



El Colegio de Tlatelolco

Síntesis de historias, lenguas y culturas

Esther Hernández y Pilar Máynez
eds.



TLA
TC
LO
CO
centro cultural
universitario



ILLA
Instituto de Lengua Literatura y Antropología

EL COLEGIO DE TLATELOLCO
SÍNTESIS DE HISTORIAS, LENGUAS Y CULTURAS

Esther Hernández y Pilar Máynez
editoras



®EL COLEGIO DE TLATELOLCO

Síntesis de historias, lenguas y culturas.

Esther Hernández y Pilar Máñez (editoras)

Primera edición digital: diciembre de 2016

ISBN: 978-607-9130-41-1



®Editorial Grupo Destiempos

Todos los derechos reservados

Editorial Grupo Destiempos

Av. Insurgentes Sur 1863 301B

Col. Guadalupe Inn C.P. (01020)

Ciudad de México, México

≡El cuidado del libro estuvo a cargo de las editoras

El presente libro se publica por el Proyecto de Investigación I+D+I del Ministerio de Economía y Competitividad (España) «Corpus de Vocabularios bilingües iberoamericanos (Siglos XVI-XVIII) (FFI2011-29259), por el Proyecto «El impacto de la tradición occidental en doctrinas, artes y vocabularios novohispanos», correspondiente al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI 002-15 y PAIDI 002-16R) de la FES/Acatlán UNAM, y por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (PASPA).

ÍNDICE

Proemio

Jorge Jiménez Rentería 7

I. EL PROYECTO CULTURAL DEL COLEGIO: LOS SABERES DEL VIEJO Y NUEVO MUNDO

El Colegio de Tlatelolco, universo de encuentros culturales

José Rubén Romero Galván 10

El *scriptorium* del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco a través de los códices Florentino y De la Cruz-Badiano
Salvador Reyes Equiguas 26

Los dioses de Tlatelolco: apuntes para un acercamiento a la imagen franciscana del “politeísmo” mesoamericano
Sergio Botta 39

II. ESTRATEGIAS DE CONVERSIÓN: EL CONFLICTO DE CULTOS Y CREENCIAS

Tlatelolco y el diálogo intercultural

Francisco Morales 64

La magia de la palabra en fray Andrés de Olmos

Antonio Huerta Soto 85

Teatro en Tlatelolco. Los indígenas salen a escena

Raphaèle Dumont 93

Mensaje cristiano y persuasión en el *Sermonario en lengua mexicana de fray Bernardino de Sahagún*

Pilar Máynez 107

Figuras retóricas en el *Coloquio de los Doce* de fray Bernardino de Sahagún y el colectivo indígena del

Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 1564
Citlalli Bayardi 123

III. LA LENGUA: TÁCTICAS DE ENTENDIMIENTO

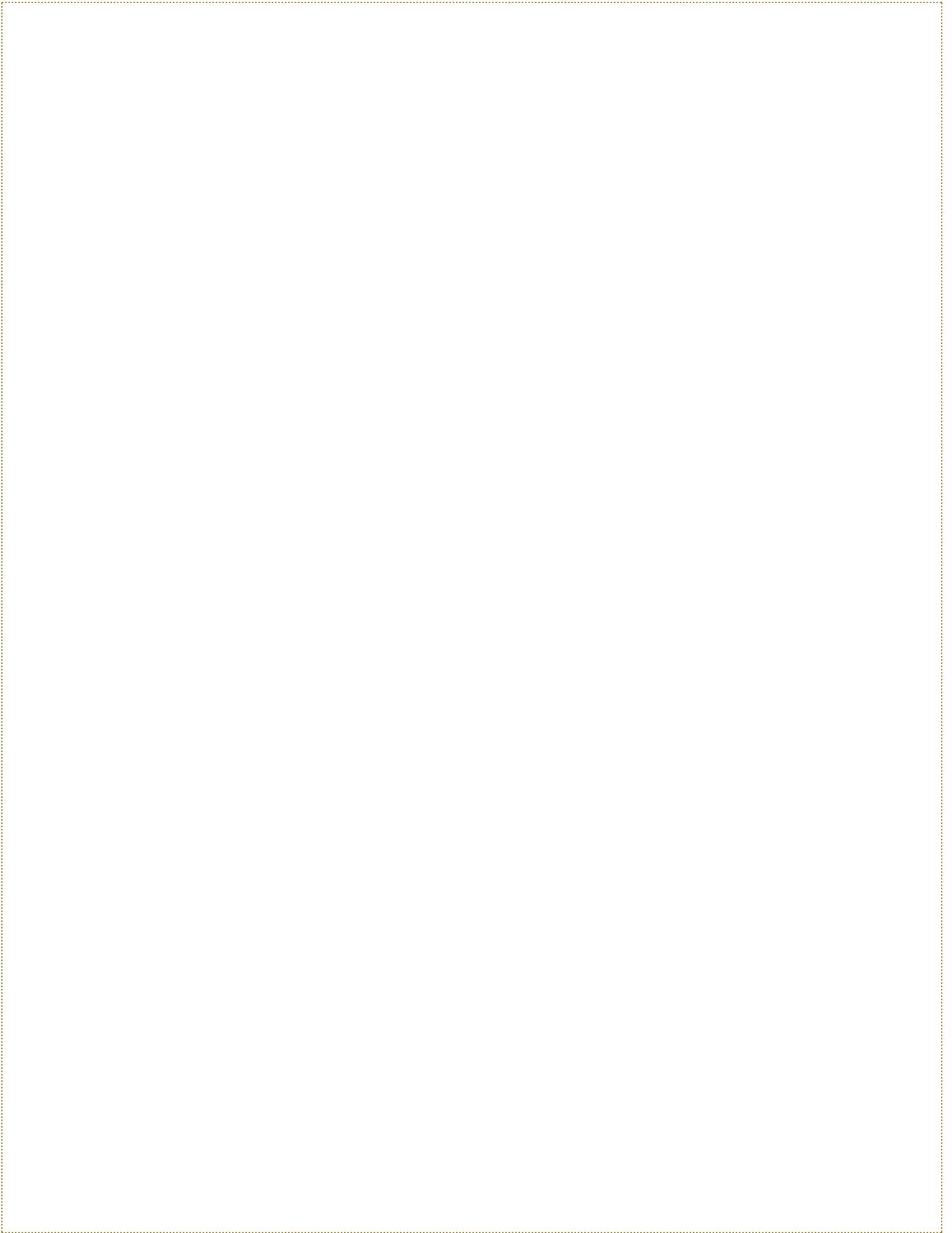
**Análisis de aspectos de la pragmática y la retórica
en los huehuetlahtolli (en lengua mexicana o náhuatl)
de Fray Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún**
Klaus Zimmermann 150

**Métodos de enseñanza y aprendizaje de lenguas en
Nueva España: El Colegio de Tlatelolco**
Otto Zwartjes 174

Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas
Esther Hernández 204

El vocabulario atribuido a Olmos ¿una tarea de aprendiz?
Karen Dakin 226

Más allá de la nahuatlización del cristianismo
Mercedes Montes de Oca 242



LOS DIOS DE TLATELOLCO: APUNTES PARA UN ACERCAMIENTO A LA IMAGEN FRANCISCANA DEL “POLITEÍSMO” MESOAMERICANO

Sergio Botta

SAPIENZA UNIVERSIDAD DE ROMA

INTRODUCCIÓN

Ningún pueblo ha utilizado el término “politeísmo” —que hoy en día pertenece a cualquier teoría general de las religiones— para describir su propio sistema religioso.¹ Al respecto, y a pesar de tratarse de un concepto de origen griego, los mismos griegos nunca lo emplearon para autorrepresentar su sistema de creencias. Por lo tanto, desde el punto de vista hermenéutico, “politeísmo” no representa un concepto de carácter *emic*,² sino que constituye una noción de tipo *etic*, originado alrededor del siglo I d.C. por observadores judeo-alejandrinos (de modo particular, por Filón de Alejandría) quienes lo utilizaron para describir y juzgar los supuestos “errores” que caracterizaron la vida religiosa de los pueblos paganos del antiguo Mediterráneo.³ Tratando de construir una imagen generalizada —y por supuesto crítica— de las religiones de los pueblos que se oponían al “monoteísmo” judío,⁴ los “alejandrinos” elaboraron una reflexión sistemática sobre la naturaleza idolátrica de los dioses antiguos que fue utilizada posteriormente por los pensadores cristianos en el curso de su lucha contra el paganismo romano.⁵

No obstante, el intento alejandrino de construir un concepto dotado de un potencial carácter universal fue un fracaso. Debido a las condiciones históricas y políticas del

¹ Sobre el uso del concepto de politeísmo en el estudio científico de las religiones, véanse, entre muchos otros, Brelich, “Der Polytheismus”; Gladigow, “Polytheismus und Monotheismus”; Lincoln, “Nature and Genesis of Pantheons”; Pettazzoni, “Monotheismus und Polytheismus”.

² Para una reflexión teórica sobre el origen “occidental” de las categorías empleadas en el estudio de las religiones, véanse, por lo menos, Dubuisson, *The Western Construction of Religion*; Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*; Masuzawa, *The Invention of World Religions*.

³ Véase Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*.

⁴ Para una reflexión sobre una teoría transcultural del politeísmo en la producción bíblica, véase Smith, *God in Translation*.

⁵ Relativo a la historia del concepto de idolatría, véase el reciente trabajo de Barbu, *Naissance de l'idolâtrie*.

ocasional enfrentamiento entre “monoteístas” y “politeístas” en Alejandría, el término politeísmo no pudo establecer su dominio semántico general y desapareció del léxico religioso hacia el siglo XVI.⁶ A pesar de ello, la compleja elaboración filosófica y teológica que se desarrolló a lo largo de la controversia antipagana –que los monoteístas judíos y cristianos habían elaborado para enfrentarse en campo religioso con sus “enemigos”– siguió estando vigente y siendo hermenéuticamente dominante en el curso de la Edad Media. Tras la supuesta desaparición del paganismo romano, persistió en la literatura antipagana una implícita teoría sobre los dioses, que se había perfeccionado no obstante la ausencia de un término específico para clasificar la adoración de deidades plurales.⁷ Cuando, a principios de la Edad Moderna y al comienzo de su expansión colonial, las naciones europeas necesitaron de un dispositivo ideológico para legitimar las conquistas militares, el modelo antipagano de origen judeo-cristiano volvió a aparecer en la literatura de aquellos misioneros que “exploraban” las tierras apenas conquistadas.⁸

Paradójicamente, el término “politeísmo” reapareció en aquel mismo período histórico, no para describir los sistemas religiosos de los pueblos recién “descubiertos”, sino en las obras de aquellos filósofos que reflexionaron en torno a la “fractura” producida por la Reforma protestante⁹ y la “ambigüedad” de la fe católica.¹⁰ El regreso a escena del “politeísmo” se vio cristalizado en una obra de 1580, escrita por el jurista y filósofo Jean Bodin –*De la démonomanie des sorciers*– quien, inmerso en las “guerras de religiones”, trató de buscar una solución a la crisis que enfrentaba en ese momento Francia.¹¹ Aunado a ello, el pensamiento filosófico del Humanismo y del Renacimiento contribuyó al “redescubrimiento” de los dioses de los antiguos, cuya memoria “resurgió” en los pliegues de la cultura erudita

⁶ Sobre la compleja historia de los discursos religiosos a lo largo de la historia europea, consúltese Nongbri, *Before Religion*.

⁷ Relacionado con el persistente uso del término idolatría en la Edad Moderna, véase Sheehan, “Thinking about Idols in Early Modern Europe”.

⁸ Al respecto, un punto de partida imprescindible es Bernard y Gruzinski, *De l'idolâtrie*.

⁹ Reflexionan acerca del nacimiento de un pensamiento generalizado sobre el concepto de religión, a partir de la Reforma protestante, Preus, *Explaining Religion* y Stroumsa, *A New Science*. En esta misma dirección, pero a partir de una perspectiva histórico-religiosa, véanse el trabajo de Wouter J. Hanegraff sobre la crisis of comparison del principio de la Edad Moderna y sus efectos para la construcción de una noción moderna de “religión” en “Reconstructing ‘Religion’ from the Bottom Up”.

¹⁰ Sobre el catolicismo como “idolatría”, véase Eire, *The War against the Idols*.

¹¹ Bodin, *De la démonomanie des sorciers*.

europaea.¹² Al final de un largo proceso histórico, este triple movimiento produjo, en la *Natural History of Religion* (1757) de David Hume, una teoría general del politeísmo, interpretado como etapa inicial de toda la historia universal de las religiones.¹³ Desde entonces, el término politeísmo –aparentemente liberado de la carga negativa de su historia “colonial”– se convirtió en una herramienta esencial para la historia de las religiones y para las otras disciplinas que se dedican hoy en día al estudio científico de esta temática.

Por ende, en una perspectiva “arqueológica” –es decir, una metodología que sepa indagar las condiciones de posibilidad de los discursos científicos sobre la religión– será significativo observar esta etapa histórica como antecedente imprescindible para la construcción académica de la noción de politeísmo. Es innegable que las contribuciones “protestantes” y “renacentistas” a la construcción moderna del politeísmo han sido ampliamente investigadas, sin embargo, aún no se ha prestado la debida atención al aporte ofrecido por aquellos observadores coloniales que favorecieron al replanteamiento de la “teoría implícita del politeísmo”,¹⁴ la misma que se desarrolló durante la primera parte de la historia cristiana. En los contextos coloniales, las ideas alrededor de los errores paganos fueron sometidas a una forma de verificación hermenéutica, tras el descubrimiento de nuevas formas de “idolatrías” o “paganismos”. En consecuencia, el análisis de la reflexión sistemática producida por las órdenes misioneras en las Américas constituye un paso indispensable para una “arqueología” de los conocimientos modernos sobre la religión.

LOS DIOS DE TLATELOLCO: UN PROBLEMA HISTÓRICO-RELIGIOSO

Debido a las condiciones coloniales de la producción de discursos cristianos sobre las religiones de los pueblos paganos, creemos que esta propuesta de investigación arqueológica con

¹² Para una cuidadosa reconstrucción de la imagen renacentista de los dioses antiguos, a partir de la perspectiva iconológica de la escuela de Aby Warburg, véase Seznec, *La survivance des dieux antiques*.

¹³ Hume, *Natural History of Religion*.

¹⁴ He trabajado, en un primer acercamiento, la construcción de una teoría franciscana sobre los dioses mesoamericanos en Botta, “Towards a Missionary Theory of Polytheism”.

respecto a los saberes histórico-religiosos –en particular los que conciernen al conocimiento sobre los dioses– representan un ejercicio preliminar necesario para cualquier intento de describir una “forma mesoamericana de politeísmo”¹⁵ o para tratar de definir la imagen particular de los seres extra-humanos que caracterizaron las religiones indígenas por medio de un término convencional y descolonizado. Por lo tanto, y a pesar de la compleja condición hermenéutica del debate científico alrededor de la noción de politeísmo, consideramos necesario, en esta fase de la investigación, utilizar la fórmula paradójica “dioses de Tlatelolco” que trata de describir no tanto la “aparición” de los antiguos dioses prehispánicos en el contexto de los discursos franciscanos, sino la construcción de un espacio dialógico de enunciación en el contexto novohispano.¹⁶

El proyecto misionero franciscano que se desarrolló en el Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco¹⁷ rechazó tajantemente la religión indígena. A pesar de esta disposición, los discursos producidos en el Colegio edificaron espacios compartidos en el campo de las relaciones entre la cultura cristiana y la indígena (sobre todo en el plano lingüístico), siempre con sus respectivas salvedades. Desde el punto de vista de la doctrina cristiana, la verdad absoluta del Dios único relegó a los dioses indígenas al terreno de la falsedad, sin dejar espacio para una negociación a nivel teológico. Espacio dialógico que se abrió entre las dos culturas, la negociación religiosa se desplegó de forma distinta según la dirección de los procesos enunciativos. De un lado, los misioneros acogieron –no importa si de forma voluntaria o involuntaria– elementos indígenas (lingüísticos, religiosos, culturales, etc.) en su intento de traducir la doctrina cristiana a un campo semántico ajeno, produciendo por tanto una forma parcial de

¹⁵ Para una primera mirada al problema del politeísmo mesoamericano, véanse por lo menos Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”; Houston y Taube, “Of Gods, Glyphs and Kings”; López Austin, “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”.

¹⁶ Sobre la construcción de espacios compartidos en el enfrentamiento entre franciscanos y culturas indígenas, resulta sugerente la reciente propuesta metodológica de Mariana C. Zinni en “Umbrales hermenéuticos: los ‘prólogos’ y ‘advertencias’ de fray Bernardino de Sahagún”, “De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahuaguntinos” y “Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún”.

¹⁷ Sobre el Colegio franciscano de Tlatelolco existen múltiples trabajos científicos. Entre los más destacados es necesario citar, por lo menos, estudios “clásicos” enfocados en la interpretación de la labor misionera: Kobayashi, *La educación como conquista* y Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*. Para una reciente mirada sobre la labor franciscana, véase también Alberro, “El Imperial Colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña”.

“nahuatlización” de su pensamiento teológico.¹⁸ Sin embargo, este proceso no representó una verdadera apertura de un diálogo con la cultura indígena. Por el otro lado, el diálogo muestra en efecto una naturaleza diferente: cuando los franciscanos se dedicaron a la descripción de las religiones prehispánicas –en una dirección dialógica contraria– la mirada evangelizadora se transformó en un intransigente juicio.¹⁹

Así pues, la fórmula paradójica “dioses de Tlatelolco” puede ser útil para representar el dramático proceso hermenéutico a través del cual los franciscanos pretendieron insertar a los dioses prehispánicos en un marco teológico coherente; proceso caracterizado por obstáculos en la comunicación –concernientes a las diferentes concepciones de la idea de divinidad– y con un acento de desigualdad de poder en el diálogo entre los actores sociales. En definitiva, el proyecto colectivo de Tlatelolco produjo una nueva imagen de las deidades prehispánicas, al tiempo que el proceso de colonización del imaginario religioso indígena²⁰ desembocó en la producción de discursos “universales” sobre la religión, no sólo en el contexto novohispano sino también en el debate teológico europeo.

En este sentido, la orden franciscana definió al Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco como el más importante proyecto pedagógico de la primera etapa de la historia de la Nueva España; asimismo representó el espacio de elaboración de una trascendente reflexión sobre la naturaleza de la religión prehispánica de Mesoamérica. A través de las extraordinarias operaciones etnográficas,²¹ de las cuales participaron activamente las élites indígenas al repensar y replantear su memoria, el Colegio emprendió una reconstrucción sin precedentes de los antiguos conocimientos sobre los dioses indígenas. En ella se combinaron, por un lado, la necesidad de comprender y colonizar el imaginario indígena y, por el otro, la de preservar una parte de su memoria. Indudablemente, este intento de representación de la religión prehispánica constituyó un ejemplo de la asombrosa complejidad de la cultura novohispana y de la

¹⁸ Sobre el problema de la nahuatlización del cristianismo, véase Dibble, “The Nahuatlization of Christianity”. En torno a los complejos procesos dialógicos entre el pensamiento teológico cristiano y las categorías religiosas nahuas, consúltese el fundamental Burkhart, *The Slipperly Earth*.

¹⁹ Para una mirada a los procesos “conflictuales” producidos en el campo religioso novohispano, véase Tavárez, *The Invisible War*.

²⁰ Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*.

²¹ Sobre la noción de *discurso etnográfico*, véase la reciente propuesta teórica de Solodkov, *Etnógrafos coloniales*.

permeabilidad recíproca entre lo europeo y lo indígena en el curso de la historia colonial. Al respecto, no se debe olvidar que, aunque existió una cierta forma de ósmosis en ambas direcciones, la vigilancia sobre las fronteras hermenéuticas entre las dos culturas fue ejercida —desde un punto de vista teológico— por los actores que controlaron el poder de enunciación: los franciscanos.

Por ello, las obras de los franciscanos que reflexionaron en Tlatelolco sobre las deidades indígenas se llevaron a cabo bajo el signo de una intransigencia teológica. Entre los discursos misioneros producidos en el ambiente cultural del Colegio, los *Coloquios*²² representaron el ejemplo más trascendente de esta actitud.²³ Sea cual sea el punto de vista sobre el valor histórico y hermenéutico de los *Coloquios*, se puede apreciar en ellos la intención de Bernardino de Sahagún de representar, a través de un artificio retórico, la supuesta y definitiva abdicación de la religión prehispánica en su “transcripción” del diálogo que tuvo lugar en 1524 entre los Doce franciscanos y los sabios indígenas. Relativo a la historicidad de los *Coloquios* se han escrito muchas páginas, y muy diferentes son las opiniones al respecto. Sin embargo, es probable que la realidad representada por Sahagún no haya correspondido a la condición histórica que los franciscanos estaban experimentando en aquel momento, ya que en 1564, cuando el referido fraile decidió darle forma extendida y coherente a las minutas en las cuales había guardado el recuerdo de aquel diálogo tan temprano, las deidades prehispánicas no sólo no habían sido olvidadas por los indígenas, sino que la tarea misional de los franciscanos tampoco parecía acercarse a su esperado éxito. Así, la representación sahanguntina de la supuesta victoria sobre la religión indígena, más bien constituyó, paradójicamente, la señal del escándalo producido por la persistencia de las costumbres antiguas, tanto en un plano material como en un nivel simbólico. En efecto, ni la eliminación física de los ídolos, de las estatuas y de las pinturas, ni siquiera las disputas teológicas que se habían desarrollado a lo

22 El texto sahanguntino fue descubierto en el Archivo Vaticano en 1922 y es hoy conocido como *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Utilizamos aquí la edición preparada por Miguel León-Portilla en 1986.

23 La bibliografía sobre los *Coloquios* es muy extensa. Además de los muchos estudios fundamentales de Miguel León-Portilla, véanse Burkhart, “Doctrinal Aspects of Sahagún’s *Colloquios*”, Dehouve, “Un diálogo de sordos: los *Coloquios* de Sahagún” y la reflexión crítica de Klor de Alva, “La historicidad de los *coloquios* de Sahagún”. En cambio, en favor de la autenticidad de los *Coloquios*, Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*.

largo de las primeras cuatro décadas de la historia franciscana habían sido suficientes para erradicar definitivamente todas las antiguas tradiciones religiosas de los indígenas.

Ahora bien, con respecto a los dioses, el discurso sahguntino representó una muestra de las primeras tentativas de incorporación simbólica de las culturas indígenas al interior de una concepción cristiana de la salvación. Por ejemplo, en el conocido intento de refutación contenido en el capítulo cuarto de los *Coloquios*, en el cual Sahagún se dedicó detenidamente a explicar la teología cristiana, se observa la negación de cada afán de explicación de la naturaleza de los dioses indígenas según sus propios principios. En este texto, Sahagún identificó a los dioses indígenas con el demonio y planteó una forma implícita de angelología,²⁴ pues para este fraile los dioses indígenas no eran seres pertenecientes a una distinta visión del mundo, sino que representaron la personificación de demonios cristianos o ángeles caídos. De forma que, si bien la idea del Dios cristiano –a través de su parcial nahuatlización– había empezado su camino dentro del capital simbólico indígena, los dioses prehispánicos fueron sometidos a un proceso de asimilación en un campo religioso dominado exclusivamente por categorías cristianas.

En cambio, si consideramos la escritura de los *Coloquios* como el producto de un dramático momento de transición en la historia del proyecto misionero de Tlatelolco, quizás será útil identificar tres distintas etapas en el proceso de enfrentamiento teológico de los franciscanos con las imágenes de los dioses indígenas: la primera, representada por la obra “optimista” de Andrés de Olmos; la segunda, “pesimista”, en la cual Bernardino de Sahagún juega un papel protagónico y, la tercera, “recapitulativa”, encabezada por Juan de Torquemada.

²⁴ Sobre la idea franciscana del diablo en la Nueva España, véase Cervantes, *The Devil in the New World*.

Como ya hemos señalado, es posible trazar una primera etapa del discurso sobre los dioses al interior de la fase heroica y optimista de la labor franciscana.²⁵ Por supuesto, desde el punto de vista que nos interesa, esta etapa encuentra su más relevante expresión en las primeras obras etnográficas que fueron realizadas en el curso de los primeros años de la fundación del Colegio. No cabe duda de que el principal actor de esta primera empresa fue fray Andrés de Olmos, quien asumiría un papel protagónico dentro del Colegio. Como es sabido, la crónica, que probablemente había sido terminada en 1539 y que contenía sus investigaciones, desapareció definitivamente.²⁶ Por fortuna, el manuscrito de la *Suma* que el mismo Olmos escribió en 1546 a partir del ausente *Tratado de antigüedades mexicanas*, tuvo amplia difusión en el siglo XVI y diversos fragmentos de su obra fueron ampliamente citados, entre otros, por los frailes Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, y el oidor Alonso de Zorita, quienes hicieron un uso extenso de sus escritos, incluso en lo referente a la religión indígena. Sobre este tema, reconocemos la dificultad de reconstruir de forma completa y coherente la reflexión sobre la religión indígena de Olmos, aunque consideramos factible la existencia de, por lo menos, algunos fragmentos de la obra de este autor como importantes testimonios de la primera etapa del discurso sobre los dioses prehispánicos. Ello permite apreciar una apertura hacia las formas de vida de los indígenas y la relación que establecieron con sus dioses, aunque siempre impregnados por el proyecto de Olmos y su argumentación retórica de carácter excluyente.

Por ejemplo, si confiamos en las palabras de Mendieta –quien pudo consultar la *Suma* de Olmos– el fraile etnógrafo se refirió explícitamente a los saberes relacionados con los dioses como fábulas y ficciones:

²⁵ Para una historia de las misiones franciscanas en la Nueva España, además de los trabajos ya citados y entre muchos otros, se pueden consultar Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*, y *La pugna franciscana por México*; Chauvet, *Los franciscanos en México*; Díaz Balsera, *The Pyramid under de Cross*; Frost, *La historia de Dios en las Indias*; Maravall, “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”; Morales, *Franciscan Presence in the Americas*; Rubial García, *La hermana pobreza*.

²⁶ Sobre la obra de Olmos, sigue siendo fundamental el trabajo de Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*.

Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcuco, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlamanalco y las demás cabeceras, cerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas, porque si no las tuvieran por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia, como abajo se dirá, tratando de sus fiestas (Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro segundo, 181).

Si bien Olmos puede considerarse como el forjador de una metodología y también el autor de los primeros resultados etnográficos útiles para la investigación histórico-religiosa, su representación de los dioses está desprovista de la capacidad de penetración hermenéutica en el campo semántico indígena. Tras relatar mitos prehispánicos y relacionar las fiestas que se habían dedicado a los dioses, la única argumentación que Olmos ofreció fue de carácter muy general sobre los distintos errores en el interior de la vida religiosa indígena. Desde esta perspectiva, cualquier intento de comparar las formas de idolatría con la verdadera fe cristiana iba en detrimento de los indígenas quienes, engañados por el diablo, ni siquiera conocían la forma correcta de rezar a sus dioses:

Para haber de orar a sus dioses, no sabían qué cosa era ponerse de rodillas, sino en cuclillas, como suelen estar para hablar o descansar, en que se ve la poca reverencia en que tenían a sus dioses; y es de maravillar cómo el demonio, pues apetece ser adorado y reverenciado en la forma y manera que ese mismo dios, no les enseñó el ponerse de rodillas cuando le hacían oración, según que todos los fieles lo han usado y usan al tiempo que ofrecen sus oraciones a Dios; y los mismos indios ahora después de cristianos están tan puestos en ello, que se estarán tres y cuatro horas de rodillas sin menearse de un lugar (204).

Del mismo modo, a Olmos le pareció espantosa la manera con que los indígenas solían representar a los dioses en sus pinturas, porque consideró que los indios, aunque acudiesen sinceramente a servicio de sus dioses, solamente lo hacían por temor:

Lo que parece admirar cerca de sus dioses, es cómo los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos; porque si eran hombres, o parecieron al principio como hombres (según arriba se dijo), no les había de dar otras feas y tan fieras figuras, sino de hombre (205).

De hecho, en la operación analógica que se halla en el fragmentado corpus documental transmitido por Olmos, pueden reconocerse algunas de las herramientas teológicas que la tradición judeocristiana había utilizado para luchar contra los ídolos y los dioses de los antiguos. Ejemplo claro de ello lo testimonia un pasaje de la obra de Zorita, extraído explícitamente de la *Suma* de Olmos, en el que el fraile utilizó frecuentemente la teoría euhemerística, según la cual los dioses paganos eran simplemente hombres destacados de quienes se había conservado la memoria y cuya imagen, con el tiempo, había adquirido un carácter mítico:

Fray Andrés pone su origen y refiere muchas vanidades, y supersticiones que todas son cosas de burla, como inventadas por tan malo y perverso autor, con que tenía ciegas aquellas gentes, atónitas y engañadas, como su ministro Simón Mago tenía a los de Samaria con otras tales invenciones y burlerías como se refiere en el capítulo 8 de los Actos de los Apóstoles. Y por Eusebio Cesariense en el capítulo 1 libro 2 de la *Historia ecclesiastica* y en el capítulo 12 dice que en tal manera tenía engañados a los romanos que lo tenían por Dios y que a él y a una ramera que traía consigo les hicieron estatuas y se prostraban ante ellas y las adoraban y les ofrecían víctimas e incienso (Zorita, *Relación de la Nueva España*, 136).

En resumen, de la primera etapa etnográfica novohispana emergió la imagen de una realidad completamente errónea y derrotada del culto a los dioses prehispánicos. Será en la segunda etapa en la que la reflexión franciscana sobre los dioses indígenas se desarrolle de una manera distinta, tras el agotamiento de esta primera fase optimista de la labor del Colegio. Después de los acontecimientos que tuvieron lugar en el año de 1540 —referentes a la crisis del proyecto de Zumárraga—, la percepción respecto a la acción misionera cambió profundamente. La más evidente manifestación de este cambio

de perspectiva es el punto de vista pesimista de Sahagún²⁷ que se encuentra en sus *Coloquios*, aunque también es perceptible en los conocidos y durísimos textos en contra de la idolatría y de los dioses que se localizan en el *apéndice* del primer libro de su *Historia general*:

Síguese de aquí claramente que Huitzilopuchtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcóatl. Cihuacóatl no es diosa; Chicomecóatl no es diosa; Teteuinnan no es diosa; Tzaputlatena no es diosa; *cihuateteo no son diosas*; Chalchiuhtliicue no es diosa; Huixtocíhuatl no es diosa; Tlazultéutl no es diosa; Xiuhtecuhtli no es dios; Macuilxúchitl o Xuchipilli no es dios; Umácatl no es dios; Ixtlilton no es dios; Opuchtli no es dios; Xipe Tótec no es dios; Yiacatecuhtli no es dios; Chicunquíahuatl no es dios; Chalmecacíhuatl no es diosa; Acxmuxúcuil no es dios; Nácxitl no es dios; Cochímetl no es dios; Yacapitzáhuac no es dios; Nappatecuhtli no es dios; *tepicoton* no son dioses; el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adorábades no es dios; todos son demonios. Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo: *Omnis dii Gentium demonia*. Quiere decir: «Todos los dioses de los gentiles son demonios» (68).

Por lo tanto, es evidente el carácter prescriptivo y excluyente de la conocida cita del texto del Salmo 95 que “testifica” la naturaleza errónea de todos los dioses prehispánicos. Sin lugar a dudas, las décadas que Sahagún dedicó a la investigación sobre la cultura prehispánica representaron la culminación de la metodología que había sido desarrollada por Olmos. En este sentido, el fracaso de los primeros intentos de extirpación de la idolatría generó en Sahagún la necesidad de un estudio más detenido sobre los antiguos dioses.²⁸ Si nos fijamos en el producto final de la labor

²⁷ Sobre la obra de Sahagún, véanse, por lo menos, Bustamante García, *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún*, y *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*; Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico*; Klor De Alva, Nicholson, Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún*; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología, y Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*; Máynez, Romero Galván (eds.), *Segundo coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente 2008*, y *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Tercer coloquio*; Nicolau D’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*; Ríos Castaño, *Translation as Conquest*; Romero Galván, Máynez (eds.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*.

²⁸ Con respecto a la representación de los dioses indígena en la obra sahauntina, véanse Olivier “El panteón en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún”

sahaguntina, se puede apreciar la mayor complejidad de las herramientas teológicas y apologéticas –que habían sido parcialmente utilizadas por Olmos y también por otro protagonista de la empresa franciscana: Motolinía–²⁹, así como una menor confianza con respecto al éxito de la labor misionera.

Esta mayor capacidad analítica que se advierte en la obra de Sahagún no produjo una mejor comprensión del pensamiento indígena, sino una detenida y minuciosa deconstrucción de sus dioses, que ni Olmos ni Motolinía habían perseguido en forma tan sistemática. En relación con este asunto, es interesante observar el producto final del trabajo enciclopédico sahauntino, sin perder de vista el atormentado proceso de desestructuración del imaginario indígena que llevó a cabo y que lo condujo a la cristalización de las imágenes de los dioses, tal y como se puede verificar en el primer libro del *Códice Florentino*.³⁰ Contrariamente a lo que Sahagún pretendía demostrar en sus *Coloquios*, las imágenes de los dioses que se encuentran en el *Códice Florentino* representan el producto de un conflicto simbólico entre distintas interpretaciones de la idea de dios. Este conflicto lo podemos rastrear cronológicamente en la obra de este franciscano a través de la recolección de testimonios que realizó y que se encuentran contenidos, en primera instancia, en los *Primeros memoriales* de Tepepulco, después en los *Códices matritenses* de Tlatelolco y, en último lugar, en la redacción final de la *Historia General*. Si nos fijamos en las diferentes calidades de los materiales que constituyeron el punto de partida y el punto final de este proceso, aparece ineludiblemente el contraste macroscópico entre estas dos concepciones. Si bien los materiales recogidos en Tepepulco, durante la primera etapa de la operación etnográfica, testimonian exclusivamente descripciones de los cuerpos de las deidades indígenas,³¹ en la redacción final del *Códice florentino* emerge la definitiva deconstrucción de la mirada indígena y el rechazo de la materialidad de los

y “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”.

²⁹ Me he ocupado de la representación de los dioses en la obra de Motolinía en Botta, “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”.

³⁰ Sobre la transformación de las imágenes de los dioses: Quiñones Keber “Deity Images and Texts in the *Primeros Memoriales* and *Florentine Codex*”.

³¹ Sahagún, *Primeros Memoriales*.

dioses,³² cuyas imágenes fueron “purificadas” de su carácter corporal y de su calidad pictográfica. En síntesis, podemos afirmar que las descripciones de las deidades de los *Primeros memoriales* fueron sometidas a una forma de dispositivo antipagano –gracias a la utilización sistemática de las diferentes herramientas de la tradición judeocristiana– y se transformaron, en el *Códice florentino*, en un espacio enunciativo en el interior del cual se producía un discurso explícito de acusación contra la idolatría indígena.

Si en el ámbito de las argumentaciones antiidolátricas de Sahagún se aprecia una continuidad con sus correligionarios en cuanto a la naturaleza de las herramientas hermenéuticas –no sucede lo mismo en cuanto a la intensidad de su uso–, en cambio, una importante característica de su obra es representada por la aparición de una mirada comparativa que tendría un papel fundamental no sólo en las reflexiones posteriores de los franciscanos, sino para el nacimiento de un razonamiento general sobre la naturaleza de la religión que caracterizó toda la historia moderna. Aunque los intentos de comparación entre los dioses indígenas y los dioses antiguos en la obra de Sahagún no fueron tan sistemáticos como en las reflexiones posteriores, sí representaron la señal de un cambio profundo de sensibilidad. Efectivamente, el espacio comparativo no constituye una apertura hermenéutica, sino que procede del camino de una progresiva asimilación de lo indígena al campo religioso cristiano. Empero, en la perspectiva de la construcción de una “teoría general” sobre los dioses paganos, los intentos comparativos sahauntinos muestran que el “problema” representado por las deidades indígenas ya no se podía seguir pensando en una perspectiva “local” o “etnográfica”.

Los discursos sahauntinos sobre la diferente forma de pensamiento teológico indígena constituyeron, pues, la extrema reacción en contra de una mentalidad difícil de erradicar. Cabe notar que uno de los efectos secundarios del “diálogo intercultural”³³ favorecido por Sahagún fue tratar de llevar al mundo indígena fuera del reino demoníaco de la idolatría; los franciscanos proporcionaron a los indígenas herramientas conceptuales para repensar su pasado. No es casualidad que la

³² Sahagún, *Florentine Codex*. Sobre el problema de la “materialidad” de los dioses del politeísmo, véanse Augé, *Génie du paganisme*, y *Le dieu objet*.

³³ Bremer, “Sahagún and the Imagination of Interreligious Dialogues”.

cultura teológica de Tlatelolco haya formado a varios de los más destacados cronistas indígenas de la segunda mitad del siglo XVI.³⁴

En el mismo contexto que produjo la aparición de una subjetividad historiográfica indígena, se abrió también la tercera y última fase de la producción discursiva sobre los dioses indígenas en Tlatelolco. Justo en el medio de la crisis del Colegio, y del fracaso de su proyecto pedagógico, el discurso acerca de los dioses llegó a su clímax en las obras de Gerónimo de Mendieta y, sobre todo, en la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada,³⁵ quien había sido guardián del Colegio. En la gran complejidad teológica de la obra de este último se encuentra una reflexión madura sobre la naturaleza de la idolatría indígena.³⁶ A diferencia de Sahagún, que no había realizado una comparación metódica con los dioses de los antiguos en sus escritos, en la obra de Torquemada, publicada en Sevilla en 1615, se observa el esfuerzo de este fraile por consignar de manera sistemática y meticulosa algunos ejemplos de analogías. Torquemada se valió de las herramientas antipaganas contenidas en la *Ciudad de Dios* de San Agustín,³⁷ hasta el punto de proponer la identidad de los dioses paganos del Viejo y del Nuevo Mundo:

Este fue un error universal en que incurrieron, no sólo aquellos antiquísimos gentiles, sino también estos nuestros occidentales indios; los cuales tuvieron en tanto precio al sol y luna, que los confesaron por unos de sus mayores dioses, a los cuales edificaron muchos y muy sumptuosos templos, como en otra parte hemos visto. Los primeros que cayeron en esta ceguedad y miseria de adorar al sol, luna y estrellas, fueron los de Egipto (Torquemada, *Monarquía indiana*, libro VI, cap. XII, 52).

³⁴ Aún no ha sido suficientemente investigada la contribución de estos protagonistas de la historia novohispana en el debate sobre los dioses. Sería útil, por ejemplo, volver a leer las obras de Tezozómoc, Ixtlilxóchitl y Pomar, teniendo en cuenta el contexto conflictivo, competitivo, agonístico en el que los discursos sobre los dioses representaban también un recurso político para repensar el pasado. Para una mirada al papel protagónico de los cronistas indígenas, véanse Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, y la novedosa propuesta de Schroeder, Cruz, Roa-de-la-Carrera, Tavárez (eds.), *Chimalpahin's Conquest*.

³⁵ Para una introducción a la vida y obras de Torquemada, véanse Alcina Franch, “Juan de Torquemada, 1562-1624” y León-Portilla, “Biografía de fray Juan de Torquemada”.

³⁶ Véase Botta, “Dioses del Viejo y del Nuevo Mundo. El discurso sobre las divinidades indígenas en la obra de fray Juan de Torquemada”.

³⁷ Botta, “Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín”.

La reflexión de Torquemada permitió justamente incorporar la historia de los dioses de Mesoamérica en el marco universal de la Monarquía católica.³⁸ En la extensa obra de este fraile, la idolatría no es solamente el instrumento utilizado para juzgar en forma excluyente la religiosidad indígena, sino que representa una herramienta que favoreció la inclusión de las creencias y de las prácticas indígenas a un sistema global de conocimiento.³⁹ De hecho, el modelo interpretativo de Torquemada permitió observar de manera uniforme y coherente las diferencias culturales producidas en el curso de la entera historia de la humanidad:

Y no te parezca fuera de propósito, tratando de indios occidentales y de su moda de religión, hacer memoria de otras naciones de el mundo, tomando las cosas que han usado desde sus principios, porque uno de mis intentos, escribiendo esta larga y prolija historia, ha sido dar a entender que las cosas que estos indios usaron, así en la observancia de su religión como en las costumbres que tuvieron, que no fueron invenciones tuyas nacidas de su solo antojo, sino que también lo fueron de otros muchos hombres del mundo, y que nada hicieron éstos que no fuese costumbre y hecho antiguo. Y que todo, o lo más que es otras naciones del mundo obraron, se verifica y comprueba en ésta, como parecerá en los libros que se siguen (*Monarquía indiana*, libro VII, 136).

Torquemada pudo aplicar sistemáticamente al análisis de la idolatría indígena el método comparativo que ya había sido propuesto por Sahagún, pero elevado a un nivel superior de generalización, pues dicho fraile no pretendió únicamente introducir a la historia religiosa indígena dentro del álveo de las culturas clásicas, sino también diseñar un modelo de tipo global. Es por esto que su proyecto concibió a las culturas indígenas a través de una noción universal de religión. En consecuencia, la idolatría se transformó, de una herramienta hermenéutica para denostar la religión indígena como forma de error, a una ley universal del desarrollo religioso. El cambio interpretativo de Torquemada fue originado por un contexto histórico profundamente transformado. En la fase de gran

³⁸ Gruzinski, “Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories»”.
³⁹ Sobre la inclusión de las religiones mesoamericanas en un sistema occidental de conocimiento, véanse Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* y Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism*.

expansión de la Monarquía católica, se multiplicaron las relaciones con otras civilizaciones en América y en Asia, lo que ocasionó una concepción global del espacio planetario. Por su parte, los propósitos misioneros se volvieron dispositivos al servicio de un proyecto político de mundialización (Gruzinski, *Les quatre parties du monde*, 30-31), en un perfecto “teatro de observación” para analizar los cambios en las condiciones de posibilidad que formaron el discurso global sobre la religión. La labor misionera ya no fue más “etnográfica” sino que se tornó “antropológica”, es decir, que la comparación ofreció un instrumento taxonómico que permitió la inclusión de las culturas indígenas dentro de una concepción generalizada de idolatría, de una implícita teoría universal del politeísmo y, por ende, de una renovada noción de religión.

CONCLUSIONES

El resultado de la reflexión colectiva de Tlatelolco respondió al afán taxonómico de la cultura cristiana frente a la asombrosa diversidad religiosa del mundo conocido en el curso de la Edad Moderna. Los franciscanos aportaron una contribución fundamental a la construcción de una primera teoría global sobre los dioses indígenas de la Nueva España que, en el curso del siglo XVII, representó el punto de inflexión para la construcción de una noción universalizada de politeísmo. No obstante, los dioses indígenas representaron un límite intransitable para la voluntad dialógica de los franciscanos, al mismo tiempo que constituyeron el espejo de todas las ambigüedades y contradicciones de su labor misional. En efecto, los dioses que representaron el último de los enemigos en la obra de extirpación de la idolatría terminaron por resurgir como un producto dialógico totalmente distinto de los antiguos dioses prehispánicos. Sin embargo, la cultura novohispana no podrá prescindir de esta nueva imagen de su pasado: los “dioses de Tlatelolco”, por lo tanto, no representaron solamente un fruto de la cultura y de la historia mexicana, sino que ofrecen una contribución esencial para todas aquellas reflexiones sobre la pluralidad religiosa, para todas aquellas disciplinas que se dedican al estudio de los fenómenos religiosos. Por esta razón, los dioses de Tlatelolco son patrimonio de la humanidad entera.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, SOLANGE, “El Imperial Colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI”, en *Historia Mexicana*, 64: 1, 2014, 7-64.
- ALBERRO, SOLANGE Y GONZALBO, PILAR, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, México: El Colegio de México, 2013.
- ALCINA FRANCH, JOSÉ, “Juan de Torquemada, 1562-1624”, en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, Howard F. Cline (ed.), Austin: University of Texas Press, 1973, 256-275.
- AUGÉ, MARC, *Génie du paganisme*, Paris: Éditions Gallimard, 1982.
- _____, *Le dieu objet*, Paris: Flammarion, 1988.
- BARBU, DANIEL, *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Liège: Presses Universitaires de Liège, 2016.
- BAUDOT, GEORGES, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse: Editions E. Privat, 1976.
- _____, *La pugna franciscana por México*, México: Alianza Editorial Mexicana/CONACULTA, 1990.
- BERNARD, CARMEN Y GRUZINSKI, SERGE, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- BODIN, JEAN, *De la démonomanie des sorciers*, Paris: I. Du Puys, 1580.
- BORGEAUD, PHILIPPE, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris: Seuil, 2004.
- BOTTA, SERGIO, “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”, en *Guaraquao. Revista de Cultura Latinoamericana*, 28: 12, 2008, 9-26.

- _____, "The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: the Case of the Water Gods", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76: 2, 2010, 411-432.
- _____, "Dioses del Viejo y del Nuevo Mundo. El discurso sobre las divinidades indígenas en la obra de fray Juan de Torquemada", ed. de Pilar Máynez, *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Vol. II. Una aproximación multidisciplinaria*, México: Editorial Des-tiempos, 2013, 100-121.
- _____, "Towards a Missionary Theory of Polytheism: The Franciscans in the face of the Indigenous Religions of New Spain", en ed. de S. Botta, *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*, Newcastle Upon Thyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, 11-36.
- _____, "Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del *De civitate Dei* en la obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada", en C. Battcock, B. Bravo Rubio (coord.), *La representación del indio en crónicas y manuscritos*, México: INAH, 2016, en prensa.
- BRELICH, ANGELO, "Der Polytheismus", en *Numen* 7, 1960, 123-136.
- BREMER, THOMAS S., "Sahagún and the Imagination of Inter-religious Dialogues", en ed. De John Frederick Schwaller, *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003, 11-30.
- BROWNE, WALDEN, *Sahagún and the Transition to Modernity*, Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- BURKHART, LOUISE M., "Doctrinal Aspects of Sahagún's *Colloquios*", en ed. de Jorge J Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: University of Albany Press, 1988, 65-82.
- _____, *The Slipperly Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- BUSTAMANTE GARCÍA, JESÚS, *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1989.

- _____, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México: UNAM, 1990.
- CERVANTES, FERNANDO, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven: Yale University Press, 1994.
- CHAUVET, O.F.M., FIDEL DE JESÚS, *Los franciscanos en México (1523-1980). Historia breve*, México: Tradición, 1989.
- DEHOUE, DANIELE, "Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 33, 2002, 185-216.
- DÍAZ BALSERA, VIVIANA, *The Pyramid under de Cross. Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press, 2005.
- DIBBLE, CHARLES, "The Nahuatilization of Christianity", en ed. de Munro S. Edmonson, *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Bernardino de Sahagún*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974, 225-33.
- DUBUISSON, DANIEL, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- DUVERGER, CHRISTIAN, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- EDMONSON, MUNRO (ED.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.
- EIRE, CARLOS M. N., *The War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- FITZGERALD, TIMOTHY, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press, 2000.
- FLORESCANO, ENRIQUE, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", en *Estudios de cultura náhuatl*, 27, 1997, 41-67.
- FROST, ELSA CECILIA, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquets Editores, 2002.
- GLADIGOW, BURKHARD, "Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative", en ed. de Manfred Krebernik, Jürgen von Oorschot,

- Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster: Ugarit-Verlag, 2002, 3-20.
- GONZALBO AIZPURU, PILAR, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México: El Colegio de México, 1990.
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris: Gallimard, 1998.
- _____, “Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories»”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2001, 85-117.
- _____, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris: La Martinière, 2004.
- HANEGRAAFF WOUTER J., “Reconstructing ‘Religion’ from the Bottom Up”, en *Numen* 63, 2016, 577-606.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN (ED.), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HOUSTON, STEPHEN Y KARL TAUBE, “Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya”, en *Antiquity*, 1996, 289-312.
- HUME, DAVID, *Four dissertations. I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste*, London: Printed for A. Millar, 1757.
- KLOR DE ALVA, JORGE J., “La historicidad de los coloquios de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 15, 1989, 147-184.
- KLOR DE ALVA, JORGE J., HENRI B. NICHOLSON Y ELOISE QUIÑONES KEBER, (EDS.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: University of Albany Press, 1988.
- KOBAYASHI, JOSÉ MARÍA, *La educación como conquista*, México: El Colegio de México, 1984.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, “Biografía de fray Juan de Torquemada”, Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. VII, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1983, 13-48.
- _____, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México: UNAM, 1999.
- _____, (ED.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México: UNAM, 2002.

- LINCOLN, BRUCE, "Nature and Genesis of Pantheons", en *Gods and Demons. Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2012, 17-29.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, XX: 2, 1983, 75-87.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Estudios Americanos*, 2, 1949, 199-228.
- MASUZAWA, TOMOKO, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MÁYNEZ, PILAR, ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN (EDS.), *Segundo coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente 2008*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2011.
- _____, (eds.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Tercer coloquio*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2014.
- MENDIETA, JERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Antigua librería, 1870.
- MIGNOLO, WALTER, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- MORALES, FRANCISCO (ED.), *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the Activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Potomac: Academy of American Franciscan History, 1983.
- MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Edmundo O'Gorman, México: Porrúa, 1984.
- NICOLAU D'OLWER, LUIS, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.
- NONGBRI, BRENT, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven: Yale University Press, 2013.
- OLIVIER, GUILHEM, "El panteón en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún", en ed. de Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*.

Quinientos años de presencia, México: UNAM, 2002, 61-80.

_____, “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76: 2, 2010, 389-410.

PARDO, OSVALDO F., *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.

PETTAZZONI, RAFFAELE, “Monotheismus und Polytheismus”, en Hermann Gunkel y Leopold Zscharneck (eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, IV, Tübingen: 1930, 185-191.

PREUS, SAMUEL J., *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

QUIÑONES KEBER, ELOISE, “Deity Images and Texts in the *Primeros Memoriales* and *Florentine Codex*”, en Jorge J. Klor De Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, University of Albany, 1988, 255-272.

RICARD, ROBERT, *La “Conquête spirituelle du Mexique”*, Paris: Institut d’Ethnologie de l’Université de Paris, 1933.

RIOS CASTAÑO, VICTORIA, *Translation as Conquest: Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2014.

ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, *Los privilegios perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México: UNAM, 2003.

ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, MÁYNEZ, PILAR (EDS.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2007.

RUBIAL GARCÍA A., *La hermana pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray*

- Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, ed. de Miguel León-Portilla, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1986.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Florentine codex: General History of the Things of New Spain*, ed. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe: Research and University of Utah, 1950-1982.
- _____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de A. López Austin y J. García Quintana, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____, *Primeros Memoriales*, ed. de Thelma D. Sullivan, Norman; Oklahoma University Press, 1997.
- SCHMIDT, FRANCIS (ED.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, London: Harwood Academic Publishers, 1987, (History & Anthropology, v. 3).
- SEZNEC, JEAN, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London: Warburg Institute, 1940.
- SHEEHAN, JONATHAN, “Thinking about Idols in Early Modern Europe”, en *Journal of the History of Ideas*, 67: 4, 2006, 561-570.
- SCHROEDER, SUSAN, CRUZ, ANNE J., ROA-DE-LA-CARRERA, CRISTIÁN, TAVÁREZ, DAVID E. (EDS.), *Chimalpahin's Conquest. A Nahuatl Historian's Rewriting of Francisco Lopez de Gomara's*, La conquista de Mexico, Stanford: Stanford University Press, 2010.
- SMITH, MARK S., *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- SOLODKOW, DAVID MAURICIO ADRIANO, *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*, Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2014.
- STROUMSA, GUY G., *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge.: Harvard University Press, 2010.
- STUCKRAD, KOCKU VON, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Berlin: De Gruyter, 2014.
- TAVÁREZ, DAVID E., *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

- TORQUEMADA, JUAN DE, *Los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975-1983.
- ZINNI, MARIANA C., “Umbrales hermenéuticos: los ‘prólogos’ y ‘advertencias’ de fray Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 43, 2012, 161-183.
- _____, “De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahoguntinos”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 61: 2, 2013, 629-646.
- _____, “Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 50, 2015, 183-205.
- ZORITA, ALONSO DE, *Relación de la Nueva España*, ed. de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México: CONACULTA, 1999.