

Autor / Author

DEL PINO-DÍAZ, Fermín

CSIC

fermindelpino@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32466/eufv-rel.2020.7.610.55-65>

RECIBIDO / RECEIVED

13 de marzo de 2020

ACEPTADO / ACCEPTED

10 de junio de 2020

PÁGINAS / PAGES

De la 55 a la 65

ISSN / ISSN

2386-2912

Demonio, providencia y libre arbitrio en la historia indiana del padre Acosta

Demon, Providence and free will in the Indian history of Father Acosta

El presente trabajo pretende dar respuesta a un llamativo contraste en la *Historia natural y moral* del jesuita José de Acosta. Por un lado, es un tratado descriptivo de historia natural y etnografía y, por otra, en el libro V, un tratado sobre las idolatrías americanas, donde tiene un papel destacado, por lo menos en apariencia, el Demonio, como engañador del género humano. Teniendo en cuenta la personalidad, los intereses intelectuales y la trayectoria biográfica del padre Acosta, se analizan las diferencias intelectuales y la competencia institucional entre su orden, la Compañía de Jesús, y la orden de predicadores, en aquellos momentos su principal rival. Se concluye que, en buena medida, la intención de Acosta —al estudiar la cultura religiosa de otro pueblo sin rechazarla de plano— cuando redacta como lo hace el libro V de su *Historia* es desarrollar una estrategia que le permita eludir las dificultades que su obra habría podido tener para ser editada.

#demonología, #religiones indígenas americanas, #jesuitas, #dominicos, #Inquisición

The present work tries to respond to a striking contrast in the Natural and Moral History of the Jesuit José de Acosta. On the one hand, it is a descriptive treatise on natural history and ethnography and, on the other, in Book V, a treatise on American idolatries, where the Devil has a prominent role, at least in appearance, as a deceiver of the human race. Considering the personality, intellectual interests and biographical trajectory of Father Acosta, the intellectual differences and institutional competition between his order, the Society of Jesus, and the order of preachers, at that time his main rival, are analyzed. It is concluded that, to a large extent, Acosta's intention —by studying the religious culture of another people without rejecting it outright— when he writes Book V of his History as he does is to develop a strategy that allows him to avoid the difficulties that his work it could have had to be edited.

#demonology, #Native American religions, #Jesuits, #Dominicans, #inquisition

Es fácil probar la vena apologista de Acosta a favor del Nuevo Mundo, en el tratamiento de su historia natural y moral, porque en ese terreno laico casi toda la Escuela de Salamanca estaba de acuerdo en que debían respetarse las sociedades extranjeras, no estorbando a la fe. En cuanto a las materias de fe creo que es donde más dificultad tenemos de entender la tolerancia misionera, en sus diversas estrategias ante los diversos pueblos.

Ya he tratado en otra ocasión anterior de comparar las posibles diferencias que establecieron algunos expertos misioneros entre los pueblos no cristianos, en el que fue mi primer ensayo sobre el padre Acosta (Del Pino, 1978), donde desarrollé las sugerencias del arqueólogo John H. Rowe (1964), que ubicaba este esquema evolucionista en el tratado misional: su proemio y el tratadito *De Natura Novi orbis* que le acompañaba, traducido por el autor como libros I y II, cuyo capítulo 25 recogía el esquema evolucionista. No debo repetir de nuevo los mismos argumentos para valorar la estrategia diferencial de Acosta con pueblos diferentes (a los que divide en el proemio a su tratado misional en salvajes, bárbaros y civilizados, de un modo clásico que creó una consagrada tradición antropológica decimonónica, distinguiendo a los mexicanos e incas de todos los demás pueblos conocidos). Baste ahora decir que esta distinción intercultural (que apareció enunciada en el proemio de su tratado misional de 1588 y que convierte al año siguiente en una secuencia evolutiva generalizable a toda la humanidad, en su historia indiana) le ha merecido un puesto no discutido de «precursor» de las teorías evolucionistas propuestas más tarde por la disciplina antropológica (dos visiones de conjunto a nivel internacional que han sido referencia general: Gliozzi, 1977, y Padgen, 1986).

Aparentemente hubo consenso entre los autores que pretendieron crear un método evangélico común de tratar de integrar como cristianas las sociedades nuevas. Pero conviene detenerse un momento en este proceso misional que nos puso en contacto: ahora, en el contexto académico actual en que estamos focalizando la segunda escolástica en el Siglo de Oro, lo que creo más interesante de percibir es la diferencia de estilo que tuvieron a este respecto las diferentes órdenes religiosas, las cuales solemos tratar sin distinción de sus propias tradiciones intelectuales, contradiciendo no solamente la realidad sino la propuesta que hizo hace tiempo el geógrafo Horacio Capel (1983), especialmente en el capítulo primero de su obra, referido a las tradiciones culturales de agustinos, franciscanos, dominicos y jesuitas.

De hecho, no solo se usaba pensar ya entonces en la obvia diferencia cultural entre cristianos y paganos, reaccionando ante un mundo que se hacía progresivamente más amplio tras lograr circunnavegarlo (hará pronto 500 años de esa aventura cosmográfica, gracias a los marinos ibéricos F. Magallanes y S. Elcano) sino que se tomará conciencia de ello interpretando esa realidad de culturas diferentes, a su vez, de modo diferente entre distintos colectivos intelectuales. Algunos, que llaman «imperialista» a todos nuestros autores pasados, por el contexto político global en que tuvieron que desarrollar su sistema filosófico, subrayan su dependencia generalizada de trabas inquisitoriales y, en especial, por su reiterada referencia del demonio en la explicación histórica de las semejanzas religiosas entre cristianos europeos y paganos indios. En el caso de Acosta se hace esta misma consideración demonológica, basándose principalmente en el libro V de su obra histórica: no entendiendo la «mundanidad» con que se

presenta su novedosa historia natural sino como una excepción o —incluso— como una actitud «cínica» de doble verdad, de estrabismo: cuando habla de plantas y animales aflora su racionalidad moderna, lo que es ponderado positivamente, pero poniendo el acento cuando queda oculta al tratar la religión de las sociedades del Nuevo Mundo. Así lo he oído calificar recientemente a un conocido experto en historia religiosa hispano-americana, el mexicano Fernando Cervantes (1996).

Pero no se trata, como se supone, de que unos religiosos fueran «sinceros» y otros «cínicos», o incluso de que entonces unos acertaran de cualquier manera y otros no, sino más bien de una diferente «orientación» temática o cultural; o incluso —si se quiere— de una diferente «cultura». Cada orden religiosa tuvo sus propias pautas «intelectuales», como sostuvo el geógrafo H. Capel a propósito de lo que se llama «la física sagrada» (es decir, la concepción de la historia física de la tierra, que no era la misma entre los distintos teólogos y estudiosos de la Biblia). Por estas —no por otras—, hay que medirlos a todos ellos: no haremos «historia intelectual» de nuestro pasado hasta que superemos el afán juvenil de nuestro padre fundador —don Marcelino Menéndez y Pelayo— de diferenciar los ortodoxos de los heterodoxos. Mientras no ubiquemos a cada pensador en la corriente de pensamiento de que procede no le comprenderemos bien. Solo así podremos saber lo que les separa verdaderamente de nosotros, así como lo contrario, el lazo de parentesco que les convierte en nuestros «precursores», en modernos, *tout court*.

1. El debate intelectual entre jesuitas y dominicos

Ante todo, debemos plantearnos brevemente la diferencia intelectual establecida entre la Compañía de Jesús y otras órdenes religiosas igualmente universitarias (nos referimos principalmente a los agustinos y, sobre todo, a los dominicos), para intentar identificar la peculiaridad del énfasis de la primera en la doctrina del libre arbitrio. Esta postura jesuita se apoyaba directamente en la teoría aristotélica defendida en la *Ética a Nicómaco*: es decir en el énfasis acerca de la diferencia natural entre el hombre y los animales, a causa de su libertad moral. No se dirá bastante que la «antropología» aristotélica que identifica los caracteres «morales» (de *mos-moris*, «costumbre») del *anthropos* como *zoón politicón* de modo tan definitivo nace de su interés por su contexto natural, es decir, de su relación jerárquica con los minerales, las plantas y los animales. Los dominicos, más que los agustinos (dentro de los cuales precisamente surgió la herejía luterana en Alemania), cuestionaban las tesis «molinas» (Molina, 1588) como poco ortodoxas, no suficientemente respetuosas del peso del Demonio en la historia de la salvación del hombre: éste era temible porque se aprovechaba de la debilidad humana, derivada del pecado original; y por ello los dominicos pedían que la gracia divina fuese «eficaz», no de otro tipo (Báñez, 2002; Hevia Echevarría, 2003).

En función de esa sagrada libertad del hombre ante el propio destino, para los jesuitas, bastaba la ayuda divina obtenida por cualquier hombre, dotado *ab initio* de todas sus capacidades naturales para superar al Demonio. Había solamente que reforzar para ello esa capacidad humana a través del control de sí mismo y, para gozar de su gracia, ejercitar al mismo tiempo la relación directa con Dios. El énfasis ignaciano en la propia subjetividad, desarrollado a través de los ejercicios espirituales, tendía a asegurar el dominio de sí, e incluso para el logro de una obediencia ciega al superior. Por esa «estrategia» confiada, los jesuitas eran llamados con frecuencia a actuar de exorcistas; sobre todo en los casos de endemoniados, aunque también se caracterizaron por extremar la benevolencia contra las acusadas en los juicios contra las brujas, conscientes de que eran algunas situaciones humanas (hambrunas, desgracias, odios, etc.) las que lo creaban, frente a los dominicos —y especialmente frente a los franciscanos (Cervantes, 1996; Caro Baroja, 2015; Henningsen, 1983)— más partidarios del rigor contra supuestas endemoniadas. Así que no formaba parte de la conocida cultura jesuita la obsesión con el terrible e insuperable Demonio (por ejemplo, en las meditaciones contenidas en sus ejercicios espirituales, o en sus pedagógicas representaciones teatrales o pictóricas, etc.), donde este aparecía como una figura histórica sometible finalmente a Dios y al creyente confiado y voluntarioso¹.

De otra parte, como las materias idolátricas caían bajo la vigilancia inquisitorial, junto con la traducción vernacular de la Biblia, estaba muy vigilada por esta la publicación sobre materias de fe. La mayor parte de las investigaciones idolátricas llevadas a cabo por los religiosos en la Nueva España (por autores como Sahagún, Landa, Tovar, Olmos, etc.) quedaban sujetas a estricto control. Aunque no prohibidas taxativamente, como se ha dado a entender: ante las discusiones sostenidas dentro de la orden franciscana sobre los trabajos de Sahagún, la reacción real fue mandar recoger los originales, para evitar su publicación en México. De hecho, el permiso para usar la imprenta en el Nuevo Mundo se redujo inicialmente a los materiales evangélicos, sobre todo por el uso de traducciones a lenguas indígenas, y ello debido a la necesidad de hacerlas bajo su supervisión de lingüistas especializados. El permiso real posterior concedido para editar libros por parte del Tercer Concilio Limeño (1582-1583) es lo que promovió por fin el uso de la imprenta en Sudamérica, restringido a la publicación de materiales conciliares (catecismos, doctrinas, confesionarios, gramáticas) pero bajo estricto control de la Audiencia, del obispo y del P. Acosta, en nombre del concilio. Los materiales publicados en Lima contenían informes idolátricos, pero en se caso se atenían al informe de especialistas (Polo de Ondegardo), lo mismo que la traducción de tales materiales catequéticos al quechua y aymara: se evitaba explícitamente el uso de términos indígenas para traducir figuras del panteón cristiano, substituidos por términos cristianos, no porque se creyese en la imperfección de las lenguas

¹ Recuérdese que la conocida película norteamericana de terror titulada *El exorcista* habla de un exorcista precisamente jesuita. Con guion y producción de William Peter Blatty en 1973, fue adaptada de su novela homónima de 1971, inspirada en un exorcismo real ocurrido en Washington en 1949. El propio guionista y algunos de sus actores estaban relacionadas con la Universidad jesuita de Georgetown, de Washington.

naturales, sino para no dar lugar a supervivencias idolátricas, aunque el asunto dio lugar a múltiples discusiones entre entendidos².

Los dominicos, detentadores del poder fiscalizador del Santo Oficio, desconfiaban de este optimismo jesuita de tipo naturalista y, sobre todo, discutían también que los jesuitas disfrutasen de privilegios dentro de la cristiandad: por ejemplo, de la licencia papal para leer libros prohibidos, de la capacidad de perdonar a sus fieles de pecados de excomunión, así como de interpretar la Biblia de acuerdo a la Vulgata (pero ya complementada por los originales judíos, que estudiaban con mucha atención los protestantes) o, sobre todo, que tradujesen esta al idioma vernáculo. Los jesuitas, quinta columna del Papa desde su fundación, habían adquirido recientemente unos privilegios eclesiales que los dominicos —antigua mano derecha del Papa, que les entregó el control inquisitorial— soportaban mal, y coadyuvaban a que la Inquisición se defendiese en España de sus privilegios: precisamente el *affaire* de los jesuitas «memorialistas» en los años «80 —quejándose algunos jesuitas descontentos a Felipe II del control excesivo sobre sus vidas del nuevo prepósito jesuita de Roma, Claudio Acquaviva (1581-1615), contra las tradiciones implantadas por anteriores generales españoles (Ignacio, Laínez, Borja)— dio ocasión a Acosta a que tuviera que intervenir en la disputa entre la Inquisición y la Compañía, aconsejando aceptar las propuestas españolas para no verse intervenidos (renunciando a algunas).

Como sabemos, Acosta había actuado ya en Perú en el tribunal inquisitorial que juzgó y condenó a muerte en los 70 al dominico fray Francisco de la Cruz, y había participado también en el encausamiento a varios jesuitas por delitos de sollicitación y dudas morales sobre la conquista y los modos de evangelizar (en particular a los padres Jerónimo del Portillo y Luis López). Igualmente se comportó Acosta posteriormente en España, que mantuvo una estrecha colaboración con la Inquisición. Pero Acosta no se enfrentó nunca con la orden dominica, que le invitó a predicar un año en el convento de San Gregorio (en Valladolid) en el día de santo Tomás (21 diciembre), y terminaría oponiéndose en Salamanca a las posiciones extremas de algunos molinistas, bajo su rectorado del colegio jesuita. De hecho, la Dra. Monique Mustapha descubrió un texto manuscrito de Acosta sobre el debate del libre arbitrio, que muestra su posición intermedia: la providencia divina sobre los hombres era comparada a la actitud paternal del maestro que conduce la mano de su alumno en su escritura, sin sustituirle ni impedirle la escritura (Mustapha, 1982). Acosta no era un obstáculo al entendimiento inter-religioso, más bien era un puente útil entre dominicos y jesuitas, por lo que su actitud era susceptible de alguna ambigüedad.

Acosta logró pasar la censura de su tratado misional de 1588 (concluido en 1582), dedicándolo al rey Felipe II, tras eliminar algunas críticas al comportamiento de los españoles. Animado por el éxito obtenido, decidió dedicar luego su historia indiana a la hija predilecta del rey, Isabel Clara Eugenia: también dedicó al muy joven príncipe Felipe una traducción de la *Ciropedia* de

² El clérigo Bartolomé Álvarez dedica varios capítulos de su libro, enviado a la Inquisición central de España, a criticar las traducciones del III concilio limense, así como la capacidad lingüística de los jesuitas, y tiene varias referencias críticas al padre Acosta por su excesiva confianza en la conversión de los indios. Cf. Del Pino, 1998.

Jenofonte, que no conservamos. Lograba así con su dedicatoria a la princesa editar su historia indiana, llegando a ser casi el único de los informes etnográficos publicado en su tiempo sobre idolatrías americanas: en los 70 se habían recogido los papeles de Sahagún, y algún texto peruano — como los de Zárate o fray Jerónimo Román — habían sufrido en su segunda edición una amputación de los materiales mitológicos recogidos en la primera. No se permitían entonces muchas licencias en lengua vernacular en la descripción de recientes idolatrías, en el Nuevo Mundo. Ni tampoco en la traducción de textos bíblicos para los viejos cristianos en el Viejo Mundo. La Inquisición puso censura crítica a la *Ratio studiorum* jesuita, del año 1593, precisamente porque permitía cotejar la versión vulgata con otras, más cerca de los originales: «alaba las lenguas demasiadamente, diciendo que es cosa torpísima que sepan de ellas los herejes más que nosotros... lo cual es decir que hay necesidad de recurrir a los originales [bíblicos], que ya sabemos que está viciados por los rabinos» (López Rueda, 1973, 272). Sin embargo, participando en su historia indiana de un incontrolable entusiasmo humanístico, se permitió Acosta incluir algunas traducciones vernaculares de la Biblia que sobrepasaban la versión Vulgata, citando incluso ediciones críticas de fray Luis y de Arias Montano: naturalmente, en sus traducciones bíblicas no suele decir que emplea diferentes versiones a la Vulgata, pero es evidente muchas veces.

Su curiosidad por interpretar las Escrituras sagradas se nota al decir en algún caso que su maestro de hebreo era discípulo de François Vatable: catedrático de hebreo en el Collège de France, el cual fue cuestionado en España precisamente en el *affaire* del profesor Castro de Salamanca contra fray Luis de León, por reclamar la consulta de los originales rabínicos (González Novalín, 1996). Acosta se permite también opinar en algún momento que la polémica a partir de la Biblia sobre la antigua historia americana, confundida con la famosa Ophir por algunos (que afectaba a la asociación entre historia bíblica y americana, y que el autor cuestionaba contra Arias Montano y otros) «tocaba a pericia de lenguas» (Acosta, 2008, libro I, caps. 13-15), y no al dogma.

2. Incidencia demonológica sobre la historia indiana de Acosta (1590)

Fue relevante que la parte de «historia moral» de su *Historia* (los libros V, VI y VII) incluyese una buena porción de materiales etnográficos, y que el libro V fuese realmente un tratado de idolatrías americanas. Nuestra propuesta intelectual tiene consecuencias claras sobre la redacción particular de este libro, dedicado a las religiones mexicana e incaica, y lleno de presencia demonológica y precauciones inquisitoriales. Es evidente a un lector atento que el tono del libro V difiere un poco del resto de los libros de la *Historia natural y moral de las Indias*: por ejemplo, cuando menciona la palabra «religión» añade sistemáticamente «o por mejor decir idolatría, o superstición»; mientras que ese término es usado libremente en el libro, incluso en el inmediato

cap. I del libro VI, nada más terminar los 31 capítulos religiosos. El «demonio» sale con una inesperada asiduidad a lo largo del libro religioso, e incluso su nombre es empleado 7 veces en los títulos de capítulos³. Por cierto, que las frecuentes comparaciones y similitudes entre el ritual católico romano y el mexicano que incluye tuvieron consecuencias en alguna versión extranjera: como en la traducción italiana que elimina párrafos e incluso algún capítulo del libro V, advirtiendo al final que lo hace el traductor «por consejo de los superiores».

El tono de la reiterada referencia demoníaca a lo largo del libro es relativamente homogéneo, aunque variado en su significación, admitiendo varios sentidos de la figura demoníaca: ante todo, es el causante de las imitaciones sistemáticas entre el ritual cristiano y el idólatrico en América, especialmente en Nueva España, o México: esta imitación demoníaca se debe a la envidia que tiene de Dios, en todo momento. En segundo lugar, el demonio es reconocible porque sus acciones son todas sucias, y en tercer lugar porque engaña permanentemente al hombre: el autor sopesa en algún momento cierta contradicción entre los varios sentidos de la figura (envidioso imitador, sucio y mentiroso), como cuando resulta ser el creador de rituales relacionados con las monjas —caracterizadas por la limpieza y belleza— queriendo imitar a Dios, a pesar de que debiera dejar la firma de su suciedad tras él (Acosta, 2008, libro V, cap. 15).

Ahora bien, en todos los casos que aparece el Demonio, su figura no llega a hacer un daño irreparable a los hombres, si estos se confían a la providencia divina y se resisten: esa garantía providencial no estaba aún en manos de los idólatras americanos, que por ello necesitan ser evangelizados, para salvarse y librarse de su poder nefasto. Incluso, en este caso que afecta a los paganos, el Demonio ha hecho sin quererlo una labor positiva a la evangelización al haberles preparado a los idólatras a entender misterios incomprensibles (como la Trinidad, por ejemplo) y sobre todo, ha realizado una labor «domesticadora» a la hora de enseñarles a servir a sus señores sin cuestionar las órdenes. Justo donde el demonio ha dominado más ha sido en las sociedades más civilizadas, que —tal vez por ello mismo— son las más fáciles de evangelizar (Acosta, 2008, cap. 28, libro VII: *De la disposición que la divina providencia ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ellas*). En algún momento, toma del abogado Polo Ondegardo el argumento «político» de que los más civilizados aceptan mejor la obediencia de los nuevos señores —cristianos— porque ya conocían las obligaciones derivadas del señorío (reflexión que, a nivel laico, había hecho anteriormente Cieza de León comparando el distinto perfil de incas —fáciles de vencer— y popayanos, nunca vencibles por su falta de respeto señorial)⁴.

De cualquier modo, la presencia del Demonio resulta apabullante en el libro V, no solamente en los siete títulos. Hay incluso cuatro capítulos de estos siete, que no son para nada informativos, sino meramente reflexivos: «Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y

³ Exactamente los números 1, 11, 15, 17, 18, 23 y 24; sin embargo, no aparece nunca más en los demás títulos de capítulos de los otros seis libros de la obra.

⁴ «De la descripción de la provincia de Popayán y la causa por que los indios della son tan indómitos, y los del Perú son tan domésticos», Cieza de León, 1984, cap. 13. La cita breve extraíble es: «A lo cual diré que todos los indios ... de Popayán... no hubo entre ellos señores que se hiciesen temer... Los del Perú sirven bien y son domables... sujetados por los reyes incas, a los cuales dieron tributo...».

envidia del demonio» (cap. 1); «De cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios y religión y sacramentos» (cap. 11); «Cómo ya los mismos indios estaban cansados, y no podían sufrir las crueldades de sus dioses» (cap. 22); y «Qué provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones de los indios» (cap. 31). 1, 11 y 22 son casi justamente los números que inician cada decena de capítulos: lo que no deja de tener su utilidad para crear una impresión general de ortodoxia, en todo el libro. Curiosamente, todos ellos tratan de asuntos que no son descriptivos, como es la norma en todo el libro V —y en todo el volumen, como regla general—, lo que denuncia su naturaleza artificiosa. En conjunto, se trata de una obra eminentemente descriptiva, excepto ciertos fragmentos en forma de introducciones previamente incorporadas (Proemio, nota tras el libro II, nota previa a los 3 libros finales).

En principio, no deberíamos extrañarnos de esta cita reiterada del Demonio en un religioso de la Contrarreforma. Pero el autor no lo hace en el resto de la obra, en la cual da múltiples señales de «espíritu mundano» y de interés por el «lado natural» de todas las cosas, incluso de las divinas —si cabe decir así de sus dudas sobre verdades bíblicas como el diluvio universal, el origen bíblico de todas las plantas y animales americanos, la explicación tomista o aristotélica de las leyes naturales, como la temperatura relativa según la altura, etc. Este *naturalismo* es el sentido dominante en esta obra de historia natural y moral, que inaugura este modelo descriptivo, tan típico de la Ilustración jesuita (Gumilla, Clavigero, Velasco, Molina, Sánchez Labrador, etc.). Por ello, no llama la atención que realice solamente en este libro V —sobre la religión de México y Perú— una operación tan llamativa de «énfasis» preventivo sobre una figura «religiosa», el Demonio. Una figura instrumental, en realidad, de la que va a decir lo siguiente en el capítulo final, fuera de este libro, pero coronación de toda la obra:

Y la misma servidumbre y sujeción [que tuvieron] al demonio y a sus tiranías, y yugo tan pesado, fue excelente disposición para la divina Sabiduría, que de los mismos males se aprovecha para bienes y coge el bien suyo del mal ajeno, que él no sembró. Es llano que *ninguna gente de las Indias occidentales ha sido, ni es más apta para el evangelio, que los que han estado más sujetos a sus señores, y mayor carga han llevado, así de tributos y servicios, como de ritos y usos mortíferos*. Todo lo que poseyeron los reyes mexicanos y del Perú es hoy lo más cultivado de cristiandad, y donde menos dificultad hay en gobierno político y eclesiástico. [...]. *Y lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos facilitose mucho entre estos, con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles; y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley evangélica [...], a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido; en todo es Dios sabio y maravilloso, y con sus mismas armas vence al adversario* (Acosta, 2008, Libro VII, cap. 28).

Parece chocante —y demanda alguna razón de ser— que alguien que admite esta «función benéfica» del demonio al concluir su libro tenga que andar con tantas «recomendaciones» y

cuidados justamente en el libro de religión, al tratar de los ritos y sacrificios indios, probando a cada paso su origen demoníaco y exclamando lleno de indignación ante sus múltiples inconvenientes y daños. Esta conducta aparentemente «ambigua» —que varía de modo sustancial dentro de la propia obra, según estén dentro o fuera del libro de la religión— solo puede justificarse que se adopte específicamente en el libro religioso, con toda seguridad el que sería objeto de mayor atención inquisitorial.

Ya hemos mencionado el uso distinto que hace del propio término «religión», que en todo el libro V reiteradamente le pospone una alternativa «religión o superstición» (eso ocurre, por ejemplo, en los mencionados caps. 1, 11, 22 y 31, que son capítulos sin contenido informativo y que suponemos añadidos por causa inquisitorial también). A ese proceder editorial le llamaríamos «interpolación» de léxico, y además —al mismo tiempo— interpolación de capítulos. Una prueba indirecta —y muy significativa, según creo— de la «interpolación» real de capítulos en el libro V es que se duplique el 26, a la hora de su numeración, en el cómputo de la edición *princeps* (duplicación que repiten todas las ediciones castellanas hasta la de 1792)⁵. No creemos exagerar si, sumando estos indicios referidos, proponemos que tal duplicación numérica puede muy bien deberse a que la tal interpolación de capítulos (1, 11 y 22) preceden todos al segundo numerado 26: y que, tal vez por esa interpolación reiterada, ha olvidado una vez correr la numeración⁶.

La cuarta interpolación sería al final del libro, el capítulo 31. El carácter interpolado del último capítulo puede verse igualmente al principio del capítulo final, pues se inicia con «Baste lo referido para entender el cuidado que los indios ponían en servir y honrar a sus ídolos, y al demonio, que es lo mismo». Pues, si bastaba lo referido hasta el capítulo 30, ¿por qué añadir otro capítulo? Quien haya leído cualquier otra parte del libro advertirá enseguida la anomalía que una obra descriptiva, reflexiva y cuasifilosófica concluya con una oración, y la fórmula «amén»⁷. Nuestra explicación es que el libro V contiene interpolaciones (de términos como «demonio» o «superstición», e incluso de capítulos) para tranquilizar a la censura inquisitorial del rey (patrono celoso de la ortodoxia), y de las órdenes rivales a la Compañía, alguna de las cuales como la dominica controla bastante del aparato inquisitorial y se opone particularmente a sus rivales intelectuales, los jesuitas.

⁵ Aunque en los libros III y IV hay también una confusión numérica de capítulos, esta es un simple *lapsus* de un número por otro (como ocurre a veces entre páginas, la 46 pospuesta a la 47), o todo lo más un salto: pero no de una repetición numérica, lo que no ocurre en todo el libro.

⁶ El autor ha corrido bien todas las numeraciones del 2 al 10, y luego del 12 al 21, pero al llegar al 27 ha creído que había terminado la renumeración. No encuentro otra explicación posible de una numeración doble a los caps. 26 y 27 —nuevamente numerado como 26— que una interpolación repetida anteriormente (en este caso había interpolado 3 caps. nuevos, el 1, 11 y 22. Con lo cual sumaban solamente 30 caps., en vez de 31. Las traducciones corrigieron este error, menos la italiana de 1596, que tiene 29 capítulos, porque han suprimido dos, los números 25 y 31, además de correcciones en varios otros (13-15, 18, 23, 24, 26-28).

⁷ Esta ritual fórmula final ocurre también al final de sus dos partes principales, del libro natural (cap. 42 del libro IV) y al final de libro moral (cap. 28 del libro VII), como finales temáticos de las unidades principales del libro, pero no tiene este mismo sentido al fin del libro V.

3. A modo de conclusión

Lo importante de este hecho puramente textual de la parte idolátrica de la obra no es el cuidado que debe tener un lector atento (y, por supuesto, un editor crítico) en percibir estas anomalías. Lo importante es, tras advertir la anomalía, ser capaz de comprender la verdadera intención de un autor cristiano, cuando se atreve a enfrentarse a la cultura religiosa de otro pueblo sin rechazarlo de plano. A pesar de la presencia exagerada del demonio para explicar las semejanzas rituales, nuestro autor no deja de interesarse en su religiosidad positiva: «con tanta reverencia como nosotros tratamos los ornamentos, y aún más...»; «al modo que nosotros hacemos las rogaciones...»; «de la manera que acá se disciplinan el Jueves Santo» (se le oye decir en el cap. 29, con evidente aprobación). Sobre los matrimonios se refiere a las precisiones que hizo el licenciado Polo, y promete ampliarlo porque le parecen razonables: «y adelante se dirá algo y en otras cosas también llevaban alguna manera de razón sus ceremonias y ritos» (cap. 27). Como Las Casas, admite que, aunque falsa, su religión contiene un culto verdadero:

En todas las naciones del mundo se hallan hombres particularmente diputados al culto de Dios —verdadero o falso—, los cuales sirven para los sacrificios y para declarar al pueblo lo que sus dioses les mandan. (V, 14).

Donde me parece que asoma su genuino interés intelectual por la religiosidad americana es cuando advierte la superioridad idolátrica de la Nueva España o México sobre el resto, al mismo tiempo que su mayor sofisticación cultural. Y ello le parece finalmente que dará satisfacción a la curiosidad del lector:

En donde este género de idolatría prevaleció más que en parte del mundo fue en las provincias de Nueva España: en la de México y Tezcucuo, y Tlaxcala y Cholula, y partes convecinas de aquel reino. Y es cosa prodigiosa de contar las supersticiones que en esta parte tuvieron; *mas no será sin gusto referir algo de ellas* (Acosta, 2008, V, 9, cursivas nuestras).

4. Bibliografía

- ACOSTA, JOSÉ (2008), *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: CSIC.
- BÁÑEZ, DOMINGO, (2002), *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina (1595)*. Traducción, introducción y apéndice por Juan Antonio Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en español.
- CAPEL, HORACIO (1983), *La Física sagrada: creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII-XVIII*. Barcelona: Serbal.
- CARO BAROJA, JULIO (2015), *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- CERVANTES, FERNANDO (1996), *El diablo en el Nuevo Mundo. El Impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Madrid: Herder (edición original de 1994, Yale University Press).

- CIEZA DE LEÓN, PEDRO (1984), *La crónica del Perú, parte primera (1553)*, en *Obras completas*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: CSIC.
- DEL PINO, FERMÍN (1978), «Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo», *Revista de Indias* 38, 507-546.
- , «El Memorial del P. Álvarez como diario misional», en Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Edición de M. C. Martín Rubio, J. J. Villarías Robles y F. del Pino Díaz. Madrid: Polifemo, pp. XCV-CXXI.
- GLIOZZI, GIULIANO (1977), *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle generalie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia: Sansoni, 1977 (traducción francesa en Téeète Editions, Cahors 2000).
- GONZÁLEZ NOVALÍN, JOSÉ LUIS (1996), «Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de fray Luis de León», en V. García de la Concha, y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 125-144.
- HENNINGSSEN, GUSTAV (1983), *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- HEVIA ECHEVARRÍA, JUAN ANTONIO, «La polémica de auxiliis y la Apología de Bañez», *El Catoblepas*, 13:1, marzo 2003.
- LÓPEZ RUEDA JOSÉ (1973), *Helenistas españoles del siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- MOLINA, LUIS DE, SJ. (1588), *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*.
- MUSTAPHA, MONIQUE (1982), «Sur un texte retrouvé: Le Père José de Acosta S.J., et la querelle De Auxiliis», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice* 23, 209-216.
- PADGEN, ANTHONY (1986), *The fall of natural man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge University Press (traducción española, Madrid, Alianza, 1988).
- ROWE, JOHN H. (1964), «Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century», *Kroeber Anthropological Society Papers*, 30, Berkeley, Spring.