, por la hechura tan extraña y maravillosa [...] quien con efecto pío y devoto la contempla, halla en ellas figuradas muchas de las insignias de la pasión de Cristo, nuestro redentor».³⁶ Curiosamente algunos tipos de *passifloras* tenían principios activos que, combinado con otras plantas, se utilizaban en el contexto local para alcanzar estados alterados de conciencia.³⁷ A pesar de esto se consideró legítima su inclusión en algunos sermonarios, como, por ejemplo, en el de Fernando de Avendaño (1648), valorando su finalidad última, que era su analogía con los elementos de la Pasión.

Como hombre formado en la religiosidad jesuítica, pese a considerar a las *Sagradas Escrituras*, Cobo tenía la capacidad de entender, acorde a las posibilidades de la filosofía probabilista, que había ciertas nociones que podían someterse a revisión según el contexto, aunque

35 Llamada así popularmente. Corresponde a la familia de la Passifloraceae (Maranguello, 2023).

36 La descripción de Cobo (1892, p. 456) es una de las más detalladas: «Aplicase esta flor a las insignias de La Pasión de Nuestro Salvador desta manera: hojas o vastaguitos [...] por la hechura [...] como por su color, se le atribuye el ser el símbolo de los azotes del señor [...] la parte cóncava [...] cuatro o cinco ordenes de puntas [...] que están como asomadas y comienzan a salir [...] por tener figura de corona, se les da el significar la corona de espinas. [...] Del centro de la flor se levanta un Pilarico blanco, con su basa redonda, tan alto como un piñón, el cual se dice ser figura de la Coluna [...] del remate desta coluna nacen cinco hojitas [...] amarillas [...] cubiertas de un polvito amarillos como oro molido [...] estas cinco hojitas nos representan las cinco llagas. De en medio dellas nace la fruta, que cuando está en flor [...] es del tamaño de aceituna [...] de cuya punta nacen tres clavitos blancos tan bien formados [...] están juntos por las puntas [...] los cuales significan los tres clavos con que fue el Señor enclavado en la cruz».

37 Posee alcaloides del grupo piridino-indólico, componentes sedantes y ansiolíticos, entre otras propiedades (Schultes y Hofmann, 1979; Carvajal de Pabón et al., 2014).

impacte en las concepciones morales y religiosas. La *Ratio Studiorum*, cuando refiere al probabilismo, señalaba también la posibilidad de cuestionar ciertos preceptos incluso cuando proviniesen de «respetados doctores», como apunta mencionando a santo Tomás, uno de los principales referentes: «Pero no piensen que deben estar tan atados a santo Tomás que no puedan en cosa alguna apartarse de él; ya que los mismos que se confiesan principalmente tomistas, algunas veces se le apartan» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 49). Cabe destacar que, en su paso por la doctrina de Juli (así como por otros espacios jesuíticos), el cronista tuvo la posibilidad de estar en contacto con la lectura directa de autores probabilistas, que, como hemos mencionado, guardaban las bibliotecas de los frailes de todas las parroquias de allí. Además, las directivas de cabecera para la orden se encontraban en la *Ratio Studiorum*, texto que también se menciona en el inventario de Juli y que, como hemos visto, adhería abiertamente al probabilismo. Posiblemente, la experiencia directa de Cobo para el conocimiento de las comunidades y de la naturaleza americana, fue la praxis ideal para apartarse del determinismo y ajustar la teoría que le proporcionaba la filosofía probabilista.

CONCLUSIONES

A diferencia de los relatos que adjudicaban una identidad europea a ciertos elementos de América, o subsumían el universo y su composición a lo indicado por los antiguos, la realidad del continente americano obligó a las miradas más críticas a repensar la propia gramática del mundo, como se ve en el jesuita Bernabé Cobo.

El probabilismo otorgaba a la moral un estatus provisional, puesto que el mundo natural seguía sorprendiendo con sus creaciones, por lo que era necesario replantearse la aplicación de una ética que no podía ser independiente del contexto en el que pretendía operar. Si bien las concepciones ontológicas de Cobo parten de estructuras

occidentales como la mayor parte de los cronistas de la época, realiza, mediante razonamientos posibilitados por el probabilismo, mayores esfuerzos por conceptualizar aspectos del mundo natural americano y comprender su repercusión en el orden moral cristiano. El cronista jesuita entendió que, ante el problema de la adecuación de la moral cristiana a las nuevas realidades surgidas del descubrimiento de las comunidades, la moral se convertía en un acto sujeto a revisión, acorde a las circunstancias. Dichas circunstancias, a su vez, estaban determinadas por las costumbres y prácticas de los habitantes locales, pues la historia moral no podía ser ajena a la historia natural. Con estas concepciones, el conocimiento directo de una flora y fauna novedosa y la necesidad de comprender los usos y costumbres de los habitantes de su tierra fueron, como señalan Millones y Ledezma (2005) refiriéndose a la orden jesuítica en general, un estímulo intelectual para enriquecer su misión apostólica.

En tal caso, podemos decir que Cobo no acomodó América en el universo concedido por la tradición cristiana, sino que, al contrario, América le demostraba cuánto quedaba por acomodar e incluir su propio lugar en el universo, revisando los principios filosóficos y religiosos que justificaban el orden moral.

FINANCIAMIENTO

La realización del artículo se inscribe en el marco de la beca posdoctoral CONICET, radicada en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con el proyecto denominado *Misión evangelizadora y naturaleza en el mundo andino. Un estudio interdisciplinario sobre el probabilismo en doctrinas jesuíticas del virreinato peruano (Juli, S. XVII-S. XVIII)*.

Además, se vincula con mi participación en los proyectos UBACYT 20020220200058BA: «Prácticas rituales, cambios sociales e identidades culturales: un enfoque intergeneracional y multisituado»; y PIP CONICET 11220220100595CO: «Religiosidad andina en el noroeste argentino: actores y enfoques teórico-metodológicos».

Ambos radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los referatos de este artículo por sus valiosas sugerencias.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ACEVEDO, Edberto Óscar (2012). Sobre el ataque a los jesuitas ¿una variante? *Temas de Historia Argentina y Americana*, núm. 20, pp. 15-21.

ACOSTA, José de (1954 [1589]). *Predicación del Evangelio en las Indias*. Madrid: Atlas.

ACOSTA, José de (1954 [1590]). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Atlas.

ALLEN, Catherine (2015). The whole world is watching. New perspectives on Andean animism. En: Bray Tamarav (ed.). *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Precolumbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 23-46.

AÑÓN, Valeria y Clementina BATTCOCK (2013). Las crónicas coloniales desde América: Aproximaciones y nuevos enfoques. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericano*, México, núm. 57 pp. 153-159.

ASÚA, Miguel de (2003). Los jesuitas y el conocimiento de la Naturaleza americana. *Stromata*, vol. 59, núms. 1-2, pp. 1-20.

- AVENDAÑO, Diego de (2009 [1668]). *Thesaurus Indicus*. Navarra: Universidad de Navarra.
- BACIGALUPO, Luis (1999). Probabilismo y Modernidad. Un capítulo de la filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en Perú. En: Fernando Armas Asín (comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 257-300.
- BALLÓN, José Carlos (2004). Diego de Avendaño (1549-1688) y los orígenes coloniales de la filosofía en el Perú. *Patio de Letras*, vol. 2, núm. 1, pp. 97-107.
- BALLÓN, José Carlos (2008). Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. *Revista de Filosofía*, vol. 3, núm. 60, pp. 27-43.
- BURGA, Manuel (1969). *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*. Tesis de bachiller. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CALANCHA, Antonio de la (1978 [1638]). *Crónica moralizada*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- CARVAJAL DE PABÓN, Luz Marina, Sandra TURBAY, Lizeth Marely ÁLVAREZ, Adalberto RODRÍGUEZ, Julie Maritza ALVAREZ, Karla BONILLA, Sara RESTREPO y Marisol PARRA (2014). Relación entre los usos populares de la granadilla (*passiflora ligularis juss*) y su composición fitoquímica. *Biotecnología en el Sector Agropecuario y Agroindustrial*, vol. 12, núm. 2, pp. 185-196.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (2005 [1553]). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- COBO, Bernabé (1892 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Bustos Tavera.
- DELUMEAU, Jean (1990). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ CANO, Antonio (2002). La casuística: Un ensayo histórico-metodológico en busca de los antecedentes del estudio de caso. *Arbor*, vol. 181, núm. 675, pp. 489-511.

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1851 [1535]). *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.
- GONZÁLEZ, Ricardo (2018). Los jesuitas y la imagen-signo. *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Argentina, vol. 6, núm. 2, pp. 27-42.
- HABER, Alejandro (2010). Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En: Darío Hermo y Laura Miotti (coords.). *Biografía de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Catamarca: Encuentro Grupo Editor, pp.75-98.
- JIMÉNEZ CALVENTE, Teresa (2008). La flora del Nuevo Mundo en los escritos de los primeros cronistas: problemas y soluciones. *Archivum. Revista de la Universidad de Oviedo*, vol. 58, núm. LIX, pp. 165-192.
- LASKE, Trilce (2021). Jansenismo y rigorismo en la Nueva España: Una propuesta de renovación historiográfica (1660-1700). *Historia Mexicana*, vol. 71, núm. 2, pp. 713-754.
- LASKE, Trilce (2022). La estrategia del espacio público o la progresión del rigorismo en la Nueva España (1676-1700). *Hispania Sacra*, núm. 74, pp. 185-197.
- LEÓN PINELO, Antonio de (1943 [1656]). *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. 2 tomos. Lima: Torres Aguirre.
- LOYOLA, Ignacio (2004 [1548]). *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Burgos: Monte Carmelos.
- MACERA, Pablo (1963). *El Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MARANGUELLO, Carla (2023). *Naturaleza, cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas. Las iglesias del lago Titicaca en Chucuito tardo colonial*. Arequipa: Universidad Católica de San Pablo.
- MARANGUELLO, Carla (2024). Filosofía moral, historia natural e iconografía. La ornamentación arquitectónica en Juli jesuítico (s. XVII-S.

XVIII). *Escenarios Coloniales. Anales del Instituto de Arte Americano «Mario J. Buschiazzo»*, núm. 54, parte 1, pp. 1-15.

MARTEL PAREDES, Víctor Hugo (2005). *La filosofía moral: el debate sobre el probabilismo en el Perú* (ss. XVII-XVIII). Tesis de grado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MAYER CELIS, Leticia (2011). La corriente moral del probabilismo y su influencia en la génesis de las ideas científicas de probabilidad. *Estadística e Sociedad*, núm. 1, pp. 65-85.

MAYER CELIS, Leticia y Alejandro Arnulfo RUIZ LEÓN (2013). Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII. *REDES - Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol. 24, núm. 2, pp. 21-57.

MILLONES, Luis (2003). La historia natural del padre Bernabé Cobo. Algunas claves para su lectura. *Colonial Latin American Review*, vol. 12, núm. 1, pp. 85-97.

MILLONES, Luis y Domingo LEDEZMA (eds.) (2005). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.

MUÑOZ GARCÍA, Ángel (2003), *Diego de Avendaño: 1594-1698: filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MURRA, John (1974). Los límites y las limitaciones del «archipiélago vertical» en los Andes. En: Actas del Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Trujillo: UNIV, pp. 93-98.

OLMO PINTADO, Margarita del (1992). La historia natural en la *Historia del Nuevo Mundo* del P. Cobo. *Revista de Indias*, vol. 52, núms. 195/196, pp. 795-823.

ORDEN JESUÍTICA (1616 [1599]). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Auctoritate Septimae Congregationis Generalis aucta*. Amberes: Joannes Meursius.

- PERALTA, Víctor (1996). Tiranía o buen gobierno. Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII. En: Charles Walker (comp.). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», pp. 67-87.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2019). Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. París: Héritages, pp. 1-15.
- ROCHA PINO, Manuel (2010). El método de acomodación jesuita y la evangelización de los órdenes mendicantes en China Imperial. *Culturales*, vol. 6, núm. 12, pp. 147-180.
- SCHULTES, Richard y Albert HOFMANN (1982). *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SILLAR, Bill (2009). The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, núm. 19, pp. 369-379.
- TEGLIA, Vanina (2016). Extraña naturaleza americana en las crónicas de Indias Occidentales. *Boca de Sapo. Revista de Arte, Literatura y Pensamiento*, vol. 21, núm. 17, pp. 14-19.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1951). *Concilios Limenses: 1551-1772*. 3 tomos. Lima: Universidad Católica del Perú.
- VÁSQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1948 [1628-1629]). *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institute.
- VILLANUEVA BARRETO, Jaime (2011). Le probabilisme comme stratégie de compréhension interculturelle dans le Pérou colonial. *Droit et Cultures*, núm. 62, pp. 13-28.

Fecha de recepción: 2025-01-29.
Fecha de evaluación: 2025-04-14.
Fecha de aceptación: 2025-04-25.
Fecha de publicación: 2025-06-01.

