

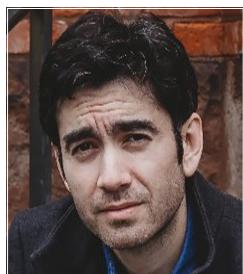
José de Acosta, el Demonio y el Otro: la concepción figural del devenir histórico en el discurso demonológico de la «Historia natural y moral de las Indias»

© Monsalve R., 2025

Ricardo Monsalve, PhD (Español y Estudios del Renacimiento), Profesor Asociado, Universidad Pedagógica Estatal de Rusia A.I. Herzen; Profesor Asociado, Universidad Nacional de Investigación «Escuela Superior de Economía».

191186, Rusia, San Petersburgo, Malecón del río Moika, 48

ORCID: 0000-0002-9681-4572 E-mail: ricardo.monsalve.c@yandex.com



Resumen. Durante el reinado del Rey Felipe II, el imperio español alcanzó su máxima extensión territorial. Una segunda expansión, esta vez en el terreno de las ideas y las prácticas jurídicas, tuvo lugar significativamente en el mismo período, en un fenómeno conocido con el nombre de la gran caza de brujas europea. El presente artículo estudia el discurso demonológico de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta, atendiendo a las peculiaridades del antedicho contexto histórico. Mediante una lectura detenida de la representación del Demonio en conexión con las distintas expresiones religiosas amerindias, se exponen los principios hermenéuticos con los que el historiador jesuita explicó el mundo humano americano. El artículo argumenta que la visión de Acosta en esta materia surge del encuentro de dos tradiciones exegéticas nacidas con el cristianismo primitivo, a saber, la así llamada *mímesis diabólica* y la *interpretación tipológico-figural* de la historia universal. Recurriendo a fuentes bíblicas, patrísticas y a textos historiográficos de la temprana modernidad, el artículo explica cómo el historiador jesuita llevó a cabo esta compleja asimilación de la otredad americana, a pesar de haberse propuesto programáticamente lo opuesto: entender el Nuevo Mundo a partir de sus propios principios. Finalmente, se concluye que el uso que el historiador hace de esta amalgama hermenéutica tiende un puente cognitivo entre el Viejo y el Nuevo Mundo, el cual sostiene la coherencia interna de la cosmología cristiana, amenazada por las nuevas realidades culturales de las Américas.

Palabras clave: José de Acosta, Erich Auerbach, demonología, mímesis diabólica, interpretación figural, el Otro

Para citar: Monsalve R. (2025) José de Acosta, el Demonio y el Otro: la concepción figural del devenir histórico en el discurso demonológico de la «Historia natural y moral de las Indias», *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 4, pp. 15–36. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-4-15-36

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

Agradecimientos: Este trabajo fue apoyado por un fondo interno de la Universidad Pedagógica Estatal de Rusia A.I. Herzen (proyecto № 61-ВГ).

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СТАТЬЯ

Иberoамериканские тетради. 2025. 4. С. 15–36
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-4-15-36

УДК 2:801.7 + 2:399.7

Статья поступила 01.07.2025
После доработки 10.11.2025
Принята к публикации 02.12.2025

Хосе де Акоста, Дьявол и Другой — фигуральная интерпретация истории в демонологическом дискурсе «Естественной и нравственной истории Индий»

© Монсальве Р., 2025

Рикардо Монсальве, канд. филол. наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48

ORCID: 0000-0002-9681-4572 E-mail: ricardo.monsalve.c@yandex.com

Аннотация. В период правления Филиппа II Испанская империя достигла пика своей территориальной экспансии. Вторая экспансия, но уже в сфере идей и судебных практик, шла параллельно, воплотившись в феномене, известном как Великая европейская охота на ведьм. В настоящей статье исследуется демонологический дискурс «Естественной и нравственной истории Индий» испанского историка-иезуита Хосе де Акосты¹ с учетом особенностей исторического контекста. Посредством подробного анализа образа Дьявола в связи с локальными религиозными практиками коренных народов Нового Света излагаются герменевтические принципы, с помощью которых историк объяснял видение мира этими до той поры незнакомыми Старому Свету народами. Взгляды Хосе де Акосты основывались на смешении двух экзегетических традиций, появившихся с ранним христианством,

¹ Хосе де Акоста (1540–1600) — испанский историк-иезуит, исследователь Америки, одним из первых предположил, что коренные жители Америки прибыли на континент с севера Азии. В своем труде «Естественная и нравственная история Индий» он описал обычай, ритуалы и верования индейцев Мексики и Перу и предложил научное объяснение ряду природных явлений (так, Х. де Акоста отметил существование сильного течения к западу от Южной Америки — ныне известного как Перуанское течение / течение Гумбольдта). — Примеч. ред.

а именно так называемого дьявольского мимесиса² и типологико-фигуральной интерпретации мировой истории. Опираясь на библейские и патристические источники, а также на тексты историографов раннего Нового времени, автор данной статьи ставит целью показать, каким образом Хосе де Акоста смог ассимилировать американскую идентичность, несмотря на то что пытался понять Новый мир, исходя из своих собственных принципов. Автор приходит к выводу о том, что использование историком-иезуитом широкого спектра принципов философского толкования позволило выстроить когнитивный мост между Старым и Новым Светом в рамках христианской космологии, оказавшейся под угрозой из-за новых культурных реалий народов Америки.

Ключевые слова: Хосе де Акоста, Эрих Ауэрбах, демонология, дьявольский мимесис, фигуральная интерпретация, образ Другого

Для цитирования: Монсальве Р. (2025) Хосе де Акоста, Дьявол и Другой — фигуральная интерпретация истории в демонологическом дискурсе «Естественной и нравственной истории Индий». *Иberoамериканские тетради*. № 4. С. 15–36. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-4-15-36

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Благодарность: Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена (проект № 61-ВГ).

RESEARCH ARTICLE

Iberoamerican Papers. 2025. 4. P. 15–36
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-4-15-36

UDC 2:801.7 + 2:399.7

Received 01.07.2025
Revised 10.11.2025
Accepted 02.12.2025

José de Acosta, the Devil, and the Other: the Figural Reading of History in the *Natural and Moral History of the Indies'* Demonological Discourse

© Monsalve R., 2025

Ricardo Monsalve, PhD (Spanish and Renaissance Studies), Associate Professor, The Herzen State Pedagogical University of Russia; Associate Professor, HSE University.
191186, Russia, Saint Petersburg, Moika embankment, 48
ORCID: 0000-0002-9681-4572 E-mail: ricardo.monsalve.c@yandex.com

² «Дьявольский мимесис» (исп. «mímesis diabólica») — термин, используемый в богословской и антропологической литературе раннего Нового времени для обозначения представления о том, что дьявол способен подражать (имитировать) христианским ритуалам, символам и чудесам. В трудах миссионеров, особенно иезуитов, эта идея служила объяснением того, почему обряды и верования коренных народов Америки иногда напоминали христианские: сходство трактовалось не как свидетельство общих культурных корней, а как результат «дьявольской имитации», вводящей людей в заблуждение. — Примеч. ред.

Abstract. During the reign of King Philip II, the Spanish Empire reached the peak of its territorial expansion. A second expansion, this time in the realm of ideas and legal practices, took place parallelly, embodied in the phenomenon widely known as the great European Witch Hunt. This article studies the demonological discourse in José de Acosta's «Natural and Moral History of the Indies», taking into consideration these two peculiarities of the aforementioned historical context. Through a detailed analysis of the image of the Devil, in connection with various Amerindian religious practices, the article presents the hermeneutic principles with which the Jesuit historian explained the human world of the American continent. The article argues that José de Acosta's vision in this regard springs from the encounter of two exegetical traditions born with early Christianity, to wit, the so-called *diabolical mimesis* and the *typological-figural interpretation* of world history. Resorting to early modern historiographical works, as well as to biblical and patristic sources, this article explains how the Jesuit historian carried out this complex epistemological assimilation of the American otherness, despite having aimed explicitly to account for the New World *starting from its own principles*. Finally, the article concludes that the Spanish historian used this hermeneutical mixture to build a cognitive bridge between the Old and New Worlds, thus keeping the internal coherence of Christian cosmology, threatened by the new cultural realities of the Americas.

Key words: José de Acosta, Erich Auerbach, demonology, diabolical mimesis, figural interpretation, the Other.

For citation: Monsalve R. (2025) José de Acosta, the Devil and the Other: the Figural Reading of History in the *Natural and Moral History of the Indies*' Demonological Discourse, *Iberoamerican Papers*, no. 4, pp. 15–36. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-4-15-36

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Acknowledgements: The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project № 61-BГ).

El contexto de la «Historia natural y moral» de Acosta

La segunda mitad del siglo XVI produjo algunas de las obras más importantes de la escritura histórica sobre el Nuevo Mundo. Textos como la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Fray Toribio de Benavente (Motolinía) (1482–1569), la *Apologética Historia Sumaria*, de Bartolomé de Las Casas (1474/1484–1566), la *Relación de las cosas de Yucatán*, de Diego de Landa (1524–1579), y los códices Florentino y Durán son solo parte de esta riqueza historiográfica. Del contexto histórico en el que estas obras fueron escritas, dos peculiaridades suponen una conjunción notable. De una parte, dicha producción textual coincide, *grosso modo*, con el período más crítico de la llamada Caza de Brujas europea, una empresa pancontinental y transatlántica que, en el lapso de cuatro siglos, acabó con unas cincuenta mil personas ejecutadas [Levack, 2006: 23; Levack, 2013: 5–6]. Si bien es cierto que los procesos contra brujas no tuvieron en España (ni en sus posesiones americanas) la extensión o impacto que vieron en los países de la Europa protestante, la *brujomanía* formó parte del contexto intelectual español del siglo XVI³.

³ Comparativamente hablando, la justicia Española no se preocupó en exceso de procesar «brujas». En el período que atañe a esta investigación, se estima que la Inquisición ejecutó alrededor de «un par de docenas» de los acusados, entre

Algunos de los tratados demonológicos más divulgados en la Europa de la época salieron, de hecho, de plumas hispanas⁴. Tal es el caso del *Tractatus de superstitionibus* (1510), de Martín de Arlés (1452–1521), la *Relectio de arte magica* (1540), de Francisco de Vitoria (1483–1546) y las influyentes *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599–1600), de Martín del Río (1551–1608); en lengua castellana, destacan el *Tratado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), de Martín de Castañega (1511–1551) (el primero escrito directamente en lengua vernácula) y el de Pedro Sánchez Ciruelo (1470–1548), *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), que solo en el siglo XVI alcanzó nueve ediciones. Tanto este acerbo demonológico español como el más popular de Europa llegó al Nuevo Mundo para circular entre los intelectuales americanos. De tal guisa que, mientras Fray Andrés de Olmos (1485–1571) traducía al nahua la obra de Castañega en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (Méjico, 1553) y el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1478–1557) echaba mano ya hacia 1535 del tratado de Pedro Ciruelo en su *Historia general y natural de las Indias* (1851: 244 /lib. VI, cap. XLVIII/), Bartolomé de Las Casas citaba explícitamente el divulgado manual *Malleus Maleficarum* (*Martillo de la Brujas*, 1486–1487) en su *Apologética historia sumaria*, hasta calcarlo en uno de sus más coloridos episodios brujeriles⁵.

Una segunda peculiaridad contextual de las obras capitales de la temprana historiografía india es de carácter geopolítico. Su época de producción corresponde con la de mayor extensión territorial del imperio de los Habsburgos, el cual, tras la agregación de la corona portuguesa a los dominios de Felipe II (1580), reunió culturas tan diversas como la flamenca, la berberisca, la inca, la ceilandesa y la filipina. Lo anterior supuso no solo un encuentro con un cúmulo de ideas, creencias y prácticas religiosas muy distintas a las judeocristianas, que nutrían la vida espiritual española. Supuso también un esfuerzo intelectual por estudiarlas y explicarlas. Muchas veces supuso combatirlas; otras, admirarlas.

1498 y 1610, mientras que los tribunales seculares a «varios cientos», entre los años 1520 y 1625 [Levack, 2013: 268]. De hecho, fue el escepticismo en materias brujeriles lo que caracterizó la justicia española de la época, una suspicacia encarnada en la figura de Alonso de Salazar Frías (1564–1636), inquisidor en los famosos procesos de Logroño de la década de 1610, quien sostuvo de los mismos que «[n]o hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos» [Henningsen, 2010: 382]. — *N. del Autor, aquí y en adelante*

⁴ Algunos de los más reconocidos investigadores de la brujería sostienen que la producción española de dichos tratados demonológicos, la cual incluía el tratamiento de la brujería y su persecución, deben contarse entre «los estudios del demonismo más sustanciosos e influyentes que pueden encontrarse en ningún país en la Edad Moderna» [Clark, 2004: 36]. Otros, en cambio, ven en dichos tratados una producción que lidiaba menos con el demonio y sus agentes predilectos, las brujas, y más con el control de la superstición [Keitt, 2013: 16].

⁵ Casas B. *Apologética Historia Sumaria*. Vol. 1. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. 1967. P. 431 (lib. 3, cap. 83). El episodio que sorprendentemente resume y adapta luego Las Casas cuenta cómo unas brujas en forma de gatos atacaron a un leñador, que terminó siendo encarcelado por atacar a unas mujeres, evidentemente brujas en forma de gatos (Ibid. Vol. 1. P. 494 /lib. 3, cap. 95/). Originalmente, el episodio se encuentra en la Parte II, 123c–124c del *Malleus Maleficarum* [Mackay, 2009: 340–342].

Aunque la relación entre ambas peculiaridades contextuales no sea del todo evidente en una primera lectura, la indagación detenida en la trama textual de la historiografía india de la época expone dicha conexión, revelando con ella una densidad ideológica y discursiva que sigue enriqueciendo nuestra comprensión del primer siglo de la presencia española en tierras americanas.

En lo que sigue, examino una de las obras capitales en emerger durante el período, la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) del jesuita José de Acosta (1540–1600). El propósito es el de examinar una esquina específica del célebre tratado, a saber, la de su discurso demonológico. En particular, examino los fundamentos hermenéuticos de dicho discurso y cómo estos se relacionan con las dos peculiaridades contextuales apuntadas arriba. Para hacerlo, abordo la representación literaria del Demonio valiéndome del concepto auerbachiano de *interpretación figural*, así como de la idea de *mímesis diabólica*, esta última ya asociada con la obra del jesuita [Sánchez, 2002: 9–34; Jáuregui, 2005: 228–231; López Meraz, 2008: 131–155]. Con ello, me propongo sugerir que la llamada mímesis diabólica, en conjunto con la concepción figural del devenir histórico, sostienen la presentación que Acosta hace del hasta entonces desconocido mundo humano de las Américas, y que, en definitiva, el religioso incorpora la figura del Demonio a la narrativa de su tratado para mantener la coherencia de la cosmología cristiana, amenazada por las novedosas realidades culturales del Nuevo Mundo.

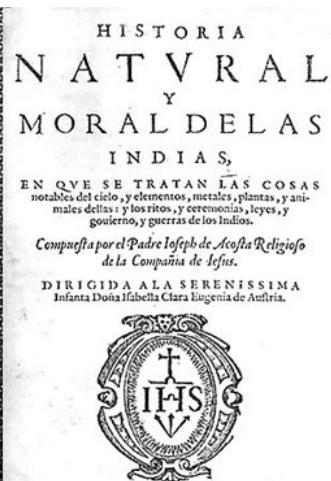
El método de la «Historia» de Acosta y el Demonio

Escrito en América y Europa, el libro de Acosta gozó de un considerable éxito contemporáneo. Poco después de su primera edición hubo una segunda en Barcelona (1591) y una tercera en Madrid (1608). Al poco andar aparecieron traducciones en Italia (1596), Francia, Alemania, Holanda (1598), Inglaterra (1604), y de nuevo en Alemania, esta vez en latín, para la serie *Collectiones peregrinationum in Indiam orientalem et Indiam occidentalem* (1590–1634), una colección de literatura de viajes iniciada por Theodor de Bry (1528–1598). Cualquiera haya sido la razón para esta fortuna editorial, lo cierto es que, según el historiador, su libro suponía una verdadera novedad. Por un lado, su *Historia* no se contentaba con el mero reporte de las hazañas españolas, sino que indagaba, también, en la historia propia de los conquistados; por otra, la obra aunaba dos disciplinas, la historia y la filosofía, de modo tal que reunía en ella los hechos puros (naturales y humanos) con la indagación en sus *causas*: «Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas, que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte, ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitadores del Nuevo Orbe <...> Así que aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo, segúrn 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»⁶.

Asentados en esta metodología, los primeros cuatro libros de la obra de Acosta se ocupan de la historia natural de América, esto es, de su acabada descripción física y de su lugar en el mundo, contrastando, sobre todo, su inapelable existencia con el silencio que hubo de ella en la filosofía antigua. En este campo, el religioso se muestra poseedor de una valiente apertura intelectual: «Diré lo que me pasó a mí cuando fui a las Indias. Como había leído lo que los filósofos y poetas encarecen de la Tórridazona, estaba persuadido que cuando llegase a la Equinocial, no habría de poder sufrir el calor terrible; fue tan al revés que al mismo tiempo que la pasé sentí tal frío, que algunas veces me salía al sol por abrigarme... Aquí yo confieso que me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía, viendo que en el lugar y en el tiempo que conforme a sus reglas había de arder todo y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frío»⁷. Aun cuando es evidente que el sacerdote es un intelectual de su tiempo, que cita a sus autoridades con larguezza, Acosta no teme mostrarse un pensador libre, capaz de cuestionar e incluso burlarse de una de las mentes más brillantes del pasado clásico (y, en no menor medida, primer pilar del pensamiento escolástico).

Su actitud no varía al evaluar los pueblos amerindios en materia de logros culturales. Por los incas, sin ir más lejos, el historiador expresa abierta admiración. De la tecnología mnemotécnica encerrada en los quipus, por ejemplo, Acosta alaba su capacidad para lograr con simples nudos lo que los europeos conseguían «por pluma y tinta», esto es, la conservación de sus historias, leyes y ceremonias. Lo mismo respecto de sus cuentas matemáticas, hechas «sin errar un tilde». «Si esto no es ingenio», concluía el español, «y si estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere, que lo que yo



Izquierda: retrato del padre Acosta de acuerdo al sello postal español de 1967. Derecha: portada de la primera edición de la «*Historia natural y moral de las Indias*», Sevilla, 1590

⁶ Acosta J. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2006. P. 13–14. Para las referencias a los historiadores de Indias, agrego, cuando corresponda, el número de libro y capítulo entre corchetes para facilitar el contraste con otras ediciones (de distinta paginación). En el caso de las citas bíblicas y patrísticas, agrego a la notación científica las nomenclaturas tradicionales, con el mismo fin.

⁷ Ibid. P. 86 (lib. 2, cap. 9).

juzgo de cierto, es que en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas»⁸. Una devoción similar muestra al tratar el gobierno de sus «bárbaros reyes», de quienes decía habían gobernado a sus vasallos con tanto orden que a estos «no se les hacía servidumbre, sino vida muy dichosa»⁹. Ejemplos, debe apuntarse, que, sin duda, revelan a un intelectual sensible a la observación y apreciación serias de la otredad americana, una cualidad que, aunque característica de varias plumas de la temprana modernidad española, acabaría apabullada por el ruido propagandístico de la Leyenda Negra.

Pero este espíritu crítico, de notable inspiración empirista, muestra una ineludible (quizá esperable) excepción: la problemática esfera de la religión. Apenas iniciado su tratamiento, al comienzo de su historia moral de América (libros V, VI y VII), Acosta abandona su pasión por la experiencia directa de la fascinante realidad del nuevo continente para echar mano a herramientas cognitivas mucho más conservadoras. El título del primer capítulo en el libro quinto es tan sintético como decidido: «Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y invidia del demonio»¹⁰. El germen idolátrico y, por él, de toda religión no judeocristiana, estaría radicado en la recóndita vida espiritual del *antiguo enemigo*: «Las causas porque el demonio tanto ha esforzado la idolatría en toda infidelidad, que apenas se hallan gentes que no sean idólatras, y los motivos para esto principalmente son dos. Uno es el que está tocado de su increíble soberbia, la cual quien quisiere bien ponderar considere que al mismo Hijo de Dios y Dios verdadero acometió, con decirle tan desvergonzadamente que se postrase ante él, y le adorase <...>. Otra causa y motivo de idolatría es el odio mortal y enemistad que tiene con los hombres»¹¹.

En esta convicción, Acosta seguía la poderosa autoridad de la tradición. San Agustín, San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino, entre otros, enseñaban que las idolatrías del mundo habían sido creadas directamente por los demonios o, cuando menos, mediante su incitación¹². Así lo sosténían también algunas de las autoridades demonológicas de la época. El polímata zaragocí Pedro Sánchez Ciruelo (1470–1548), por ejemplo, afirmaba hacia 1530, que «todas las supersticiones y hechicerías vanas las halló y enseñó el diablo a los hombres, y por ende todos los que las aprenden y exercitan son discípulos del diablo, apartados de la doctrina y ley de Dios, que se enseña en la Sancta Yglesia Cathólica»¹³. De esta etiología procede la serie de imágenes que el jesuita asocia con el Demonio en su

⁸ Ibid. P. 326 (lib. 6, cap. 8).

⁹ Ibid. P. 334 (lib. 6, cap. 16).

¹⁰ Ibid. P. 243 (lib. 5, cap. 1).

¹¹ Ibid. P. 244 (lib. 5, cap. 1).

¹² Véase, respectivamente, las obras de San Agustín (*La Ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2009: II, 10; II, 22–25), Isidoro de Sevilla (*Etimologías*: VIII 11, 4–11), y Tomás de Aquino (*Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1990–2002: II–II q. 94).

¹³ Ciruelo P. *Reprovación de las supersticiones y hechicerías* (1538). Salamanca. Diputación de Salamanca. 2003. P. 63.

libro: como fabricante de ídolos, el Demonio es *inventor*¹⁴; como creador legítimo de cultos idolátricos, *autor*¹⁵; y como profesor que enseña los ritos a sus fieles satánicos, *maestro*¹⁶.

Para Acosta, en otras palabras, no era la creatividad de los pueblos indígenas, ni el desarrollo autónomo de sus creencias y prácticas espirituales las que habían producido su cultura religiosa, sino los conocidos vicios espirituales del Maligno y sus inicuos trabajos. En consecuencia, si en materia del mundo natural las causas para la novedad de América debían buscarse en la experiencia directa de ella, en el campo de las nunca antes vistas religiones americanas, las causas podían encontrarse en las acostumbradas fuentes de sabiduría y sus sabidos razonamientos.

La mímisis diabólica

Del hecho de que la agencia demoníaca fuese el origen de las religiones amerindias las pruebas saltaban a la vista. A diferencia de la mayor parte de la descripción etnográfica realizada hasta el siglo XVI, Acosta centró su mirada no en las diferencias (o ausencias) sino en las semejanzas [Hodgen, 1971]. Su atención se detuvo, sobre todo, en las cercanías formales entre los ritos del Nuevo Mundo y el Viejo. El principio tras la coherencia de estas era la llamada *mímisis diabólica*, esto es, la sistemática imitación que el Demonio hace de Dios, Cristo, la Iglesia y sus instituciones, pervirtiendo el contenido de lo imitado, mas no su forma. Entre los estudiosos del tema, ha habido consenso en ligar la mímisis diabólica a la idea del *simia Dei*, la fórmula latina empleada para describir al Demonio como el *imitador o mona de Dios* [Jáuregui, 2005: 288; Orsi, 2016: 33–34]. Quienes lo hacen, aceptan acríticamente la supuesta genealogía patrística de la expresión [Rudwin, 1931: 43, 120–129]. En realidad, los orígenes exactos de ella son nebulosos y cuesta encontrarla explícitamente en dicha tradición, al punto de no hallársela en toda la *Patrologia Latina* [Ossa-Richardson, 2013: 65–73]¹⁷. Con lo cual, y considerando sobre todo que el padre Acosta no recurre a esta fórmula en ningún sitio, parece razonable sostener que la expresión sinónima «mímisis diabólica» es más apropiada o, cuando menos, más clara.

En cualquier caso, la idea de que el Demonio fuese un imitador estaba también arraigada en la tradición. Definida por oposición, la figura veterotestamentaria de Satán —en hebreo, literalmente el *adversario*— fue asociada en algún punto

¹⁴ Acosta J. Op.cit. P.244 (lib. 5, cap. 1).

¹⁵ Ibid. P. 275 (lib. 5, cap. 18).

¹⁶ Ibid. P. 242. Las ideas aquí asociadas a estas imágenes son las consignadas contemporáneamente en el *Tesoro de la lengua castellana, o española* de Sebastián de Covarrubias (1539–1613) de 1611.

¹⁷ La cuestión en torno al origen de la expresión *simia Dei* ameritaría una investigación completa. Casi no se halla un estudio en que se la mencione que no cite la obra *Apes and Apes Lore in the Middle Ages and the Renaissance* de H.W. Janson. Sin embargo, el propio autor [Janson, 1952: 19–20; 25–26 n.] concluye que el origen es «*incierto*» y que la frase en cuestión no se fue acuñada sino hasta la Alta Edad Media o aún más tarde.

incierto de la Antigüedad Tardía a la del *Lucero o Lucifer* [Russell, 1995: 11], el principio que había aspirado a ser «semejante al Altísimo». La ulterior y fundamental oposición del Demonio a Cristo, definitoria de su rol al interior del *dramatis personae* cristiano, encontró en el remedio una expresión natural a lo largo de los siglos. Al observar las religiones americanas, Acosta no pudo evitar constatar este patrón: que el hombre americano representase una otredad inaudita le era claro; pero no tan claro como el hecho de que dicha *otredad* estuviese de algún modo ya contenida en su concepción del mundo.

Para el jesuita, en efecto, resultaba incuestionable el hecho de que las prácticas religiosas amerindias habían sido modeladas a imagen de las correspondientes prácticas cristianas, salvo que diabólicamente pervertidas y llenas de envidia. Acosta escribe así que «como el demonio ha tomado por su soberbia, bando y competencia con Dios, lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y honra, y para bien y salud del hombre, procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado, y el hombre más condenado»¹⁸. A renglón seguido, agrega que, en efecto, tan extendido es el proceder de Satanás en este respecto que «apenas hay cosa instituida por Jesucristo nuestro Dios y Señor en su Ley Evangélica, que en alguna manera no la haya el demonio sofisticado y pasado a su gentilidad, como echará de ver quien advirtiere en lo que por ciertas relaciones tenemos sabido de los ritos y ceremonias de los indios»¹⁹.

La mímisis diabólica ayuda a precisar los aspectos formales de la causalidad demoníaca propuesta por el jesuita. Las diversas formas de agencia demoníaca arriba señaladas —inventor, autor, maestro, etc.— guardan también una relación mimético-especular con las realizaciones de la agencia de Dios, quien es descrito como «hacedor de todo»²⁰, «autor de toda la naturaleza»²¹, etc. En tanto que *inventor* de toda idolatría y falso dios, por ejemplo, el Demonio imita y es doble del Dios creador; en su rol de *maestro* de las prácticas idolátricas, el Demonio imita y es doble de Jesús, maestro de la cristiandad y fundador de su Iglesia, y así sucesivamente.

Es esta iglesia la que presenta con mayor claridad los efectos de la mímisis diabólica. Martín de Castañega, autor del primer tratado demonológico en lengua vernácula (Logroño, 1529)²², enseñaba explícitamente que dos eran «las iglesias deste mundo: la una es católica, la otra es diabólica»²³. Para Acosta, América ve trasplantada a sus tierras esta verdadera iglesia satánica, donde cada elemento de la fe cristiana, incluidas sus jerarquías humanas y sus ritos, ha desarrollado su perversa contracara amerindia.

¹⁸ Acosta J. Historia... P. 263 (lib. 5, cap. 11).

¹⁹ Ibid. P. 263 (lib. 5, cap. 11).

²⁰ Ibid. P. 19 (lib. 1, cap. 1); *passim*.

²¹ Ibid. P. 99 (lib. 3, cap. 1).

²² Antes del Tratado de Castañega —Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos, conjuros y abusones, y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas— hubo otros en lengua vernácula, pero se trataba de traducciones de obras latinas o de obras que solo parcialmente tocaban la materia.

²³ Castañega M. Tratado de supersticiones y hechicerías. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. 1997. P. 39.

De esta manera, Acosta reporta que «remedando el demonio el uso de la Iglesia de Dios, puso también su orden de sacerdotes menores, y mayores y supremos, y unos como acólitos y otros como levitas»²⁴. Más adelante agrega: «En México tuvo también el demonio su modo de monjas»²⁵ y acto seguido explica el sacerdote que se servía también de abadesas y monasterios: «Lo que más admira de la envidia y competencia de Satanás, es que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos, que Jesucristo Nuestro Señor instituyó y usa su santa Iglesia, especialmente el sacramento de comunión, que es el más alto y divino, pretendió en cierta forma imitar para gran engaño de los infieles»²⁶. Con estas palabras Acosta introduce una forma de «comunión diabólica» que se llevaba a cabo en el Perú. En ella los fieles comían unos bollos de harina empapados en sangre con los que se unían al Inca, para luego retirarse prometiéndole fidelidad. ¿Qué buen cristiano del siglo XVI podía ignorar los paralelos con la recta comunión cristiana? ¿Qué intelectual podía faltar a su tarea de exponerlos?

Lo mismo ocurría con el sacramento de la confesión, en el que los indios confesaban sus faltas a hombres y mujeres que actuaban como confesores, los que recibían el nombre de *Ichuri* o *Ichuiri*, pero que Acosta no vacila en llamar «confesores hechiceros». La demonología del siglo de Acosta llamaba a esta perversión de los sacramentos cristianos *execrimentos*²⁸. Pero la mimesis diabólica no se detenía en ellos. En las Américas, según el sacerdote, existía incluso una llamativa contrapartida del central dogma trinitario: «Y cierto es de notar que en su modo, el demonio haya también en la idolatría introducido trinidad, porque las tres estatuas del sol se intitulaban Apointi, Churiinti e Intiquaoqui, que quiere decir el padre y señor



Representación del ídolo azteca Huitzilopochtli, en una de las formas tradicionales de representar al Demonio en Europa durante la Edad Media y temprana modernidad, con un segundo rostro en el pecho, barriga o entrepierna. Grabado para la traducción holandesa del libro de Acosta «Historie naturael ende morael van de Westersche Indië», Ámsterdam, 1634

²⁴ Acosta J. Op.cit. P. 268 (lib. 5, cap. 14).

²⁵ Ibid. P. 270 (lib. 5, cap. 15).

²⁶ Ibid. P. 286 (lib. 5, cap. 23).

²⁷ Ibid. P. 291 (lib. 5, cap. 25).

²⁸ Castañega M. Tratado... P. 47-51.

sol, el hijo sol, el hermano sol»²⁹. El religioso refiere asimismo haber sido puesto en conocimiento de la existencia de un adoratorio dedicado a Tangatanga, un ídolo del que, según palabras del español, «decían que en uno eran tres, y en tres uno»³⁰.

El paroxismo en el desarrollo de su teoría de la imitación diabólica lo consigue Acosta al realizar un alcance lingüístico en torno al nombre que recibía la mayor jerarquía eclesiástica entre los aztecas. Escribe el español: «Y lo que más me ha admirado, hasta en el nombre parece que el diablo quiso usurpar el culto de Cristo para sí, porque a los supremos sacerdotes, y como si dijésemos sumos pontífices, llamaban en su antigua lengua papas los mexicanos, como hoy día consta por sus historias y relaciones»³¹.

Entre los tempranos historiadores de América, Acosta no fue el único en señalar estas problemáticas semejanzas, quizá ineludibles [Solodkow, 2010: 181]. Décadas antes, el franciscano fray Toribio de Benavente, Motolinía, había reflexionado ya en torno a ellas en sus *Memoriales*. Haciendo uso del tradicional lexicón cristiano, el fraile describía de este modo las ceremonias amerindias que había presenciado en persona en la Nueva España: «Allegando el día de la fiesta antes que amaneciese ayuntados los ministros de los templos y los señores y gran muchedumbre de gente que aparecía ynumerable, el sumo pontífice con sus cardenales tenían aparejada yatauiada la ymagen de *Viçilopuchtli*. Vestido de pontifical aquel gran ministro del demonio, tomaua la ymagen e otros que yban delante con su ynциenso salían en procepción»³². Motolinía también dedicó un notable pasaje de sus notas a explicar el mentado uso de la palabra «papa» en el contexto de la religión mexica, y cómo sus compatriotas españoles lo empleaban inapropiadamente para nombrar a algunas de las autoridades cléricas locales. Al respecto, Motolinía explicó que la palabra en cuestión sencillamente quería decir «pelo», y que, en el caso de los sacerdotes llamados *tlenamacaque*, el vocablo se refería al modo característico en que dichos religiosos llevan el cabello. Como Acosta, por supuesto, tampoco Motolinía dejó escapar la conexión formal, argumentando que el conjunto del clero americano, más que sacerdotes, debían ser llamados «verdugos crueles del demonio»³³. Sin embargo, a diferencia de Acosta, el fraile seráfico no percibió en esta coincidencia fónica la expresión de una burla satánica, sino un mero accidente.

Quienes abrevaron en el trabajo de campo de Motolinía entendieron estas coincidencias de un modo similar. El dominico Bartolomé de las Casas, por ejemplo, que de manera explícita reconoce nutrirse del trabajo lingüístico y etno-re-

²⁹ Acosta J. Op.cit. P. 300 (lib. 5, cap. 28).

³⁰ Ibid. P. 300 (lib. 5, cap. 28).

³¹ Ibid. P. 268 (lib. 5, cap. 14).

³² Motolinia, Fray Toribio de Benavente. *Memoriales* (Libro de oro, MS JGI 31). México D.F. Colegio de México. 1996. P. 184 (cap. X).

³³ Ibid. P. 194 (cap. XIV).

ligioso desarrollado por los franciscanos en Nueva España³⁴, recoge las observaciones de Motolinía en torno a la voz «papa» casi palabra por palabra³⁵. Mas el Obispo de Chiapa lleva las reflexiones de Motolinía aún más lejos, al sostener que sería un gran error sobreinterpretar estas coincidencias lingüísticas buscando un parentesco racial, pues dichas coincidencias no son sino accidentes fortuitos; sostener lo contrario implicaría, así, un «siniestro adivinar»³⁶. Sin entrar en mayores disquisiciones filosóficas, como con el tiempo lo haría Acosta, Las Casas registró la potencial naturaleza confusa de esta coincidencia lingüística, recordando que el primer Obispo de México había instruido a los sacerdotes para usar la palabra *pontificem* en lugar de *papam* durante los servicios en orden a evitar los malentendidos doctrinales entre los indios³⁷.

Aunque estos autores estuvieron al tanto de tan sorprendentes coincidencias, solo Acosta se concentró en teorizar su génesis. En dicha teorización, la lógica de la mimesis diabólica fue la piedra angular.

La interpretación tipológico-figural y la gran gentilidad del mundo

Un fenómeno complementario ocurre con la percepción histórica de las idolatrías del Nuevo Mundo. Para Acosta, estas habían sido referidas e incluso anunciadas en las Sagradas Escrituras. Así lo plantea cuando escribe una concluyente reflexión en torno a las diferencias entre las prácticas de adoración incas y aztecas: «Finalmente, quien con atención lo mirare, hallará que el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos, y otros gentiles antiguos, haciéndoles entender, que estas criaturas insignes, sol, luna, estrella, elementos, tenían propio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres, y habiéndolas Dios creado para servicio del hombre, él se supo tan mal regir y gobernar, que por una parte se quiso alzar con ser Dios, y por otra dio en reconocer y sujetarse a las criaturas inferiores a él, adorando e invocando estas obras, y dejando de adorar e invocar al Creador»³⁸. Para el religioso, la forma de proceder de los indios replica la de los antiguos paganos, quienes construyeron ídolos a dioses como Apolo y Minerva. Este fundamental ejercicio de identificación se funda, en parte, en la mimesis diabólica: las semejanzas formales entre unas prácticas y otras —las indias en el presente y las paganas en el pasado— dan a Acosta la pista para este reconocimiento. Pero hay un segundo elemento, ya no sincrónico sino diacrónico, que actúa bajo una lógica distinta, aunque complementaria. Un ejemplo paradigmático de él se halla a vuelta de página, cuando el historiador español, resumiendo libremente los versículos de Job 31:26–28, escribe: «Este modo de adorar abriendo las manos y como besando, en alguna manera

³⁴ Casas B. Op. cit. Vol. 2. P. 203 (lib. 3, cap. 175).

³⁵ Ibid. P. 19–23 (lib. 3, cap. 138).

³⁶ Ibid. P. 529–533 (lib. 3, cap. 241).

³⁷ Ibid. P. 15 (lib. 3, cap. 138).

³⁸ Acosta J. Op.cit. P. 249 (lib. 5, cap. 4).

es semejante al que el santo Job abomina como propio de idólatras, diciendo: *Si besé mis manos con mi boca mirando al sol cuando resplandece, o a la luna cuando está clara, lo cual es muy grande maldad y negar al altísimo Dios»³⁹*. Este libre ejercicio interpretativo elude cualquier eventual diferencia formal justificándola, en último término, mediante el *factor Demonio*, quien no solamente copia, sino también tuerce⁴⁰: «En la ley antigua ordenó Dios el modo con que se había de consagrar Aarón y los otros sacerdotes, y en la ley Evangélica también tenemos el santo crisma y unción de que usamos cuando nos consagran sacerdotes de Cristo <...>. Todo esto ha querido el demonio en su modo de remediar, pero como él suele, inventando cosas tan asquerosas y sucias que ellas mismas dicen cuál sea su autor»⁴¹.

En efecto, Acosta reconoce los elementos nativos de cada idolatría con diligencia. Pero estas diferencias son, para él, accidentales y no modifican la percepción dominante respecto de la continuidad que se constata entre el mundo antiguo y el nuevo. El que cierta forma de idolatría entre los incas consistiera en la adoración de los elementos mediante formas rituales específicas y tomara el nombre nativo de *guaca*⁴², no cambia el hecho esencial de que se trata de lugares de adoración del Demonio, esto es, de la archiconocida (y foránea) figura judeocristiana. Esta forma de leer el devenir histórico, característica de la *Historia* de Acosta, debe ser adscrita a la tradición de exégesis tipológico-figural, cuyas raíces se extienden hasta los lejanos días del cristianismo primitivo.

Como práctica interpretativa, la exégesis tipológico-figural arranca del pensamiento de San Pablo y de su urgente intención de legitimar la idea de que Jesús de Nazaret era, en efecto, el mesías esperado por el pueblo hebreo. La estrategia del santo y los primeros cristianos consistió en demostrar que el nazareno en cuestión había sido anunciado en las páginas del Antiguo Testamento. La afirmación era de la más alta trascendencia pues, si era cierta, aquel específico judío de Galilea no era un simple agitador más de Palestina, cuyo nombre estaba destinado a ser olvidado por la Historia, sino el verdadero mesías enviado por el Dios veterotestamentario en cumplimiento de sus promesas de redención.

Como mecanismo retórico, la literatura paulina se valió, entonces, de la voz τύπος (típos) para indicar una imagen, un personaje o un hecho que anunciable la ocurrencia de otro personaje y hecho, pero *en el futuro*. Un ejemplo de este esfuerzo lo encontramos en la «Carta a los romanos», donde San Pablo identifica a Adán, personaje de la Biblia Hebreo, con el Jesús del siglo primero. El judeo-romano escribe (según Nácar-Colunga): «Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán, que *es tipo* del que había de venir»; o, como significativamente traduce la versión Reina-Valera, «que *es*

³⁹ Ibid. P. 250 (lib. 5, cap. 4).

⁴⁰ Ibid. P. 279 (lib. 5, cap. 19).

⁴¹ Ibid. P. 293-94 (lib. 5, cap. 26).

⁴² Ibid. P. 245 (lib. 5, cap. 2).

⁴³ Para una exposición más detenida sobre la visión de San Pablo a este respecto, véase [Monsalve, 2008: 205–212].

figura del que había de venir»⁴⁴ (Para ambos casos, por demás está decir, el texto original griego emplea la voz *tύπος*). Adán, en otras palabras, era un *tipo* de Jesús, esto es, una *figura* o *prefiguración de él*, un anuncio. La Vulgata, sin embargo, no tradujo el griego como «figura» sino como *forma futuri*, de alguna manera explanando el concepto.

Considérese una segunda ilustración, tomada esta vez de la remembranza de San Pablo sobre el viaje de los israelitas por el desierto bajo la guía de Moisés, quien conducía a su grey a la Tierra Prometida: «Pero de los más de ellos no se agrado Dios; por lo cual quedaron postrados en el desierto. Mas estas cosas sucedieron como *ejemplos* para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron. Ni seáis idólatras, como algunos de ellos <...>. Ni tentemos al Señor, como también algunos de ellos le tentaron, y perecieron por las serpientes <...>. Y estas cosas les acontecieron como *ejemplo*, y están escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los siglos»⁴⁵. El pasaje traduce tanto *tύποι* (*týpoi*) como *τυπικῶς* (*typikōs*) como *ejemplo*, es decir, como una imagen en el pasado del Viejo Testamento de la cual los hombres de un futuro cristiano podían estar advertidos y aprender.

La subsiguiente tradición patrística que escribió en latín echó mano (como la Vulgata) a la voz *figura* para expresar el mismo tipo de razonamiento. La práctica apareció por vez primera en la obra de Tertuliano (ca. 160 – ca. 220). El Padre de la Iglesia, cuyos escritos confrontaban las herejías doctrinales de su época, también vio en el Viejo Testamento una serie de figuras o tipos refiriéndose anticipadamente a Jesús, el bautismo o la iglesia. Una iluminadora ejemplificación de esta interpretación figural la encontramos en su tratado *Acerca del alma*, en el cual Tertuliano compara el sueño de Adán en el Jardín del Edén, la remoción de su costilla y el nacimiento de Eva con la correspondiente muerte de Jesús en la cruz, la herida de lanza propinada por Longino, y el nacimiento a partir de ella de la Iglesia cristiana, su esposa: «Pues si Adán era *figura de Cristo*, el sueño de Adán era la muerte de Cristo, quien dormía en la muerte, para que desde la herida infligida



La creación de Adán, según el mosaico normando de la Capilla Palatina de Palermo (siglo XII).

Dios padre y su creación, Adán, son representados con la apariencia tradicional de Jesús.

⁴⁴ Rom. 5: 14. En ambos casos, mis cursivas.

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960. Nueva York. Sociedad Bíblica Americana. 1165 p.

⁴⁵ 1 Cor. 10: 5-11. El destacado es mío en ambos casos. La versión en esta ocasión es moderna (La Santa Biblia, 1960) para esclarecer el sentido de voces españolas como *tipo* y *figura* que no necesariamente comportan en la actualidad la idea de *ejemplaridad*.

en su costado fuese *figurada* la Iglesia, la verdadera madre de los vivos»⁴⁶. En este fragmento, las voces *figura* y *figurada* corresponden a *figuram* y *figuraretur* del texto latino de Tertuliano, aunque todo el pasaje encarna esta manera de pensar de un modo ejemplar.

«La interpretación figural», explicaba Erich Auerbach a mediados del siglo XX, «establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consuma» [Auerbach, 1998: 99]. Este mecanismo interpretativo «se impone el cometido de esclarecer la identidad de las personas y los acontecimientos del Antiguo Testamento en cuanto figuras o profecías reales de la Historia sagrada del Nuevo Testamento» [Auerbach, 1998: 70]. Auerbach, pionero en este campo [Crisafi, 2022: 35–36], bautizó esta forma de leer con el nombre de *interpretación figural* por el extendido uso que entre los escritores que siguieron a Tertuliano tuvo el término latino *figura* como traslación del griego τύπος. Pero lo cierto —y el punto quizá fundamental de mi argumento en el presente artículo— es que la identificación de un *tipo* en el Viejo Testamento con alguna realidad del Nuevo fue también una concepción del mundo más amplia, una *Weltanschauung* que asumía la continuidad existente entre un conjunto de textos, personajes y eventos y un *nuevo* conjunto de textos, personajes y eventos que heredaba la legitimidad del anterior.

Auerbach enfatiza el hecho de que estas figuras no eran consideradas símbolos ni alegorías por los antiguos judíos y judeocristianos. Cuando el filólogo alemán escribe «profecías reales de la Historia sagrada», lo que pretende es destacar su irrenunciable raigambre histórica. «La profecía figural», escribe, «implica la interpretación de un proceso universal y terrenal por medio de otro; el primer proceso significa el segundo, y éste consuma aquél. Ambos continúan siendo sucesos acontecidos en el interior de la historia; pero en esta concepción los dos suponen algo provisional e incompleto, se refieren mutuamente el uno al otro y señalan hacia un futuro inminente que será el acontecimiento pleno, real y definitivo. Esto no sólo resulta válido para el Antiguo Testamento, que anuncia la Encarnación y proclama el Evangelio, sino también para éstos, pues en ellos no tiene lugar la consumación última, sino la promesa del fin de los tiempos y del verdadero reino de Dios» [Auerbach, 1998: 106]. He aquí la diferencia principal entre la *figura* auerbachiana y la alegoría a-histórica [Landauer, 1988: 90]. En el ejemplo citado arriba, Adán no era considerado ni por San Pablo ni por Tertuliano un personaje de ficción que *simbolizaba* un concepto o una posibilidad abstracta: se trataba de una persona real e histórica, cuya existencia anunciaba la existencia de otra persona igualmente real e histórica en el futuro, a saber, Jesús de Nazaret.

⁴⁶ Migne J.P. (ed.) Patrologiae cursus completus. T. II. Tertuliano. De anima. Paris. Garnier Frères. 1878. P. 767. URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/104_migne_pl/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_002_\(AD_1878\)_Divinity_School_Philadelphia,_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/104_migne_pl/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_002_(AD_1878)_Divinity_School_Philadelphia,_MLT.pdf) (accessed: 15.06.2025). Mi traducción y énfasis. El texto original dice: «Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de injuria perinde lateris ejus vera mater viventium figuraretur Ecclesia».

Este mecanismo de identificación es el que se encuentra desplegado en la obra de Acosta, toda vez que el jesuita hace de un fenómeno de la historia antigua (sagrada o no) una *forma futuri* de las prácticas religiosas amerindias. Si un ritual, digamos, incaico consistía en comer una forma de pan untada en sangre, se debía a que el Demonio lo había instaurado de esa manera para remediar la eucaristía cristiana. Si, por otra parte, un ritual azteca coincidía de algún modo, por más vago que fuera, con algún ritual pagano denunciado por las Sagradas Escrituras de la tradición judeocristiana, entonces dicho ritual amerindio cumplía su figural anuncio bíblico.

Por supuesto, era esperable que las manifestaciones idolátricas americanas no coincidieran de forma perfecta con las reseñadas en las Sagradas Escrituras o las del pagano mundo clásico; después de todo, la mimesis diabólica consiste, precisamente, en deformar lo conocido, no en repetirlo. Pero en esto radica lo que algunos ven como el problemático poder de la interpretación figural [Porter, 2017: 90–91], a saber, en el hecho de que contempla por naturaleza una cierta laxitud con la que se lleva a cabo su juego de identificaciones: «La relación de reciprocidad entre ambos acontecimientos se deja reconocer por su coincidencia o semejanza.... Con frecuencia es suficiente que aparezcan vagas semejanzas en la estructura del acontecimiento o en sus circunstancias concomitantes para que se pueda reconocer la figura; se requería una determinada voluntad interpretativa para dar con ella en cada caso» [Auerbach, 1998: 69]. Es bajo el signo de este instrumento cognitivo que debe leerse el esfuerzo de Acosta por encontrar y destacar estas significativas conexiones entre las esferas espirituales del Viejo y Nuevo Mundo. Digo esfuerzo aquí porque el impulso, la voluntad de interpretar tipológico-figuralmente los fenómenos morales de los pueblos de América constituye una constante de la *Historia natural y moral de las Indias*; no se trata tan solo de una serie de coincidencias o de un rasgo superficial: se trata de un carácter sistemática de su pensamiento.

«Alguna semejanza tiene —escribe Acosta sobre las doncellas que en México vivían dedicadas al culto de ídolos— lo de estas doncellas, y más lo de las del Pirú con las vírgenes vestales de Roma, que refieren los historiadores, para que se entienda cómo el demonio ha tenido pudor de ser servido de gente que guarda pureza, no porque a él le agrade la pureza, pues es de suyo espíritu inmundo, sino por quitar al sumo Dios en el modo que puede, esta gloria de servirse de integridad y pureza»⁴⁷. El vínculo es, una vez más, la participación del Demonio, quien, mediante su práctica mimética, salva la distancia temporal entre un mundo y el otro. Esta amalgama hermenéutica es la que le permite a Acosta ver en «los rigores y penitencias extrañas que esta miserable gente [del Nuevo Mundo] hacía por persuasión del demonio» los usos de «los falsos profetas de Baal»⁴⁸; es por ella que nada en las religiones amerindias le parece verdaderamente novedoso, pues

⁴⁷ Acosta J. Op.cit. P.271 (lib. 5, cap. 15).

⁴⁸ Ibid. P. 273 (lib. 5, cap. 17).

«de semejantes bajezas y burlerías están llenas las memorias de la gentilidad»⁴⁹, una gentilidad diabólica por definición, ya que en ella «todos sus dioses son demonios», según se lo había enseñado tempranamente la Escritura⁵⁰.

Conclusiones: El efecto de las continuidades

Lo que Acosta consiguió crear por medio de este procedimiento interpretativo fue, en definitiva, una gran comunidad de infieles que se extendía sin limitaciones formales o temporales, mucho menos étnicas. Cuando el historiador jesuita escribía que «[l]os encantadores de Egipto, enseñados de su maestro Satanás» competían con Moisés y Aarón en taumaturgia⁵¹; o que con el sangrado de orejas y genitales de los recién nacidos, los mexicanos «en alguna manera remedaban la circuncisión de los judíos»⁵²; o que «la ciega gentilidad de griegos y romanos»⁵³ había venerado dioses tal como los bárbaros de Cholula; o que existía un «uso de confesión extraño que el demonio introdujo en el Japón» comparable con la del Perú⁵⁴ y aun con la de los moros⁵⁵, el esfuerzo de Acosta estaba centrado en unificar la masa diversa de prácticas religiosas ajenas, uniendo tiempos y pueblos en una gran y única gentilidad de inspiración diabólica. Acosta respondía así a las turbulentas circunstancias culturales y políticas de su tiempo. No solo, por cierto, a las derivadas del Descubrimiento y las de la expansión territorial del imperio. No debe perderse de vista que, ora en América, ora en España, el intelectual medinense escribía bajo el fuego de una guerra declarada. Toda una hueste de enemigos asediaba a la sociedad cristiana para destruirla [Cohn, 1975:



Sacerdotes diabólicos del templo de Huizilopochteca, en México, para la «Historie naturael ende morael van de Westersche Indië» (Ámsterdam, 1634) de Acosta (libro 5, cap. 14). El grabado, sin embargo, había aparecido ya en la obra de Willem Lodewijcksz «Historie van Indien» (Ámsterdam, 1598), como una representación del templo chino en Bantam, la cual también incluía al avatar del demonio judeocristiano.

⁴⁹ Ibid. P. 250 (lib. 5, cap. 5).

⁵⁰ Al menos en la versión de la Vulgata: «Quoniam omnes dii dentium daemonia», Ps. 95: 5.

⁵¹ Acosta J. Op.cit. P. 263 (lib. 5, cap. 11).

⁵² Ibid. P. 297 (lib. 5, cap. 27).

⁵³ Ibid. P. 260 (lib. 5, cap. 9).

⁵⁴ Ibid. P. 292 (lib. 5, cap. 25).

⁵⁵ Ibid. P. 291 (lib. 5, cap. 25).

17–18]: a las órdenes del Demonio, brujas, hechiceros, adivinos, moros y judíos, quienes formaban secretamente dicha hueste, buscaban su ruina. No se trataba de una amenaza hipotética o solo espiritual, sino del todo real, material e inmediata, y librada a diario. En este frente, nada cambiaba con la expansión del imperio, salvo que, ahora, nuevos pueblos llegaban desde todos los rincones del planeta para sumarse al asedio.

El modelo exegético descrito arriba, compuesto por las antiguas formas de la mimesis diabólica y los flexibles recursos de la interpretación figural, dieron a Acosta las herramientas no solo para exponer dicho asedio, sino también para mantener intacta la coherencia del universo, cuestionada por un mundo cada vez más amplio y completo. No se trató, en lo principal, de un esfuerzo por suprimir o reprimir, sino de una compleja respuesta a una realidad cultural que escapaba al paradigma científico-teológico de su siglo.

Del Nuevo Mundo americano Acosta escribió que ya no era nuevo sino viejo⁵⁶, una observación tan sutil y sencilla como ajustada a la realidad. No obstante, la ingeniosa formulación de esta toma de conciencia, moderna en muchos sentidos, puede describirse sin violentársela en exceso como una meticulosa y abierta asimilación. Ciertamente el trabajo científico y escritural del religioso fue exitoso y concienzudo, hijo de un rigor que dio al mundo no solo una brillante obra pilar de la historiografía india y dechado de buen estilo, sino también los asomos de teorizaciones científicas con el tiempo celebradas como correctas y pioneras⁵⁷. Esta rica asimilación del *otro* americano, esto es, esta imposición epistemológica de la propia imagen sobre el nuevo otro [Todorov, 2007: 195] fue en Acosta parcial y compleja. No alcanzó toda dimensión del mundo americano, ni estuvo toda ella privada de explícita y genuina admiración. Y, en consecuencia, no todo el Nuevo Mundo fue asimilado del mismo modo o a través de los mismos mecanismos y estrategias; de algún modo, no todo el Nuevo Mundo fue nuevo, y solo una parte fue a sus ojos verdaderamente vieja.

Con todo, la representación que el sacerdote jesuita hace del Demonio en la sección moral de su *Historia* permite leer sus palabras de admiración y ciencia a través de un lente distinto. Y es que, si en efecto el Nuevo Orbe fue siempre viejo, lo fue en la conciencia del historiador no por mostrar una cultura antigua o adulta, sino porque la dinámica con la cual se desarrollaron las costumbres y creencias de sus pueblos fue conocida por los europeos mucho antes que comenzara la investigación y experiencia directa de las mismas.

El hecho fundamental que pareciera acusar el estudio del rol desempeñado por el Demonio en la *Historia natural y moral de las Indias* consiste en la imposibilidad de su autor para reconocer la evolución autónoma de las culturas indígenas

⁵⁶ Ibid. P. 14.

⁵⁷ Aludo, evidentemente, a las especulaciones del español (Ibid. P. 60–65 /lib. 1, cap. 20–21/) acerca del poblamiento americano, una teorización que se adelantaría en siglos a la formulación de la teoría del paso de Bering.

de América. La fatalidad y persistencia con la cual el historiador José de Acosta ve al Demonio en las prácticas religiosas amerindias cancela la posibilidad de una evolución espiritual autóctona. Los recursos discursivos por medio de los cuales intenta explicar el mundo moral americano, sean éstos la imposición de la causalidad demoníaca (mediante la mimesis diabólica) o las identificaciones diacrónicas permitidas por la interpretación figural, enmascaran lo que las culturas amerindias en cuestión tuvieron de original o propio. Mediante estos procedimientos, Acosta logró limar el excedente cultural que el encuentro con lo completamente novedoso debió suponer.

Tanto fue el peso de esta comprensión, fundada en la necesidad de ordenar el mundo externo, que Acosta no se contentó con decir que los dioses amerindios no les eran propios, sino prestados de un mundo espiritual superior: Acosta también sintió necesario apuntar que los indios no entendían el mundo religioso que habían creado, y que Acosta y los suyos, de hecho, podían entenderlo mejor, al punto de poder enseñárselos⁵⁸. Y así escribió, por ejemplo, que «el nombre que le daban los cholulanos a su dios, era a propósito, aunque ellos no lo entendían. Llamábanle Quetzaalcoatl, que es culebra de pluma rica, que tal es el demonio de la codicia»⁵⁹.

Fundado en la autoridad de la verdad iluminada, Acosta bautizó lo nuevo y ajeno en un intento, paradojalmente, por comprender la cultura amerindia, según él mismo se lo proponía, a partir de sus propios principios y su propia historia — *iuxta propria principia*⁶⁰. Los procedimientos exegéticos a los que Acosta recurrió revelan que, en la imposición de las continuidades formales, temporales y étnicas que despliega su *Historia*, el historiador se retrata como falto del perspectivismo histórico propio del pensamiento humanista de la época y la tradición historiográfica moderna [Burke, 1969] inaugurada con él. Si la matriz de nuestra comprensión moderna de la historia se sustenta en la valoración de la evidencia, la causalidad histórica y la capacidad de percibir la discontinuidad de la era moderna respecto del pasado clásico, entonces el pensamiento de Acosta aparece envuelto por un aura *pre-moderna*, en tensión tanto con su propia capacidad y actitud crítica, como con los propósitos y métodos declarados de su *Historia*.

La representación de la figura del Demonio en la obra de Acosta expone con toda claridad esta tensión, ofreciendo, al mismo tiempo, una idea de la importancia de considerarla en una comprensión cabal de su texto. En dicha comprensión, la concepción figural del devenir histórico debiera ocupar un lugar de prominencia.

Bibliografía / References

Auerbach E. (1998) *Figura* [Figure], Madrid, Trotta, 148 p. (In Spanish)

Burke P. (1969) *The Renaissance Sense of the Past*, New York, St. Martin's Press, 154 p.

⁵⁸ Ibid. P. 252 (lib. 5, cap. 7).

⁵⁹ Ibid. P. 260 (lib. 5, cap. 9).

⁶⁰ Ibid. P. 421 (lib. 7, cap. 28).

Clark S. (2004) Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna [Witchcraft and Historical Imagination. New Interpretations of Demonology in the Modern Age], in J.S. Amelang, M. Tausiet Carlés (eds.) *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, pp. 21–44. (In Spanish)

Cohn N. (1975) *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, London, Sussex University Press, 302 p.

Crisafi N. (2022) *Dante's Masterplot and Alternative Narratives in the Commedia*. New York, Oxford University Press, 194 p.

Henningsen G. (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* [The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition], Madrid, Alianza Editorial, 535 p. (In Spanish)

Hodgen M. (1971) *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 526 p.

Janson H.W. (1952) *Apes and Apes Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute, University of London, 384 p.

Jáuregui C.A. (2005) *Canibalicia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* [Canibalicia: Cannibalism, Calibanism, Cultural Anthropology and Consumption in Latin America], La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 977 p. (In Spanish)

Keitt A. (2013) The devil in the Old World: anti-superstition literature, medical humanism and preternatural philosophy in early modern Spain, in F. Cervantes, A. Redden (eds.) *Angels, demons and the new world*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15–39.

Landauer C. (1988) 'Mimesis' and Erich Auerbach's Self-Mythologizing, *German Studies Review*, vol. 11, no. 1, pp. 83–96. DOI: <https://doi.org/10.2307/1430835>

Levack B.P. (2006) *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York, London, Longman, 344 p.

Levack B.P. (ed.) (2013) *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 630 p.

López Meraz Ó.F. (2008) Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio [Demonology in New Spain: Fray Jeronimo de Mendieta and the Devil], *Revista Complutense de Historia de América*, no. 34, pp. 131–155. (In Spanish)

Mackay C.S. (2009) *The Hammer of the Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 657 p.

Monsalve R. (2008) Origen y evolución de la interpretación tipológico-figural [Origin and Evolution of the Typological-Figural Interpretation], *Byzantion Nea Hellás*, no. 27, pp. 203–222. (In Spanish)

Orsi R. (2016) *History and Presence*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 367 p.

Ossa-Richardson A. (2013) *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton and Oxford, Oxford University Press, 342 p.

Porter J. (2017) Disfigurations: Erich Auerbach's Theory of Figura, *Critical Inquiry*, no. 44, pp. 80–113. DOI: 10.1086/694124

Rudwin M. (1931) *The Devil in Legend and Literature*, Chicago and London, The Open Court Publishing Company, 354 p.

Russell J.B. (1995) *Lucifer: El diablo en la Edad Media* [Lucifer: The Devil in the Middle Ages], Barcelona, Ediciones Laertes, 408 p. (In Spanish)

Sánchez S. (2002) Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta [Demonology in the Indies. Idolatry and Diabolic Mimesis in the Work of Joseph of Acosta], *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 28, pp. 9–34. (In Spanish)

Solodkow D.M. (2010) América como *traslado del infierno*: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España [America as Translation of Hell: Evangelization, Ethnography, and Satanic Paranoia in New Spain], *Cuadernos de Literatura*, vol. 14, no. 28, pp. 172–195. (In Spanish)

Todorov T. (2007) *La conquista de América: el problema del otro* [The Conquest of America: The Question of the Other], Mexico D.F., Siglo XXI editores, 278 p. (In Spanish)