

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	LIII.	2017.	pp. 197–214.
--	-------	-------	--------------

CONOCER Y REPRESENTAR AL OTRO EN AMÉRICA, SIGLO XVI. LA ACTUALIZACIÓN DEL PASADO EN EL NUEVO MUNDO

POR ÓSCAR FERNANDO LÓPEZ MERAZ

Abstract: Tracing the history of how West has described the Other would take us very far in time and space. There are, however, some fundamental actions and intentions, as well as guidelines in that discourse. Here is a review of some that allowed the writing of the American by sixteenth-century friars, mainly Franciscans, as inheritors of that tradition. Particular attention is paid to how actions/mechanisms used prior to America, such as *interpretatio*, euhemerism and *inquisitio*, were essential when writing about Mesoamerican natives.

Keywords: Friars, XVI century, *interpretatio*, euhemerism and *inquisitio*

I. Acción misionera medieval y conocimiento

Uno de los rasgos más notables de la expansión medieval europea, proceso que J. R. S. Phillips,¹ ubica entre los años 1000 y 1500, fue la pobreza con que Europa entendió lo que “descubre”. Algunos de sus agentes fueron comerciantes, militares y religiosos, quienes buscaban mercados económicos, materias primas envidiables, seres extraños (cuando no míticos), y esperanzas. El trabajo misionero en Asia fue un movimiento paralelo al que se estaba produciendo en determinadas regiones de la propia Europa. A principios del siglo XIII, la actividad misionera se vio estimulada por diversos acontecimientos, principalmente por la fundación de las dos órdenes de frailes mendicantes: franciscanos y dominicos. Los primeros exaltando la pobreza como medio para reformar el espíritu, y los segundos dedicados (y formados) para la polémica con otras opciones espirituales consideradas como desviadas, básicamente las herejías.

¹ Phillips 1994.

La exaltación de la pobreza y un poderoso espíritu de predicación fueron algunas de las características de los hermanos de san Francisco que les llevó a participar en casi todos los escenarios de la difusión del cristianismo. Así, por ejemplo, las primeras grandes exploraciones de las rutas orientales hacia el Extremo Oriente fueron obras franciscanas con una antelación de casi medio siglo con respecto a los viajes de Marco Polo y a su magno relato de 1298: el *Libro de las maravillas del mundo*.² Entre los franciscanos más destacados en la aventura asiática del siglo XIII se encuentra fray Juan del Piano Carpini, quien por encargo de Inocencio IV llevó a cabo una expedición hacia el Kanato del Volga. El sentido de los esfuerzos del delegado pontificio encuentra su razón en el deseo cristiano por extender la verdadera fe a todo el mundo. El religioso occidental se encontraría sorprendido por la liberalidad religiosa mongola, de la que dejó testimonio en uno de los primeros registros pre-etnográficos sobre el mundo extraeuropeo, pero defraudado por su negación a adherirse a la propuesta que él representaba. La unión entre expansionismo y milenarismo tendría, así, su primer tropiezo, pero no se detuvo. Así lo muestran los esfuerzos de fray Guillermo de Rubruck en el extremo oriental cuando, entre 1253-1256, alcanzó la corte del gran Kan Möngke. Otra tradición que continúa este religioso es la de redactar su experiencia, tal como se muestra en el *Itinerarium ad partes orientales*. A decir de Baudot,

“estas primerísimas crónicas etnográficas franciscanas conllevan, en realidad, un trasfondo espiritual y político bastante específico. Son indagaciones cuidadosas sobre sociedades que se sospecha pueden ofrecer fácil conversión y permitir una cristianización acelerada del Asia gengiskánida.”³

Será aquí donde el conocimiento del otro se use como arma para mejorar la comunicación del mensaje cristiano que desea alcanzar todos los puntos geográficos de la ecúmene. Utopía y política no están alejadas una de la otra, como lo demuestra el interés por acelerar los tiempos y “sitiar” al mundo musulmán del Mediterráneo, con el objeto, según Baudot, de preparar una suerte de asalto definitivo que liberaría los Santos Lugares y autorizaría la fundación de la Nueva Jerusalén y el reino universal de Cristo.

Un siglo después de los primeros pasos franciscanos en Asia, el milenarismo seráfico seguía vivo, incluso con mayor fuerza. A mediados de esa centuria, fray Frère Jean de Roquetaillade insistía en su *Vade mecum in tribulatione*, de

² Aquí seguimos, además de a Philips, algunos datos presentados por Georges Baudot en “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós (coordinadores). León, España, Universidad de León, 2000.

³ Baudot 2000, 363.

1356, sobre la necesidad de la pronta evangelización de los mongoles y judíos, e insertaba ese proceso en la línea apocalíptica que tendría sentido en la cristianización global del mundo (conocido). La aspiración de vencer al Islam no tardaría en desvanecerse en el momento en que el Imperio Mongol se convertía a la propuesta de Mahoma y no a la de Cristo. Sin embargo, la experiencia del viaje, la comunicación con pueblos no occidentales y el registro de costumbres y tradiciones ajenas serán fundamentales en la evangelización americana. Incluso el deseo franciscano, que recorrió el periodo novohispano hasta los primeros años del siglo XIX, nunca perderá la esperanza de conquistar la ruta asiática.⁴

II. Canarias e Islas americanas: laboratorios pre-etnográficos

El avance de la experiencia colonizadora encontró, sin embargo, en otro espacio la oportunidad de poner en práctica un proceso escriturario que tiene añejos antecedentes. El pueblo cristiano en España estuvo en permanente relación con otras identidades. Moros, judíos, conversos, vascos,⁵ después brujas y protestante son, por decirlo de algún modo, los *otros* más representativos. Esas experiencias le marcaron un antecedente al conquistador europeo en el “Nuevo Mundo”. Pero, sin duda, la más destacada fue la conquista de las Islas.

Canarias que sirvió como preludeo directo a la empresa colombina, en lo que “descripción” del otro se refiere. Tal vez no sea mucho exagerar decir que en ellos o, mejor dicho, contra ellos, se ejerció el *aprendizaje* de la otredad y de la dominación. Hace más de medio siglo que Silvio Zavala fijó su atención en el antecedente de la experiencia canaria como ensayo de la obra conquistadora americana de los castellanos.⁶ La conquista de la Gran Canaria, concluida en 1483, fue un asunto de gran importancia para los contemporáneos. Los historiadores Hernando del Pulgar y Andrés Bernáldez, por mencionar sólo dos ejemplos, arrojan información sobre tal acontecimiento y destacan la singularidad del pueblo recién conquistado, sin parecido a vascos, moros, judíos y otras comunidades que vivían en la Península Ibérica. Sujetos de la primera expansión colonialista hacia occidente, los isleños son objeto de un estudio “etnográfico”. Rápidamente, los guanches son comprendidos como sujetos dejados a la buena de Dios. Bernáldez hace decir a unos ancianos que sus antepasados recordaban que Dios los había dejado ahí y los había olvidado. La historia, sin embargo, no paraba ahí. En la supuesta tradición canaria, se vaticinaba que un

⁴ Morales 2008, 57-83.

⁵ Cfr. Bernard – Gruzinski 1996, 168 y ss.

⁶ Zavala 1948. Cfr. Bernáldez 1962, 40. 203. Del Pulgar 1943.

día un ojo o una luz se abrían en cierta dirección, señalando el lugar por donde llegaron los españoles.⁷

A los ojos españoles, los habitantes de estas islas son hijos de Dios, y no tienen nada en común con los infieles y apóstatas del viejo continente (moros, judíos, turcos). El aislamiento había producido la ignorancia, de cuyas tinieblas sólo podrían salir si olvidaban sus viejas prácticas. Algunos sobrevivieron a la conversión y la explotación, pero los que resistieron la imposición occidental fueron diezmados. En esta experiencia destaca el factor racial: los habitantes de Las Canarias no eran negros ni morenos.⁸ En una cultura aristotélica-hipocrática el color de la piel fue muy importante para enjuiciar moralmente a las personas.

Los habitantes de las islas fueron valorados de diferentes maneras por su condición precaria a los ojos de los europeos. La vida pastoral, sin conocer el arado ni hierro ni pan, es traducida como “inferior a la de los villanos”. Pero, a reserva de la promiscuidad sexual desarrollada antes del cristianismo, son descritos por el cura Los Palacios como “hombres razonables, de bueno entendimientos e de agudo ingenio, por ser silvestres e pastores ellos e ellas”.⁹ Esta bipolaridad de la naturaleza de los pobladores significó un antecedente directo en cuanto a ejercicios de conversión y explotación del Nuevo Mundo. Todos sus habitantes fueron exterminados en un siglo, y el paisaje de esas islas fue radicalmente alterado por la introducción de plantas y de animales nuevos. Experiencia que se repetirá en las islas de El Caribe, mostradas por Cristóbal Colón al mundo europeo.

III. *Interpretatio*, evemerismo e *inquisitio* en Mesoamérica

Pasemos ahora a otro proceso fundamental: nombrar a lo otro, principalmente lo relacionando con lo divino, en términos propios, característico de la acción occidental. La *interpretatio* romana¹⁰ fue un recurso intelectual que designó una

⁷ Bernard – Gruzinski 1991, 100-105.

⁸ Sobre las explicaciones que se dieron en Nueva España sobre el origen racial de los indios puede consultarse a Frost 2002, 131-168.

⁹ Bernáldez 1962, 139.

¹⁰ El vocablo *interpretatio* se atestigua por primera vez en *Rhetorica ad Herennium* [IV 28(38)], obra de comienzos del siglo I a.e.: *interpretatio est quae non iterans redintegrat uerbum, sed id commutat quod positum est alio uerbo quod idem ualeat*. Pero la denominación completa en un uso específico se halla, como es sabido, en un pasaje de Tácito (*Ger.* 43, 3) sobre los naharvallos, que rinden culto a unos dioses de nombre Alcís, que son los Dioscuros según la *interpretatio* Romana. Citado por Francisco Marco “*Interpretatio romana* y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos”, en *Sintria*, III-IV (1995-2007), 307-340.

divinidad extranjera por una divinidad “análoga” del propio sistema. Se trata nada menos que de dirigirse a la divinidad del otro a través del nombre con que la nombramos en nuestro propio ámbito. En ese sentido, con la *interpretatio* romana conocemos más del pensamiento romano que de las religiones provinciales del Imperio. Ahora bien, este mecanismo de traducción del nombre divino acusó, afirma Francisco Marco,¹¹ unas variantes y una pluralidad de manifestaciones que desaconsejan cualquier aproximación simplificadora en su tratamiento. Pues lo que caracteriza a las diversas manifestaciones religiosas politeístas no es tanto la correspondencia de los dioses a una estructura ideal cuanto el reflejo en los diversos elementos de su personalidad de las elecciones específicas operadas en las diversas culturas en relación con los procesos de formación y de evolución histórica propios e irrepetibles. Sí, en cambio, funcionó para evitar dos peligros: el de indisponerse – descuidándolas – con las deidades de los diversos ámbitos en los que se iba ejerciendo el control de Roma, y el de introducir dioses nuevos en el panteón de una ciudad conservadora y recelosa ante la influencia de deidades extranjeras. De esta forma no sorprende que para los misioneros novohispanos Tezcatlipoca fuera otro “Júpiter”, Painal otro “Mercurio”, y, entre otros muchos ejemplos, Chicomecóatl otra “Ceres”. Los dioses indios no pueden existir sin el correlato clásico, ya que eso los hace visibles a la pluma de la tradición y, por tanto, les da profundidad histórica.

Por su parte, el evemerismo transformaba la naturaleza de dioses y héroes en simples mortales, protagonistas de hechos grandiosos. Sahagún es un magnífico ejemplo de este proceso. En su *Historia general* Huitzilipochtli se nos presenta como un “nigromántico o embaidor que se transformaba en figura de diversas aves y bestias”, (Sahagún, capítulo 1) cuya fortaleza y destreza habían sido las características que habrían llevado a los naturales a considerarlo digno de culto. Pero el dios del sol y la guerra no fue el único caso en que los indígenas habrían adorado a seres humanos. Tal vez, el más representativo sea el de Quetzalcóatl, ese héroe cultural, sabio y creador, que habría peregrinado hacia las costas del Golfo de México. Entre otros ejemplos de dioses que habrían sido antes seres humanos se pueden mencionar a Painal, Chicomecóatl y Yacatecuhtli. Como en el caso de la divinidad de las criaturas, no debemos buscar el fundamento de estas interpretaciones sólo a partir de la tradición europea. Las creencias mesoamericanas, tamizadas por criterios occidentales, dieron pie a que el evemerismo se fortaleciera en Nueva España. Entre esas concepciones indígenas pueden mencionarse la creencia en los hombres-dioses, las particularidades de los dioses patronos y la deificación de algunos seres humanos por la especificidad de su muerte. En el caso de los dioses patronos, de acuerdo con López Austin,

¹¹ *Ibid.*

dos fueron las bases de la interpretación evemerista: “una, la relación de los dioses con sus pueblos protegidos. La otra base, muy importante, era la creencia indígena de que los dioses habían inventado y heredado a los pueblos los oficios y sus instrumentos específicos”.¹² De ahí que no resulten extraños los razonamientos sahumaguntinos sobre Chicomecóatl, “la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados” (Sahagún, capítulo VII).

La confluencia entre el demonismo escriturario y el evemerismo se dio entre los frailes, y parece en Sahagún, como lo afirma López Austin, “en una forma tan espontánea que parece revelar la inexistencia del conflicto”.¹³ Los hombres-dioses no podrían ser más que aliados del demonio. Pactos, como el mantenido por Olmécatl Huixtotli, y amistad, como la que unía a Quetzalcóatl con Lucifer, son los canales de la socialización entre ellos y Satán. En algunos casos, incluso, Sahagún refiere características asociadas directamente con el representante del mal a uno de sus “amigos” mesoamericanos. Así describe a Huitzilopochtli: “gran nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos” (Sahagún, Libro primero, Confutación).

Es importante mencionar que tanto el ejercicio de la *interpretatio* como el puente evemerista llegaron en gran medida a los religiosos a través de san Agustín. En el siglo V d. C. existió una lucha por la hegemonía espiritual, de la que se da cuenta en *La Ciudad de Dios*. Ahí el obispo africano analiza la “teología fabulosa de los gentiles” expuesta por Varrón, y que el santo comprendió de forma tripartita, a saber: teología mítico-fabulosa utilizada por los poetas, teología física de los filósofos, teología civil dirigida a administrar la ciudad y las divinidades que deberían ser honradas. El juicio cristiano de la teología antigua es definitiva: Agustín dismanteló el sistema del paganismo y sus formas teológicas al concebirlos y presentarlos como acciones idolátricas y, por ende, adoradoras de seres terrenales. Para justificar el estudio del paganismo, fray Bernardino de Sahagún citó explícitamente el ejemplo de *La Ciudad de Dios*, en el prólogo del libro tercero de su obra, dedicado a lo que designó como el “principio que tuvieron los dioses”. En el libro, el franciscano presenta algunos mitos prehispánicos y “deconstruye” una “teología mítico-fabulosa mesoamericana”:

“No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Augustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de La Ciudad de Dios, porque, como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a

¹² López Austin octubre 2000-marzo 2001, 10.

¹³ López Austin, *ibíd.*

entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional” (Sahagún, Libro tercero).”

Ese método, basado en el trabajo intelectual de una persona y centrado básicamente en la religión del adversario, se verá ampliado siglos adelante por la *Inquisitio*,¹⁴ una forma específica de producción de verdad en que se construye una realidad “en la que la actualidad puede transformarse de un tiempo a otro y ofrecerla a la mirada como si estuviera presente”.¹⁵ En un inicio, en la Iglesia Carolingia y Merovingia, fue un medio utilizado para “el buen gobierno” de las almas, en tanto que significaba una manera de investigación espiritual. Después sufrió una adaptación secular al ser utilizada por la institución judicial, como lo demuestra un documento del siglo XI llamado *Domesday Book*, pero siguió representando una manera de autenticar la verdad, de adquirir cosas que habrían de ser consideradas como verdaderas y dignas de ser transmitidas.¹⁶ La indagación, además de ser una forma política, de ejercicio de poder, representó “una manera de autenticar la verdad, de adquirir cosas que habrían de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las”.¹⁷ Constituye un monopolio de la verdad. Una operación constructora de verdad diseñada a través de la voluntad de quien la produce. Este proceder adquirió un mayor refinamiento y perfec-

¹⁴ Cabe precisar que el procedimiento judicial denominado “inquisitorial” era más antiguo que la propia Inquisición. Aquí se intenta relacionar la actividad sahumantina con un proceso de investigación que perseguía el objetivo de conocer para convertir o mejorar la pastoral católica. Cfr. Cohen 1987, 198. Por otra parte, el caso de Pedro el Venerable, abad de Cluny en los primeros años del siglo XII, es interesante por las similitudes que presenta con el trabajo de Sahagún. Este patriarca religioso realizó tres tratados contra los otros de su época: los herejes (*Contra petrobrusianos hereticos*), los judíos (*Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem*) y los islamistas (*Contra sectam sarracenorum*), a través de los cuales construye un discurso de exclusión que se presenta como sistema de pensamiento. Existen paralelos muy importantes entre lo que persigue el abad de Cluny y lo que anuncia el mismo Sahagún en su *Historia general*. Si bien es cierto que con su tratado sobre la herejía “pretende la reafirmación de la identidad y la ocasión de afianzar la fe tambaleante de hermanos cristianos”, lo que nos parece más destacable es la aspiración metatextual que proyecta. Al igual que nuestro franciscano, Pedro pretende que su texto sea fuente para erradicar la herejía. El abad de Cluny se considera ejecutor de una parte de esta acción y concibe a los obispos, a quienes está destinado su material, como los representantes del poder que deben combatir de forma directa a los enemigos de la cristiandad en el seno de la misma sociedad occidental. Otro rasgo que nos parece distintivo en la obra de Pedro, es la indignación que siente por la ignorancia que presentan los religiosos latinos con respecto a la doctrina de los infieles (musulmanes). Mismo reproche que expresa Sahagún. Cfr. Rozat 2000. Esto fue profundizado en mi tesis de maestría Fray Bernardino de Sahagún en el Espejo. El occidente medieval y el discurso sobre el otro (2008), FFyL-UNAM de donde se toman información para lo que sigue: <http://132.248.9.195/ptd2009/enero/0638381/Index.html>

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Martiarena 2005, 198.

¹⁷ *Ibid.*

cionamiento en el último periodo medieval, el que según Jacques Le Goff comienza después de la peste negra (mediados del siglo XIV), cuando la Iglesia tiene una conciencia más o menos clara de la puesta en tela de juicio de su papel “ideológico”.¹⁸ Factor este último que lleva al endurecimiento manifiesto en la caza de brujas y, más en general, en la propagación de un cristianismo del miedo.¹⁹

Sobre la base de unos criterios identitarios, la cristiandad occidental juzgó la existencia de mundos externos ajenos a su fe, a quienes no tardó en diabolizar.²⁰ Las cruzadas y el avance de los estados cristianos ibéricos intensificarán ese sentimiento de alteridad. Los mecanismos de “protección” se dirigen, principalmente, a la exclusión de los otros intentos de construcciones históricas sociales.²¹ Se puede decir que es en este momento cuando se determina con mayor claridad la relación que establecerán los cristianos con los otros que permanecerá vigente en la conquista y colonización de América. También será a partir de aquí en donde toma más fuerza, tal vez se generaliza, un método de transformación de identidades, siempre con el objeto de lograr la conversión del otro, guiado por el mecanismo cristiano: la violencia armada y la simbólica.

Es aproximadamente en este momento cuando la Iglesia se atribuye a sí misma el monopolio del ministerio de la palabra, cuando está en juego la construcción de un poder que se dirigía a la reducción, exclusión o aniquilamiento, ya sea de forma retórica o militar, de los que no practicaban su fe.²² A partir del

¹⁸ En el siglo XIII la Iglesia ya había tomado conciencia de que su monopolio de la verdad era cuestionado principalmente por movimientos heréticos. Muestra de ello es la creación de órdenes mendicantes como la Orden de los Hermanos Predicadores – Dominicos –, dirigidos a contrarrestar la influencia de los albigenses, y la Orden Franciscana.

¹⁹ Sin embargo, es necesario dejar en claro que la religión cristiana jamás se redujo a ese papel de ideología y de policía de la sociedad establecida.

²⁰ Cuando hablo de mundos “externos” me refiero a los que se encontraban afuera de lo que la Iglesia consideraba como “válido”. Es claro que la Iglesia consideraba como enemigos internos de la sociedad cristiana a los herejes, judíos y brujas (más tarde, en el caso español, al moro) y como externos a cismáticos y paganos.

²¹ El otro mecanismo que sirvió a la Iglesia para controlar a los otros fue el de la integración. Por este medio la Iglesia consideraba que había logrado la conversión de individuos que se encontraban afuera de la “ley de Cristo”, pero casi siempre los individuos continuaban con sus prácticas religiosas aunque se desarrollaran en un ambiente cristiano.

²² Habría que precisar que la producción escrita occidental medieval cristiana sobre el otro, ya sea en forma de manuales o de descripción de grupos humanos, persigue consciente e/o inconscientemente la modificación de la identidad de los grupos ajenos a los dogmas que promueve la Iglesia. En el caso de los manuales, el objetivo de su redacción es dar un “procedimiento” o el material para combatir la alteridad; se busca un eco de lo escrito en la acción. Por su parte, en las “descripciones etnográficas” se presenta una destrucción retórica, pues el principio de observación “objetiva” no puede aplicarse; la conservación de las características específicas de algún grupo

siglo XIV se va precisando la intervención de la inquisición en los planos teórico y práctico para la caza de brujas. La repercusión de obras realizadas por dominicos como Nicolau Eymerich, inquisidor de Aragón, en su *Directorium inquisitorium*,²³ compuesto en 1358 como un manual que sirviera de apoyo a los inquisidores; la aparición del *Formicarius* entre 1435-1437 y con él la acusación formal de la mujer como el principal miembro de la legión satánica; así como la publicación del *Malleus Maleficarum*,²⁴ escrito por la pareja dominica de inquisidores Kramer y Sprenger, así lo avalan.

El mecanismo seguido fue impulsar las persecuciones gracias a la retroalimentación que se dio con este tipo de obras entre la experiencia de jueces e inquisidores y su formación teológica.²⁵ Se transformó el procedimiento criminal. Pasó a ser de un asunto entre personas privadas, a un conflicto entre la sociedad y el individuo, por lo que los castigos debían estar dirigidos a lograr un ejemplo de escarmiento entre la población y de alguna manera enviar un aviso. Se abandona el debate público y oral por un mecanismo de privacidad en donde prevalece la intimidad y las torturas. Si bien es cierto que la herejía y la brujería en España se presentaron con una intensidad menor que en el resto de Europa, es claro que la Península también se sintió amenazada por estos problemas. Así lo demuestra, por un lado, la presencia de cátaros en Aragón, especialmente en Cataluña, y en los territorios reconquistados de Valencia y Mallorca (la primera debido a sus relaciones con el sureste de Francia, y las segundas como consecuencia de migración debido a las persecuciones dadas en el país galo). Y por otro, el hecho de que también en el País Vasco se encendieran algunas hogueras.²⁶

es imposible dado la descalificación de otras interpretaciones religiosas por parte de los miembros de la institución eclesiástica; existe una reducción textual del grupo humano “descrito”.

²³ Eymeric 1972.

²⁴ Kramer – Sprenger 1976.

²⁵ En territorio ibero destaca el mencionado dominico Eymerich, inquisidor de Aragón y autor de *Contra daemonum invocatores, contra astrólogos imperitos ataque nigromantes* (1395), y sobre todo *Directorium inquisitorium* (1369). También las obras de fray Lope de Barrientos (1382-1469), obispo sucesivamente de Segovia, Ávila y Cuenca, *Tratado de la adivinanza*, y la de Martín de Arlés y Andosilla, canónigo de Pamplona, *Tractatus de superstitionibus*, escrita en el tercer cuarto del siglo XV. Para el siguiente siglo destaca la obra de fray Martín de Castañega (*Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*), pero sobre todo la de Pedro Ciruelo *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, que al parecer conoció una mayor difusión que la de Castañega (editadas ambas en 1529 en Salamanca), aumentando así la posibilidad de su conocimiento de parte de Sahagún. Cfr. Morgado 1999.

²⁶ La práctica del interrogatorio fue habitual entre los miembros del clero desde muy temprano. En las Islas del Caribe, en Santo Domingo, durante el gobierno de frailes jerónimos (1517), se realizaron algunos interrogatorios. En presencia del prior de La Mejorada, fray Luis de Figueroa, y otros tres jerónimos, se interrogó a vecinos españoles tenidos como “personas de concien-

Las experiencias con la herejía y la brujería en tierras ibéricas se transportaron, en cierta forma, al Nuevo Mundo. Con la llegada de los integrantes de la sociedad española se trasladó un discurso dispuesto a extirpar las prácticas no cristianas, como lo demuestra la acción del franciscano fray Andrés de Olmos. Éste, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, utiliza las experiencias españolas, tanto la suya²⁷ como la de otro correligionario franciscano, fray Martín de Castañega, en el combate contra la brujería en la Península. El *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio de ellas*, texto del franciscano fray Martín de Castañega, fue encargado por el obispo Alonso de Castilla ante los brotes de brujería aparecidos en su diócesis y editado en 1529, en Logroño. La razón por la que se le encomienda a Castañega la redacción de su obra es la necesidad de conocer cuáles son las acciones y prácticas que se realizan en la zona “afectada”. El contenido de dicha obra “narra” las prácticas realizadas por las brujas para saberlas reconocer y después castigar. Los tratados de Castañega y de Olmos se fundan en una demostración basada en los textos de las Sagradas Escrituras, en aquellos de *La ciudad de Dios* de san Agustín que tratan el tema, y en las declaraciones y confesiones de algunas brujas y hechiceros indios presos. La demostración tiene por finalidad probar la realidad de las intervenciones diabólicas y desarmar sus mecanismos.²⁸ Treinta y dos años después de finalizada la conquista y casi 30 años después de la llegada de los doce primeros, el *Tratado muy sutil* es un verdadero manual que pretendía contrarrestar con predicaciones las intervenciones

cia, temerosos de Dios, de buen trato [...] y que tengan experiencia de los dichos indios”. El propósito fue encontrar las formas de proceder para “la conversión al cristianismo, así como su conservación y buen tratamiento”, y el aprovechamiento de su trabajo en su relación con los encomenderos. Las preguntas iban dirigidas a qué tanto conocían las vidas y costumbres de los indios, cómo consideraban su capacidad intelectual y si sería pertinente mantenerlos en libertad o en encomiendas, con el objeto de cristianizarlos. Cfr. “Interrogatorio jeronimiano, 1517”, Archivo General de Indias, legajo 1624, citado en Emilio Rodríguez Demarizi, *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*, Academia Dominicana de la Historia, 1971, p. 273-354.

²⁷ En 1527, Olmos fue elegido por fray Juan de Zumárraga para ayudarlo en una investigación que pretendía extirpar la brujería de Vizcaya.

²⁸ Por ejemplo, en el *Martillo de las brujas*, en el Capítulo V, se describen las seis maneras que las brujas pueden emplear para hacer daño a los hombres (...). “Una consiste en suscitar en un hombre un amor insensato por una mujer o en una mujer por un hombre. Otra es dedicarse a sembrar el odio o la envidia en el corazón de alguien. La tercera es la que se encuentra entre los que se consideran embrujados hasta el punto de no poder usar su fuerza genital respecto de sus mujeres, o viceversa, de las hembras respecto de los hombres; existe, además, la que procura el aborto. La cuarta es la que hace sufrir a un hombre en uno cualquiera de sus miembros. La quinta es la que le priva de la vida. La sexta es la que le quita el uso de la razón”.

diabólicas en la conducta de los indios y desarmar su influencia sobre ellos.²⁹ El método de Olmos, según sus correligionarios, consistió en hacer preguntas, ver pinturas y visitar diferentes lugares (México, Tezcucó, Tlaxcala, Huexotzínco, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco y demás cabeceras.)

De la misma forma en que Olmos tuvo como objeto demostrar e identificar la persistencia de creencias y prácticas influidas por el Diablo para después combatirlas y lograr la conversión, Sahagún pretende que predicadores, confesores y, en general, futuros evangelizadores, puedan reconocer las enfermedades espirituales a partir de su trabajo. En este sentido, estos misioneros actúan de forma parecida a los autores de tratados inquisitoriales. Es decir, se investiga, se identifica, se difunde el conocimiento y, para el caso de los evangelizadores novohispanos, se pretende modificar el comportamiento y la conciencia de los indios a través de la evangelización. A diferencia de fray Andrés, Sahagún pretende generalizar su conocimiento construido exhortando a todos los cristianos a leer su trabajo para que puedan denunciar algunas de las prácticas indias descritas en su tratado.

“Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyeres, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie; y haciendo esto harás lo que eres obligado, y si no hicieres encargarás tu conciencia con carga de grandísimas culpas; porque así como este es el mayor de los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que a ninguno de todos los otros pecadores. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro. No se debe de tener por buen cristiano el que no es perseguidor de este pecado, y de sus autores, por medios lícitos y meritorios” (Sahagún, *Librero I*).

A partir del párrafo citado, podemos distinguir algunos rasgos que podrían ser interpretados como una posible herencia de tratados inquisitoriales. Identifiquemos un primer rasgo: la denuncia. En el tratado de Eymeric las declaraciones de los testigos resultan muy necesarias, ya que el crimen de herejía se comete habitualmente en el “secreto de las casas”. Los herejes poseen una extrema habilidad para ocultar sus errores, diría el inquisidor peninsular. Por su parte, los edictos de fe eran leídos en ceremonias públicas señalando las prácticas condenadas, donde se describían minuciosamente las características de los grupos perseguidos y con ellas las prácticas que habrían de ser extirpadas. En

²⁹ En el prólogo de su *Tratado*, Olmos sostiene que existen diferentes tipos de infidelidad: la que surge cuando uno se aparta por propia decisión de la Iglesia y de los principios que se saben correctos de antemano (a lo cual califica de herejía y pecado mortal); la surgida con motivo de razonamientos incorrectos y no deliberados con respecto a la fe que le hacen vacilar sin llegar a derribarlo por completo, y la que es producto del desconocimiento de la verdadera fe y la ignorancia de lo que sean los pecadores.

ambos casos – el manual de Eymeric y los edictos de fe – se promueven la denuncia de los feligreses cuando alguien haya violado la fe debida al Señor.³⁰ Ahora veamos el elemento de castigo. Recordemos las palabras del franciscano:

“... así como éste (el pecado de idolatría) es el mayor de los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que a ninguno de todos los otros pecadores. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro...” (Sahagún, Libro I).

En el *Manual de los inquisidores*, el castigo que se asienta es tan radical o extremo como el que presenta Sahagún en su intervención. Eymeric declara que será con la excomunión como se castigará a los que no denuncien la herejía. Otra situación que comparten el inquisidor y el fraile es la obligación de denunciar. Para Sahagún, “no se debe de tener por buen cristiano al que no es perseguidor de este pecado (la idolatría), y de sus autores, por medios lícitos y meritorios”. Sin duda que un “medio lícito” de perseguir sería denunciar la práctica de actos ajenos a la fe cristiana. Según el inquisidor dominico, “siempre existe la obligación de denunciar a un hereje”. Toda persona estará obligada a proporcionar las piezas que puedan servir para inculpar a otro del crimen de herejía y, en el caso de Nueva España, de idolatría. Hay un hecho que llama poderosamente la atención con relación a la petición que hace fray Bernardino para que los que identifiquen prácticas idolátricas o situaciones donde se puedan observar las denuncien.

El propio fraile practicó la denuncia ante el primer inquisidor general de la Nueva España, Pedro Moya de Contreras, en 1572, sin importar que la persona culpable de no prestar la debida atención a la adivinanza que los indios de Nueva España tenían, y con ello a la idolatría, sea un religioso y no sólo eso, un compañero suyo, quizá el más afamado de los primeros doce: fray Toribio de Benavente, Motolinía.³¹ En el apéndice del Libro IV de la *Historia general*, Sahagún arremetía acaloradamente contra un correligionario culpable de haber confundido el calendario adivinatorio de 260 días de los indios, que era un ins-

³⁰ Eymeric, *op. cit.*, capítulo primero dedicado al procedimiento del Santo Oficio.

³¹ Baudot 1991. También es de notar que el mismo fray Bernardino de Sahagún ya había participado en un proceso inquisitorial en 1569, aunque en este caso no como denunciante, sino como “testigo” en el proceso contra fray Alonso Urbán por proposiciones heréticas, ver a Baudot 1983, 475. Entre los procesos a frailes franciscanos conservados en el ramo de la Inquisición del Archivo General de México abundan acusaciones de blasfemia y proposiciones heréticas, averiguaciones sobre limpieza de sangre, acusaciones por desacato y palabras irreverentes contra el Sumo Pontífice e incluso contra Dios. Algunos ejemplos de frailes franciscanos procesados por la Inquisición se pueden consultar en Beatriz Aracil Varón, “En los límites de la obediencia y el desacato: franciscanos y poder en la Nueva España del siglo XVI”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, págs. 413-423.

trumento fundamental de la cosmovisión prehispánica y que según fray Bernardino era “...cuenta muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría...”, con el calendario solar de 365 días, también forjado en tiempos precolumbinos.

Dos cosas son importantes en esta denuncia: primero, que el fraile actúa de acuerdo con lo que propone en la *Historia general*, en el sentido de denunciar ante la instancia correspondiente cualquier indicio de promover o permitir la idolatría. El segundo aspecto, y con mucho el más importante, es que con la actuación del fraile se aclara la instancia que tenía en mente cuando solicita que se dé “noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie”: la Inquisición. Por supuesto que no perdemos de vista que en lo narrado se acusa a un europeo y no a un indio, pero nuestra intención no es demostrar que Sahagún participara en un juicio inquisitorial contra algún indígena.³² Esto no es probable porque después del proceso de 1539 contra don Carlos, cacique de Texcoco y nieto de Nezahualcóyotl, el emperador Carlos firmó una cédula en la que, entre otras cosas, se prohibía la pena máxima a los indios por ser “plantas nuevas en la fe”.³³

Además, habría que destacar dos cosas: el hecho de que fray Bernardino haya participado en un proceso inquisitorial contra un correligionario suyo indica que el misionero conocía los mecanismos inquisitoriales; además, de precisar que el método inquisitorial no es una propiedad exclusiva del Santo Oficio, no por lo menos como lo concebimos aquí: como un proceso de indagación necesario y urgente que permitiera conocer e identificar las características consideradas por los religiosos como idolátricas o diabólicas, con el objeto de combatirlas y lograr la conversión por medio de la confesión y la predicación (acción sahumantina). También cabe mencionar que, por lo menos entre el clero, la paciencia y la tolerancia hacia los indios como frecuentes reincidentes en la idolatría se estaban agotando. La imagen de los indígenas como “plantas nue-

³² El caso más conocido es el proceso, sentencia y ejecución aplicados a don Carlos, principal de Texcoco, en el que por cierto fray Bernardino intervino como intérprete, siendo inquisidor el franciscano fray Juan de Zumárraga. Entre los primeros franciscanos tampoco faltó la acción de “castigar” a los indios por continuar con el antiguo culto. Muestra de ello es el proceso inquisitorial que fray Andrés de Olmos le infligió al señor de Matlatlán en 1539 (Baudot, 349-357). Miguel León-Portilla, en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, da el ejemplo de un sacerdote de Tezcatlipoca en Tlaxcala que fue mandado a azotar en 1526 por fray Luis de Fuensalida. Roberto Moreno de los Arcos, en su artículo “La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI-XIX”, en *Chicomóztoc*, México, mar., 1989, vol. II, pág. 13, señala, basado en una lámina de la *Historia ...* de Muñoz Camargo, que fray Martín de Valencia intervino en el ajustamiento de varios caciques de Tlaxcala.

³³ Greenleaf 1988, 86-92.

vas en la fe”, lo cual los exoneraba de posibles castigos, no significa que no existieran esfuerzos para intentar acercar a los nuevos fieles a una verdadera y plena fe de Cristo, según el catolicismo (tal vez el ejemplo más claro sea el llevado a cabo por fray Bernardino).

Un elemento importante que podría ayudar a ver a la *Historia general* como un manual con posible herencia inquisitorial es la utilización de cuestionarios por parte de Sahagún, particularidad también presente en Olmos durante el proceso de elaboración de su *Tratado de hechicerías y sortilegios*.³⁴ La descripción fue un medio muy utilizado en los discursos de los religiosos, en particular en el de los inquisidores, para llevar a cabo la misión encomendada. El mismo Eymeric detalló las “diez maneras” que los herejes tienen o utilizan para engañar a los inquisidores y advierte a los inquisidores y cristianos en general acerca de los signos externos que permiten reconocer a los herejes. En tanto identifica quiénes deben ser perseguidos y señala los signos externos por los cuales deben ser reconocidos, Eymeric presenta descripciones minuciosas sobre aquellos a los que la Inquisición debería de perseguir. El franciscano se esfuerza por dar a conocer a los otros misioneros todo el ceremonial, atribuido a nuestro antiquísimo enemigo, a fin de extirparlo con implacable dureza, de ahí que existan grandes semejanzas entre el trabajo de nuestro franciscano y el de algunos de los más importantes manuales inquisitoriales.

En el caso americano es de destacar que los puntos que nutren el método de nuestro franciscano para evangelizar a los indios (consideración de que los indios están enfermos en la medida en que conservan sus prácticas; la urgencia de que sean curados, particularmente por los médicos de las almas, que son los predicadores y los confesores; la necesidad del conocimiento de las características y causas de las enfermedades; la adecuada aplicación de los remedios, y la apelación dirigida a los confesores concerniente a que en su práctica, además de un conocimiento minucioso de las enfermedades, deben saber preguntar en forma precisa, escuchar atentamente a los confesantes y conocer la lengua indígena) también estuvieron presentes en las obras de Alonso de Molina, *Confesionario mayor* y el *Confesionario breve*, ambas escritas en lengua castellana y mexicana, lo que podría llevar a pensar, para el caso americano, en la existencia

³⁴ Algo que ha destacado López Austin, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en José Martínez Ríos (Coord.), *La investigación social de campo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1976, p. 9-56. Recientemente, Victoria Ríos Castaño, en *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid-Frankfurt, 2014. Ha llamado la atención sobre la influencia de tratados inquisitoriales. Ver Capítulo cuatro. Antes quien esto escribe lo había mencionado en Fray Bernardino de Sahagún en el espejo. El occidente medieval y el discurso sobre el otro. Editorial Académica Española, 2011. Ver capítulo VI.

de una estrategia franciscana para evangelizar a los indios, y que por tanto en Sahagún sólo se vería renovada o revivida.

Sahagún se dio cuenta de que las fuerzas físicas para cazar imágenes se agotaban. Ahora proponía un método de conversión más profundo dividido en dos. La primera parte, la que realizó nuestro fraile, consistía en conocer identificar, describiendo, lo que no se quería conservar: las tradiciones y pensamiento indios. La segunda significaba establecer el combate de lo no cristiano, de lo Otro, a través de un proceso de conversión que incluía la confesión y la predicación: “Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlos, y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas, aunque hay otras muchas. Los diligentes predicadores y confesores búsqüenlas para entenderlas, en las confesiones, y para predicar contra ellas porque son como una sarna que enferma a la fe” (Sahagún, Libro V).

El cambio de la otredad, por supuesto, no la llevaría a cabo Sahagún, sino los “médicos de las almas”. Ya no se buscaría, o por lo menos no tanto, borrar signos materiales de la identidad india, demoníaca, sino que ahora se intentaría anular la idolatría indígena, que no era otra cosa que los rasgos indios ya visualizados por Sahagún, de una forma más sutil pero a la vez más eficaz: desaparecer en el individuo mismo sus prácticas y sus costumbres idólatras. Pese a que Chavero asegura que ningún historiador lo puso antes en práctica, se sabe que ya Olmos había iniciado la recolección de los *huehuetlatolli* o discursos antiguos y que éste y Ramírez de Fuenleal habían utilizado los códigos pictográficos como base para la obtención de la información, pasos que siguieron, entre otros, Tovar, Durán, Alva Ixtlilxóchitl y Alvarado Tezozómoc. Hay, además, la sospecha de que Olmos obtuvo por el método de preguntas la información que dio base a su obra, y no sería remoto que Durán lo hubiera hecho en igual forma.

IV. Conclusión

En el desarrollo posterior de la obra franciscana de extirpación de la idolatría, el mismo modelo fue recogido de manera más sistemática por Juan de Torquemada, en el Libro VI de su *Monarquía Indiana* (1986), dedicado a la identificación y comparación de las deidades indígenas con los dioses de la antigüedad romana. En los capítulos XV y XVI, por ejemplo, Torquemada utilizando el modelo agustiniano, notaba cómo en las “Indias Occidentales” dividían sus dioses en clases y órdenes, superiores e inferiores, como también lo hicieron “las Naciones antiguas de los Gentiles”: De los antiguos sabemos (según San Agustín, en los Libros de la Ciudad de Dios) como dividieron sus Dioses en tres partes, ò géneros; el primero de los quales nombraron Selectos, que quiere

decir, apartados, ò escogidos; el segundo género, era de los medio Dioses; y el tercero de los Dioses Rústicos, ò agrestes (Torquemada 1986: 31).

Como se ha notado, no se trata simplemente de una estrategia de sustitución,³⁵ sino de que Torquemada retome y utilice las argumentaciones de Agustín como instrumento de comprensión y traducción al mismo tiempo. La comparación sistemática con el mundo antiguo favorece el “desengaño” de los indios, para desvelar las falsedades de sus divinidades y para enseñarles que no existe en la Nueva España un fundamento para una *potestas* terrena en sus dioses idolátricos, así como no existía entre los gentiles; eso significa que no existe algún fundamento para una *potestas* terrena sin la voluntad del Dios cristiano.

La discusión de las creencias prehispánicas se inspiró en el uso radical del discurso teológico político que encontró en el léxico del libro VI de *La Ciudad de Dios* el mejor canal para su expresión. El modelo agustiniano ofreció los instrumentos para desarrollar la exégesis del panteón indígena, siendo la comparación de los dioses antiguos – presentes en muchos de los franciscanos – , uno de los mecanismos más usados. Los religiosos también usaron a san Agustín para “deconstruir” las pretensiones teológicas de las instituciones sociopolíticas indígenas, tal como el padre africano lo hizo con Varrón. La conclusión de la confrontación del presente que involucró a las divinidades mesoamericanas vino del pasado: la idolatría había causado el error; es decir, la confusión de las cosas creadas con el creador mismo.

Sustituir deidades de los paganos clásicos con las de los idólatras mesoamericanos sirvió de comprensión y traducción, pero también como un elemento práctico dirigido a “desengañar” a los indios del error cometido, advertir a confesores y predicadores de la actualidad de los ritos indígenas que, más claro en la segunda mitad del siglo XVI, estaban lejos de desaparecer. Uno de los objetivos de los frailes fue hacer evidente que no existía fundamento alguno para que otra cosmovisión desarrollara la *potestas* terrena más que ellos, depositarios de la voluntad del Dios cristiano.

Los planteamientos externados por los más sobresalientes destructores de ídolos si bien diversos en cuanto a la orientación de su quehacer, mantienen puntos de coincidencia respecto el *modus operandi*. En este sentido, es digno de atención lo apuntado por Jacinto de la Serna en el antes referido *Manual* utilizando analogías con la medicina:

Es muy necesario saber atar la llaga, o herida, para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura; eso a de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles de estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones, e idolatrías, en el modo de

³⁵ Alberro 1994, 11-30.

obrar, corregir, y enseñar, ni a de apretar el Ministro tan recio que encone la llaga, ni tampoco a de ser tan remiso, que por falta de ligadura se empeore y acancere.³⁶

Con anterioridad, Sahagún recurrió también a la analogía médica para establecer el sentido práctico y la orientación que normarían su investigación de las antiguas costumbres indígenas.

Bibliografía

- Alberro 1994 = Alberro, S.: Acerca de la primera evangelización en México. Estrategias y contextos. Una modesta revisión. In: Ramos, G. (comp): *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cusco.
- Báez 2010 = Báez-Jorge, F.: *Los disfraces del diablo*. Xalapa.
- Baudot 1972 = Baudot, G.: Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Vol. 10.
- 1983 = Baudot, G.: *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid.
- 1991 = Baudot, G.: Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen 21. México.
- 2000 = Baudot, G.: Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América. In: Paniagua Pérez J – Viforcós M (coords): *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. León, España.
- Bernáldez 1962 = Bernáldez, A.: *Memorias del reinado de los Reyes católicos*, edit. por Gómez Moreno, M. – de Mata Carriazo, J. Madrid, cap. XV, 40.
- Bernard – Gruzinski 1991 = Bernard, C. – Gruzinski, S.: *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México.
- Cohen 1987 = Cohen, N.: *Los demonios familiares de Europa*. Madrid.
- Colón 1992 = Colón, C.: Carta de Colón a Luis de Santángel. In: *Diario a bordo*. Barcelona.
- Del Pulgar 1943 = Del Pulgar, H.: *Crónica de los Reyes Católicos*, edit. por Juan de Mata Carriazo, J. Madrid, colección de Crónicas Españolas.
- Durán 1967 = Durán, F. D.: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols. Porrúa, México.
- Eymeric 1972 = Eymeric, N.: *El manual de los inquisidores*. Buenos Aires.
- Frost 2002 = Frost, E. C.: *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México.
- Greenleaf 1988 = Greenleaf, R.: *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543)*. México.
- Kramer – Sprenger 1976 = Kramer, H. – Sprenger, J.: *El martillo de la brujas. Para golpear a las brujas y a sus herejías con poderosa maza*. Madrid.
- Hartog 1999 = Hartog, F.: *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- León-Portilla 1985 = León-Portilla, M.: *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. México.
- López Austin 1976 = López Austin, A.: Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún. In: Martínez Ríos, J. (Coord.): *La investigación social de campo en*

³⁶ De la Serna, 310.

- México. México, 9-56.
- 2001 = López Austin, A.: Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas. In: *Ciencias*, 60-61, octubre 2000-marzo.
- López Meraz 2008 = López Meraz, O. F.: *Fray Bernardino de Sahagún en el Espejo. El occidente medieval y el discurso sobre el otro*. México.
- Marco 1995-2007 = Marco, F.: Interpretatio romana y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos. In: *Sintria*, III-IV, 307-340.
- Martíarena 2005 = Martíarena, O.: *Estudios sobre Foucault*. Veracruz.
- Martínez 1991 = Martínez, H.: *Repertorio de los tiempos e historia de esta Nueva España* (1606). México.
- Morales 2008 = Morales, F.: De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX. In: Elisabetta Corsi (coord.): *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México.
- Moreno de los Arcos 1989 = Moreno de los Arcos, R.: La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI-XIX. In: *Chicomóztoc*, México, mar., vol. II.
- Morgado 1999 = Morgado, A.: *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*. Cádiz.
- Motolinía 1969 = Benavente Toribio de: *Historia de los Indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman. México.
- Olmos 1990 = Olmos, fray Andrés de.: *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México.
- 1996 = Olmos, fray Andrés de.: *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Baudot, G. México.
- Phillips 1994 = Phillips, J. R. S.: *La expansión medieval europea*. México.
- Ríos Castaño 2014 = Ríos Castaño, V.: *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid-Frankfurt.
- Rodríguez Demarizi 1971 = Rodríguez Demarizi, E.: *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*. Santo Domingo.
- Rozat 2000 = Rozat, G.: Identidad y Alteridades: El Occidente medieval y sus 'otros'. In: *Desacatos. Revista de antropología social*. México.
- Sahagún 1986 = Sahagún, fray Bernardino de: *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frailes de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España*, en lengua mexicana y española, ed. facsimilar del manuscrito original. Paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla. México.
- 1989 = Sahagún, fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, glosario y notas de Austin, Alfredo López – Quintana, Josefina García, Vol. 2. México.
- 2000 = Sahagún, fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de la Nueva España* preparada por el padre Garibay Ángel María. México.
- Torquemada 1975 = Torquemada, fray Juan de: *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México.
- Varón 2000 = Varón, B.: En los límites de la obediencia y el desacato: franciscanos y poder en la Nueva España del siglo XVI. In: Paniagua Pérez, J. – Viforcós M.: (coord.). *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. León, España.
- Verneaux 1982 = Verneaux, R.: *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*. Barcelona.
- Zavala 1948 = Zavala, S.: La conquista de Canarias y América. In: *Estudios indianos*. México.

(ISSN 0418 – 453X)