

Memoria antica e memoria indiana: discorso sulle divinità indigene nell'opera di Fray Juan Torquemada

Sergio Botta

DIPARTIMENTO DI STORIA, CULTURE, RELIGIONI
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

ABSTRACT

The *Monarquía indiana* - published in Seville in 1615 by Fray Juan de Torquemada - represented one of the most significant efforts to include Indigenous religions within a global view of religious diversity. As a product of a modern process of "mondialization", the work of Torquemada reflected on the nature of Mesoamerican gods from a ground-breaking point of view. The Franciscan produced an evolution of the missionary methods and strategies used during the first part of colonial history. In the context of modern discourses on religion, the work of Torquemada does not represent only an "ethnographic" attempt to understand the complexity of Indigenous religions in order to promote evangelization. On the contrary, the missionary reflection on Indigenous gods established a key stage in the modern construction of a global theory of polytheism.

Keywords: Torquemada, polytheism, Franciscans, comparison, idolatry.

La *Monarquía indiana* – pubblicata nel 1615 a Siviglia da Fray Juan de Torquemada – rappresentò uno dei più significati sforzi di incorporare le religioni indigene all'interno di una visione globale della diversità religiosa. Come prodotto di un processo moderno di "mondializzazione", l'opera di Torquemada rifletteva sulla natura delle divinità mesoamericane da un punto di vista estremamente innovativo. Il francescano produsse un'evoluzione dei metodi e delle strategie missionarie utilizzate nella prima parte della storia coloniale. Nel contesto dei moderni discorsi sulla religione, l'opera di Torquemada non rappresenta solamente un tentativo "etnografico" di comprendere la complessità delle religioni indigene allo scopo di promuovere l'evangelizzazione. Al contrario, la riflessione missionaria sulla divinità indigene stabiliva un tappa fondamentale della costruzione moderna di una teoria globale del politeismo.

Palabras claves: Torquemada, politeismo, francescani, comparazione, idolatria.

Nel confronto interculturale che si produsse in seguito alla Conquista, e in particolar modo come conseguenza della sconfitta delle culture indigene della Mesoamerica, la nozione cristiana di religione, in quel momento storico sottoposta a profonda trasformazione, giocò un ruolo fondamentale nei meccanismi di negoziazione che permettevano di scorgere una via di accesso alla comprensione dei sistemi di valori di quei mondi "altri"¹. All'interno di questo meccanismo di natura dialogica, i dispositivi che veicolavano una rappresentazione della dimensione extraumana assolsero un ruolo fondamentale; le "divinità" mesoamericane furono pensate dagli osservatori europei grazie a una riflessione comparativa che stabiliva una sorta di dialogo con una nozione che aveva avuto origine nel lontano passato del Vecchio Mondo, generando una polemica tra differenti modelli religiosi che ebbe grande importanza nello sviluppo della riflessione teologica di matrice giudaico-cristiana². Fu infatti nel corso del XVI secolo che la categoria concettuale di "politeismo", inizialmente plasmata in ambiente giudaico-alessandrino (in un contesto cioè anch'esso caratterizzato dal confronto tra differenti culture religiose) e successivamente "dimenticata" nel corso dell'età medievale, riapparve sul finire del secolo nell'opera di Jean Bodin quale categoria concettuale che avrebbe segnato indelebilmente un futuro campo di indagine nello studio della religione³.

Ci sembra dunque possibile osservare la produzione discorsiva europea intorno alle divinità amerindiane che si sviluppò nella Nuova Spagna quale procedimento di grande interesse che testimonia i meccanismi attraverso i quali si contribuì all'edificazione di una categoria concettualmente fertile per le future scienze religiose: il contesto mesoamericano, sebbene non sia il solo, costituisce infatti un caso estremamente significativo giacché gli osservatori europei vi incontrarono, per la prima volta dall'inizio della moderna impresa coloniale, civiltà sconosciute che considerarono comparabili, per livello di sviluppo materiale e intellettuale, a quelle del mondo antico. Se, infatti, la riapertura delle rotte orientali consegnava al mondo europeo nuove immagini delle civiltà asiatiche – in merito alle quali erano comunque giunte rarefatte informazioni nel corso dei secoli –, anche le prime esplorazioni atlantiche, spagnole e portoghesi, avevano consegnato immagini "deludenti" degli abitanti delle Canarie, delle

¹ «The term 'religion' has had a long history, much of it, prior to the sixteenth century, irrelevant to contemporary usage» (Smith, 2004, p. 180). La riflessione sulla genesi e lo sviluppo della nozione di religione nel corso della prima età moderna segna un punto di svolta nella produzione di un discorso scientifico sul fenomeno religioso. L'età delle scoperte geografiche viene infatti considerato un momento di passaggio da numerosi specialisti degli studi sulla religione; tra i numerosi lavori dedicati a questo genere di indagine spiccano per il loro contributo innovativo sia le posizioni metodologiche di Ivan Strenski (2006), sia le recenti riflessioni critiche di Guy G. Stroumsa (2010).

² Sulla storia del confronto tra monoteismo e politeismi nel Vecchio Mondo esiste una bibliografia estremamente ampia e di grande interesse anche per gli studiosi che si dedicano a problemi religiosi in ambito americanistico; per il loro importante contributo metodologico, si vedano almeno Jan Assmann (2003 e 2008), Patton (2009) e Smith (2010). Mi sono occupato del problema della costruzione francescana della categoria di "politeismo" nella Nuova Spagna in alcuni recenti articoli, tra i quali segnalo Botta (2008 e 2010).

³ Sulla "riscoperta" del categoria concettuale di politeismo in concomitanza con l'apertura dell'epoca delle scoperte geografiche, si veda Schmidt 1987.

decadute civiltà africane e, infine, delle “primitive” popolazioni delle Antille⁴. Nessuna di queste culture, sembrava portatrice di una forma di civilizzazione tale da poter dare espressione a una religiosità istituzionale che, per quanto falsa e corrotta, potesse essere considerata almeno compatibile, nelle sue forme esteriori, con quella forma di rappresentazione della religione che è stata ben tratteggiata nella cosiddetta *grille conceptuelle* lascasiana individuata da Carmen Bernand e Serge Gruzinski (1988).

Fu solamente, infatti, con la vittoria di Hernán Cortés sui Mexica, e con la rottura degli equilibri politici della Mesoamerica post-classica, che la riflessione sulle religioni indigene produsse un vero e proprio balzo di prospettiva: laddove, infatti, Colombo aveva considerato gli Indiani taíno totalmente privi di un carattere religioso, e dunque non meritevoli di uno sguardo attento alle loro pratiche e credenze⁵, nella Nuova Spagna sarebbe, invece, ben presto apparsa una nuova esigenza conoscitiva che avrebbe favorito lo sviluppo di progetti etnografici volti all’indagine di una idolatria che appariva difficilmente estirpabile in ragione proprio della sua pervicace complessità⁶.

Nel contesto novoispanico, i principali protagonisti della riflessione sulla religiosità indigena furono i missionari impegnati, a diverso titolo e secondo differenti prospettive, nell’opera di evangelizzazione⁷. Uno dei contributi più ricchi dal punto di vista delle informazioni sulle culture indigene è certamente quello di Juan de Torquemada che, nato in Spagna probabilmente intorno al 1560, giunse in Messico in giovane età, dove entrò a far parte dell’Ordine francescano probabilmente nel 1587⁸. A partire da questo momento, Torquemada si dedicò, nel corso della prima parte del suo apostolato, a una azione missionaria itinerante che si svolse nella zona centrale della Nuova Spagna e che lo avrebbe portato a interessarsi alle antichità messicane e al problema della loro storicità. Fu solamente nel 1603, quindi, che il francescano tornò a Città del Messico come guardiano del convento di Tlatelolco; pur sperimentando la decadenza del collegio che aveva svolto un ruolo fondamentale nella prima fase dell’impresa novoispanica, Torquemada ebbe qui l’occasione di entrare in

⁴ In merito al rapporto tra la scoperta delle Canarie e le vicende americane delle Antille e della terraferma, si veda Abulafia 2008. Sull’esperienza portoghese in Africa e sulle sue ricadute sul dibattito europeo, si veda il recente volume di Marcocci 2011.

⁵ Per una lettura storico-religiosa in merito alla prima riflessione colombiana sulle pratiche e sulle credenze degli indiani taíno; Samonà (2003), (Botta 2013). Gilberto Mazzoleni aveva inaugurato un approccio storico-religioso al contatto tra europei e nativi nelle Antille, individuandovi un momento fondamentale nei processi di “concettualizzazione dell’altro”: (Mazzoleni 1986).

⁶ Sul valore etnografico delle documentazioni di viaggio in epoca moderna, si veda almeno il volume classico di Hodgen 1964. Per quanto riguarda invece una stimolante riflessione antropologica in merito al confronto tra religioni in età moderna: (Pailin 1984).

⁷ Sull’azione missionaria nella Nuova Spagna, esiste una letteratura estremamente ampia e differenziata dal punto di vista teorico-metodologico. Per quanto riguarda l’azione dei primi francescani, che costituiscono l’oggetto specifico di questo lavoro, si vedano Bataillon 1991, Baudot 1976 e 1990, Braden 1930, Brading 1988, Cipolloni 1994, Duverger 1974, Morales 1983, Frost 1976, Kobayashi 1974, Maravall 1949, Phelan 1970, Ricard 1933, Weckmann 1982.

⁸ Non esiste un unanime consenso tra gli storici in merito ai principali dati biografici relativi a Juan de Torquemada, in special modo per quanto riguarda i primi anni della sua vita. La principale fonte per la ricostruzione della biografia del francescano è del resto la sua stessa *Monarquía indiana* che appare piuttosto povera di informazioni in merito alla prima fase della sua vita. Per un’introduzione alla vita e alle opere del francescano, si vedano comunque Alcina Franch 1973, e León-Portilla 1983.

contatto con alcuni importanti esponenti del mondo indigeno, detentori di quei saperi antichi ai quali si sarebbe presto dedicato nella redazione della sua grande cronaca. Nel 1609, il francescano ricevette infatti il compito da *fray* Bernardo Salvá, allora Commissario generale delle Indie, di redigere un'opera dedicata alla storia della missione messicana in qualità di Cronista delle Provincia del Santo Evangelio. Nell'opera alla quale si sarebbe dedicato per circa un decennio, Torquemada raccolse i materiali che aveva iniziato ad accumulare tra il 1592 e il 1597, usufruendo sia delle cronache europee fino ad allora prodotte nella Nuova Spagna – che corresse attentamente attraverso un vaglio comparato degli avvenimenti narrati –, sia di alcune fonti indigene coeve e di diversi documenti preispanici di carattere pittografico⁹. La complessa stesura dell'opera fu portata a termine probabilmente già nel corso del 1613; la cronaca venne quindi pubblicata per la prima volta a Siviglia nel 1615, pochi anni prima della morte di Torquemada, avvenuta in Messico nel 1624.

Fu dunque all'interno del contesto culturale creato dai francescani nella Nuova Spagna a partire dal 1524 che Torquemada trovò l'ambiente più conveniente per l'elaborazione di una cronaca che seppe trarre beneficio sia da una consistente preparazione di tipo classico, sia da un autentico interesse per le antichità messicane, che i mendicanti avevano ininterrottamente stimolato. L'opera di Torquemada, *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, finì per rappresentare, quindi, secondo le parole di Benjamin Keen, la «cifra y remate de la empresa cultural franciscana en la Nueva España» (Keen, 1971, p. 191): la cronaca può essere infatti considerata come punto di arrivo dell'intera prima epoca della missione francescana nella Nuova Spagna; essa rappresenta non solamente un momento di sintesi letteraria della sua traiettoria novoispanica, ma anche un punto di svolta per quanto riguarda le riflessioni sulle stesse pratiche e strategie missionarie. L'opera porta infatti a conclusione una produzione discorsiva che si era venuta sviluppando nel corso della prima fase dell'azione francescana e che, nel lungo cammino inaugurato dall'arrivo dei Dodici, era passata attraverso alcune aspre e drammatiche vicissitudini.

È possibile individuare infatti in questa prima grande epoca della missione francescana nella Nuova Spagna almeno tre differenti fasi. In primo luogo, si osserva una tappa "ottimistica" aperta dalla spedizione del 1524 e che trovò espressione, dal punto di vista documentario, nei progetti etnografici di Andrés de Olmos e Toribio de Benavente Motolinía; la singolare qualità di questa fase, che appare ispirata alla speranza di una rapida ed efficace conversione degli *indios*, produsse una documentazione "etnografica" che, in merito alle religioni indigene, si dimostra, paradossalmente, poco accurata¹⁰. Fu poi, in special modo grazie alla figura di Bernardino de Sahagún, che si inaugurò invece, intorno alla metà del secolo, una svolta autoriflessiva nelle strategie etnografiche dei francescani che, facendo tesoro del fallimento della prima fase ottimistica, produsse invece una letteratura maggiormente volta a favorire una conoscenza

⁹ Fondamentale, a questo proposito, il suo rapporto con Antonio Valeriano al quale riconobbe pubblicamente di aver contribuito in maniera decisiva alla sua formazione relativa alle culture e alle lingue indigene.

¹⁰ Per un'analisi dettagliata delle fonti utilizzate da Torquemada nella redazione della *Monarquía indiana*: Léon-Portilla 1983, Frost 1983 e Cline 1969.

¹¹ Per una ricostruzione della struttura e dei metodi delle opere etnografiche prodotte nel corso della prima fase francescana, si veda il già citato Baudot 1976.

meticolosa dei fatti idolatrici e che trovò la sua espressione più compiuta nel processo collettivo di redazione del *Código florentino*¹². Una terza fase si aprì invece dopo agli anni della cosiddetta *pugna franciscana*, durante i quali l'ordine si era trovato opposto alla corona spagnola, che si era dimostrata estremamente preoccupata dall'autonomia che i mendicanti avevano acquisito nella gestione delle missioni della Nuova Spagna (Baudot 1976). In reazione all'ennesimo fallimento nelle strategie francescane, si sviluppò all'interno dell'Ordine il bisogno di elaborare una sorta di ricapitolazione della storia missionaria, che permettesse al tempo stesso una riflessione sulle ragioni che stavano producendo uno squilibrio nella percezione dell'azione dei mendicanti. Questa esigenza interna all'Ordine trovò espressione principalmente nell'azione di due grandi cronisti che seppero compiere l'immane sforzo di guardare a un secolo di missione francescana tentando di tracciarne una sintesi, sia dal punto di vista teologico sia dal punto di vista delle conoscenze relative a un mondo preispanico oramai distante, se non addirittura scomparso. A questa tappa della storia francescana appartengono, in primo luogo, Gerónimo de Mendieta, autore della controversa *Historia eclesiástica indiana*, che pur essendo stata completata nel 1596 non fu pubblicata prima di tre secoli, probabilmente a causa del suo contenuto millenarista ed estremamente critico¹³. Fu dunque in ragione del fallimento del progetto di Mendieta, che non aveva raggiunto l'obiettivo "promozionale" che i francescani si erano prefissi, che Torquemada decise di redigere una propria opera, recuperando gran parte dello scritto del confratello, pur emendandolo da alcuni dei passaggi teologicamente e politicamente più controversi.

La *Monarquía indiana* rappresenta però – in questo differenziandosi parzialmente dall'opera di Mendieta – anche la prima visione integrale del passato indigeno del Messico, visto attraverso gli occhi degli evangelizzatori (León Portilla, 1983, pp. 127-128). Per questa ragione, l'opera di Torquemada è stata definita *crónica de crónicas*: un tentativo cioè di rappresentare la storia della Nuova Spagna, sia preispanica sia coloniale, attraverso un inventario sistematico e meticoloso di tutti i saperi che i mendicanti avevano saputo riunire fin dal loro arrivo in quelle terre. La grande opera di Torquemada, che in alcuni casi potrebbe apparire agli occhi del lettore contemporaneo come un prodotto di continue reiterazioni di temi presenti in cronache precedenti, assolve in realtà un ruolo estremamente significativo all'inizio del XVII secolo, giacché la gran parte delle opere dei primi francescani o erano ancora inedite o non avevano fino a quel momento ricevuto alcuna attenzione. Tuttavia, nonostante la continuità dal punto di vista concettuale con l'orizzonte francescano che abbiamo brevemente descritto, anche l'uso di una forma singolare di erudizione, di una prosa, di un lessico e di uno stile di tipo barocco rappresentano il segnale di un cambiamento nella natura delle cronache novoispaniche: la *Monarquía indiana* prende infatti apertamente le distanze dal punto di vista concettuale dalle cronache precedenti e rappresenta un mirabile esempio dello sviluppo del pensiero teologico nell'*Época de Oro* dell'impero spagnolo (Cacho, 1983, pp. 367-387).

¹² Sull'opera di Bernardino de Sahagún, si vedano Edmonson (1974), Klor De Alva –Nicholson - Quiñones Keber (1988), León-Portilla (1999 e 2002).

¹³ Per un'introduzione alla vita di Mendieta, si veda Martínez 1980. Sul problema del millenarismo di Mendieta, la discussione rimane ancora aperta e vivace. Oltre al già citato lavoro di Phelan (1970), si veda anche la risposta di Elsa Cecilia Frost (1976).

L'opera di Torquemada è articolata intorno a tre temi principali (Frost, 1983, pp. 69-85): nel primo tomo della cronaca – nei libri che vanno dal primo al quinto –, il francescano osserva e descrive lo sviluppo storico delle culture indigene del Messico nel corso del primo secolo della storia coloniale; nel secondo tomo – nei libri che vanno dal sesto al quattordicesimo –, Torquemada si interessa invece al problema della memoria delle culture preispaniche, oramai estremamente labile; infine, il francescano traccia nel terzo tomo della *Monarquía indiana* – nei libri che vanno dal quindicesimo al ventunesimo – una storia complessiva della conversione degli *indios* e dell'azione francescana nella Nuova Spagna.

Per quanto riguarda la religione degli antichi messicani, la maggior parte delle notizie di interesse storico-religiose sono contenute nella sezione compresa tra il sesto e il decimo libro¹⁴. Nella sua proposta di organizzazione e ordinamento delle credenze e delle pratiche indigene si può apprezzare una riproduzione piuttosto fedele dello schema classificatorio già stato proposto dal domenicano Bartolomé de Las Casas nella sua *Apologética Historia Sumaria*¹⁵. Dall'opera di Las Casas, il francescano riprendeva infatti l'organizzazione tematica dei temi religiosi e riproduceva in forma quasi identica quella *grille conceptuelle* individuata come segno fondamentale dell'opera lascasiana da Bernard e Gruzinski. In maniera affine alla proposta del domenicano, il Libro VI della *Monarquía indiana* è dedicato all'idolatria e agli dèi, il Libro VII al sacrificio, il Libro VIII ai templi, il Libro IX ai sacerdoti e il Libro X alle feste religiose (Frost 1983).

Tuttavia, nonostante la continuità con il pensiero dei suoi correligionari, l'influenza della *Apologética historia sumaria* e anche l'importanza decisiva dell'opera di José de Acosta, Torquemada impresso cambiamenti significativi ai discorsi dei suoi predecessori e consegnò un'interpretazione estremamente originale della religiosità indigena. Come già era accaduto con altri francescani, Torquemada cercò di avvicinarsi con spirito amorevole agli indigeni e si impegnò nella scrittura di un'opera con lo scopo specifico di comprendere i loro errori in ambito religioso. Fu proprio dalla duplice provenienza delle sue argomentazioni – parzialmente desunte dal pensiero lascasiano e da quello del gesuita – che deriva però anche una visibile ambivalenza nella sintesi di Torquemada. Se infatti, da un lato, l'obiettivo primario di quella sezione dell'opera era riscattare la bontà delle credenze indiane, secondo una prospettiva di taglio e di argomento "domenicano", dall'altro, invece, le credenze e le pratiche indigene sono descritte come prodotti dell'inganno del demonio e della sue abominevoli forme di imitazione del vero Dio. Come nello schema esegetico di Acosta, la pertinace presenza del demonio emerge infatti nella descrizione di tutti i culti, le credenze e le cerimonie analizzate con grande scrupolo nella *Monarquía indiana*¹⁶.

¹⁴ Sulle ragioni della singolare forma di rappresentazione della religione indigena, si veda in particolare García Quintana, 1983, pp. 396-400.

¹⁵ Non è possibile in questo contesto indagare attentamente la relazione tra le due opere, e tra i due missionari; sull'influenza dell'opera e del pensiero di Las Casas nella *Monarquía indiana*, si veda però almeno Brading 1991, pp. 304-322.

¹⁶ Sul problema dell'interpretazione demoniaca delle religioni indigene nella Nuova Spagna, si veda Cervantes 1994, in particolare su Torquemada, si veda p. 34. Si veda anche, per

Nonostante questa rigida interpretazione demoniaca – comunque coerente con la riflessione francescana sviluppatasi nel corso dei primi decenni –, nella prospettiva di Torquemada sembrano prevalere concettualmente i tratti positivi di un atteggiamento, pure ambivalente, che riconosce nelle religioni indigene elementi riscattabili dal punto di vista cristiano; ciò avviene in ragione del fatto che il francescano riteneva che fosse la ragione naturale ad avvicinare indifferentemente tutti gli uomini a Dio. Nel primo capitolo del Libro sesto, Torquemada mostra infatti come nell'animo dell'uomo alberghi un'inclinazione naturale che muoverebbe anche gli indigeni alla ricerca di Dio:

Para haber de seguir esta materia es cosa muy necesaria començar por las razones fundamentales que hay para probar cómo el hombre está obligado, por ley natural y por impulso propio del ánima, a buscar a Dios para adorarle y reconocerle por Señor del ser intelectual y humano que tiene (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. I, p. 17).

Ciò vale, ad esempio, anche per le pratiche sacrificali che trovano spiegazione, ancora una volta, nella ragione naturale:

Por manera que en cualquier tiempo o edad y entre todas las naciones del mundo, siempre hubo y usaron los hombres ofrecer a Dios sacrificio; y la razón es, porque la razón natural dicta, mueve y compele a los hombres que se sujeten a algún superior que les pueda suplir los defectos y faltas que en sí mismos sufren y padecen y que les pueda socorrer en sus menguas y necesidades, de las cuales están rodeados y que pueda sobrellevarlos en sus flaquezas y desventuras; y como entre los hombres no se conozca, quien cumplida y cabalmente pueda suplir lo dicho ni remediarlo, es forzoso y necesario concebir y atinar, con lumbre de razón, que hay alguna otra cosa más excelente, más poderosa y superior que el hombre, que pueda suplir y remediar lo dicho, y éste ha de ser Dios (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. II, p. 23).

Se dunque l'azione dell'adorare non può essere considerata se non il prodotto di una inclinazione naturale, l'uomo, in qualunque condizione storica o culturale, non sembra poter vivere senza riconoscere un Dio, che sia esso vero o falso:

Por esta lumbre natural impresa en el ánima (que es el entendimiento) no podemos conocer más de que hay Dios, a quien los hombres están obligados a adorar y servir como a verdadero criador y señor de todo; pero que sea uno o muchos no se puede luego fácilmente alcanzar por razón natural por causa de que excede este conocimiento a toda nuestra capacidad en infinita manera; por cuanto Dios, que es el que ha de ser conocido, es infinito; y el hombre, que es el que ha de conocerle, finito y de corta y limitada capacidad; y por esta distancia infinita no hay cosa más apartada y alejada de nuestro conocimiento que el de Dios; y por esto decimos que el conocimiento que alcanzamos, por ley natural de su majestad santísima, es muy corto, limitado y confuso; y juntamente afirmamos la dicha inclinación en el hombre, con la cual se inclina a buscar (aunque confusamente) a este Dios y criador, a quien tanto debe (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. I, pp. 18-19).

un'interpretazione storico-religiosa dell'uso "antropologico" dei discorsi missionari sul diavolo, Gasbarro 2009.

Data dunque questa naturale inclinazione, ecco che l'espressione particolare di questo anelito alla conoscenza trova forma confusa in assenza di quella rivelazione che sola permette una completa penetrazione dei fatti divini. In questa prospettiva, sebbene la riflessione sull'idolatria si stabilisca intorno ad alcuni pilastri teologici condivisi nella tradizione francescana, l'interpretazione della religiosità indigena, intesa complessivamente come forma di errore, muta il suo significato particolare nella *Monarquía indiana*. Non si tratta più infatti di quello strumento concettuale utilizzato fin dalla prima fase missionaria per giudicare in forma escludente la religiosità indigena: il "linguaggio dell'idolatria" (Gasbarro, 1996, pp. 189-221) serve ora, al contrario, per elaborare una sorta di dispositivo includente che serva ad accogliere cioè le credenze e le pratiche indigene in un sistema cristiano di conoscenza¹⁷. Nella prima fase dell'azione evangelizzatrice, ad esempio nell'opera di Motolinía, i missionari intravedevano nella religione indigena un'incapacità generica e ovunque diffusa di distinguere il creatore dalle creature e, pertanto, vi scorgevano una definitiva negazione della gerarchia dei valori cristiani che essi non potevano pensare se non "naturali" e dunque universali (Botta, 2008, pp. 53-92). L'interpretazione di Torquemada consente invece di guardare in maniera uniforme e coerente alla storia dell'umanità e alla sue differenze, dato che l'idolatria rappresenterebbe la condizione religiosa naturale di tutti i popoli in assenza della grazia e della rivelazione¹⁸:

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 (Torquemada, 1975-1983, libro VII, prólogo, p. 136).

Torquemada applica quindi all'analisi dell'idolatria indiana, e per estensione a quella di ogni sistema idolatrico, quel metodo comparativo che già era stato utilizzato da altri francescani per mostrare però questa volta come le superstizioni degli *indios* fossero da considerare quale patrimonio dell'intera umanità¹⁹. L'obiettivo teologico di Torquemada era dimostrare come la ragione naturale, inclinata alla ricerca di Dio ma sviata nel suo percorso naturale da Satana, producesse sviluppi religiosi simili in aree del mondo enormemente separate (Keen, 1971, p. 193). Di conseguenza, il metodo comparativo si eleva a un livello superiore di generalizzazione rispetto ai suoi predecessori

¹⁷ Sul processo di inclusione della religione mesoamericana in un sistema di conoscenza occidentale, si veda Mignolo, 1995.

¹⁸ Torquemada «va a tratar de mostrar que todas las supersticiones y yerros que puedan echarse en cara a los indios son patrimonio de la humanidad toda, mientras no le llegue la luz del Evangelio»: Frost, 1983, p. 77.

¹⁹ Sull'uso della comparazione in Torquemada, si veda León-Portilla, 1983, pp. 349-354.

novoispanici: nella *Monarquía indiana*, infatti, Torquemada non vuole solamente introdurre la storia religiosa indigena nell'alveo delle culture classiche, ma anche tracciare una prospettiva di tipo globale; si tratta cioè di un progetto intellettuale che permette di includere le culture indigene per mezzo di una nozione universale del concetto di religione. In questo modo, l'idolatria, da elemento che in una prima tappa del confronto aveva permesso di denotare la religione indigena come forma di errore, è elevata ora a legge universale dello sviluppo religioso:

Caso muy fácil es caer de un error en otro, porque como dice la gente docta, dado un inconveniente, se siguen otros muchos en aquella causa; y así, es de pensar que les sucedió a todas las gentes del mundo, que comenzaron a errar en el conocimiento de Dios verdadero, porque dado caso (como ya hemos dicho), que tuvieron conocimiento de Dios confuso e indistinto, no se aprovecharon de él, de manera que les valiese para llegar a merecer el socorro de Dios para su verdadero y distinto conocimiento, por lo cual vinieron dando de ojos en errores y desatinos dignos de hombres desamparados. De la gracia y desposeídos de todo favor y ayuda; de aquí nació la invención de los muchos dioses y el tomarlos por defensores y amparadores de sus causas y necesidades; de cuyos hechos se ríe y mofa el glorioso padre San Agustín, diciendo no poder llegar a más la locura que reconocer y recibir por dioses, defensores de la patria, a dioses vencidos que a sí mismos no pudieron defenderse. Mas aunque es así, que ciegos con sus desatinos erraron en la erección y levantamiento de sus dioses, conocieron haber entre ellos unos que diferenciándose de los demás, les llamaron supremos, de quienes procedía el ser y vida de el hombre (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. 8, pp. 43-44).

Ci sembra di poter affermare che questa svolta interpretativa di Torquemada sia il prodotto anche di un mutato quadro storico, laddove i cronisti francescani devono ora rendere conto ai lettori non solo di una particolare posizione etnografica dei popoli indigeni della Nuova Spagna, ma anche di una lor più complessa collocazione in un quadro storico-geografico di tipo globale. Ciò si rende inevitabile in ragione del fatto che nella fase di espansione della Monarchia cattolica si stanno moltiplicando a dismisura gli incontri con le altre civiltà del mondo, così in America come in Asia, generando quindi un vero e proprio spazio planetario²⁰. Questo progetto politico di mondializzazione, che trova il suo apice nel periodo dell'unificazione della corona spagnola e portoghese, favorisce dunque la circolazione di uomini e beni, ma anche di oggetti culturali; la Monarchia cattolica si trasforma così in un perfetto "teatro di osservazione" – secondo la prospettiva di Gruzinski –, adatto per scorgere e analizzare i cambiamenti nelle condizioni di possibilità che formano il discorso globale sulla religione all'inizio dell'epoca barocca. La *Monarquía indiana* che Torquemada individua nel titolo della sua cronaca è infatti semplicemente la "versione amerindiana" di una forma di governo, e di vita, dal carattere universale, il cui destino è far parte di una monarchia spagnola che è divenuta

²⁰ «La Monarchie catholique se singularise aussi par l'espace planétaire qui la constitue. [...] Sans passé et sans précédent, dénuée de la moindre unité géographique, la Monarchie est à la fois enracinée sur des continents – les Indes occidentales – et installée sur les mers – l'océan Indien des Portugais» (Gruzinski, 2004, pp. 30-31).

universale e che tenta di portare a termine un'opera di assimilazione, e ricapitolazione, di tutte le monarchie del passato²¹.

Per questa ragione, mano a mano che nella Nuova Spagna si avvicina la fine del primo secolo missionario, Torquemada contribuisce con la sua ricapitolazione dei saperi sulle religioni preispaniche al riscatto della memoria indigena per mezzo non solamente del confronto puntuale con la memoria degli antichi. Nella sua apologia della chiesa messicana, il francescano traccia infatti anche i contorni di una descrizione della Mesoamerica attraverso l'estensione del punto di vista cristiano da una prospettiva locale a una prospettiva globale. Il progetto missionario non è più semplicemente "etnografico" – come era stato quello sahaduntino – ma si trasforma in un disegno "antropologico": ciò significa che la comparazione – utilizzata fino a quel momento come strumento per favorire esclusivamente una "traduzione" dei sistemi religiosi indigeni – si trasforma in una sorta di sistema tassonomico che permette l'inclusione delle culture indigene all'interno di una concezione universale dell'idolatria, e dunque di una nozione implicita di religione.

Uno degli elementi più evidenti di questa nuova funzione della comparazione si riscontra nel discorso di Torquemada intorno al problema degli dèi indigeni. Nonostante nella *Monarquía indiana* sia possibile scorgere problemi simili a quelli già esaminati dai primi francescani, le soluzioni proposte da Torquemada appaiono piuttosto differenti. In primo luogo, il francescano osserva nel libro VI il grande disordine concettuale prodotto dall'infinita proliferazione delle divinità venerate nella Nuova Spagna:

Pero no porque sea esta propensión e inclinación al hombre natural de reverenciarle y adorarle, por eso siguieron los hombres el conocimiento de uno solo, sino que dejados llevar de su malicia, vinieron en desconocimiento de él, y por esta causa amontonaron infinidad de dioses (Torquemada, 1975-1983, libro VI cap. IV, p. 27).

In secondo, luogo il francescano elenca, secondo una caratteristica formulazione della tradizione novoispanica, le distinte forme di errore idolatrico che si riscontrano nelle venerazioni degli indigeni. Nel capitolo XIII del libro VI, ricorda come gli indigeni adorassero *cosas vivísimas* in luogo di divinità²²; nel capitolo XIV, invece, nota come essi adorassero perfino i luoghi dove conservavano i resti di quegli stessi personaggi che essi avevano rispettato da vivi (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XIV, pp. 56-57). Tra tutte le forme idolatriche di venerazione, Torquemada riconosce però un tipo di errore di carattere ancor più universale: l'adorazione del sole, della luna, delle stelle, ossia

²¹ «Así, éstas quedaban asimiladas - y es éste un punto importantísimo - a la historia universal. En consecuencia, Torquemada no haría más que aplicar el nombre de un fenómeno común en la historia conocida a la forma característica del gobierno indígena, con lo cual éste quedaría asimilado a aquél y lo que perdiera en especificidad lo ganaría en inteligibilidad para el público al que iba dirigida la obra» (Frost, 1983, p. 81)

²² «Dejado aparte lo que hemos dicho de estas ciegas gentes, que adoraron los cuerpos celestiales, que ya en alguna manera parecía tener hermosura y ser, que obligase a tenerles alguna reverencia, por calidades y propiedades, que en ellos concurren, pasó adelante su calamitosa miseria, que se derribaron a recibir por dios y dioses a cosas vilísimas, de quien imaginaban que alguna virilidad y provecho se les seguía, porque juzgaban que aquello no podía venir sino por voluntad divina y así lo dice Tulio»: Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XIII, p. 54.

quella adorazione degli elementi naturali che costituiva uno dei più resistenti *topoi* della tradizione apologetica giudaico-cristiana²³:

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, 1975-1983, libro VI, cap XII, p. 52).

A queste due forme di argomentazione tipiche della prima letteratura francescana, si aggiunge anche la riflessione, ancora una volta di stampo tradizionale, dedicata alla descrizione della scandalosa proliferazione del campo semantico dell'idolatria:

Eran tantos los dioses y tantos los ídolos que los representaban que no tenían número, ni fuera posible contarlos aunque para ello se pusiera suma diligencia y cuidado. Unos eran de oro, otros de plata, otros de cobre, otros de barro, otros de palo, otros de masa y otros de diversas semillas, conforme al antojo y costumbre de cada uno. La forma de estos dioses o ídolos era diferente, porque unos eran grandes, otros pequeños, unos chicos y otros más chicos. Unos formaban como figuras de obispos con sus mitras; otros con un mortero en la cabeza, y allí les echaban vino en sus fiestas, por lo cual se cree ser aquél el dios del vino; otros tenían figuras de hombres; otros, de mujeres; otros, de bestias. Como leones, tigres, perros, venados. [...] Tenían dios de la tierra, dios de la mar, del viento, de las sementeras; y para cada especie de ellas, de las arboledas y frutales, de las plantas, de las mariposas, y a ellas y a la langosta adoraban, porque no les comiesen las mieses y sementeras. Adoraban las chinches, pulgas y piojos, porque no les picasen. A las culebras, víboras y otras sabandijas, porque no les mordiesen. A los leones, tigres y otros animales, porque no los matasen (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XVI, p. 60).

Torquemada offre qui un'interpretazione giudicante che si fonda sul modello argomentativo del Libro della Sapienza e permette ai francescani di trasmettere al lettore l'immagine di un repertorio caotico dell'idolatria indigena. Sebbene il passaggio della *Monarquía indiana* possa far pensare a un calco – un ragionamento estremamente simile è rinvenibile nell'opera di Motolinía (2001, pp. 86-87) –, bisogna necessariamente tener conto però della differente funzione che esso assolve nell'ambito complessivo dell'argomentazione proposta da Torquemada. A differenza di Motolinía, infatti, il cui sguardo sembra del tutto privo di un affanno tassonomico ed estraneo a una riflessione concettuale complessa sulla natura degli dèi indigeni (Botta 2009), nella cronaca di Torquemada la constatazione del disordine idolatrico è fatta seguire da un più attento tentativo di analisi del fenomeno:

Y de aquí nació también, que no sólo elegiesen dios falso, sino muchos dioses, unos diversos y distintos de otros; porque si todas las gentes fueran unas, en

²³ Intorno al problema del recupero della tradizione apologetica nella costruzione di un discorso relativo alle divinità amerindiane, si veda anche MacCormack, 2006.

unidad de lengua, cayendo en este yerro por ignorancia, todas concordarán en un error, y así todas constituyeran un dios; pero pues cada una nación tenía su dios y dioses, parece de aquí no haber concordado en un consejo y deliberación, lo cual no lo causó sino la diversidad de las lenguas, de donde les provino a cada gente y lengua caer en sus particulares errores y cegueras y escoger sus particulares y especiales dioses (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. VI, p. 40).

Il racconto veterotestamentario viene qui rielaborato da Torquemada allo scopo di fornire una spiegazione storica della proliferazione delle diverse forme religiose con le quali la Monarchia cattolica si sta confrontando. In questa fase di "globalizzazione", dunque, l'idolatria novosippanica viene percepita come se si trattasse di un fenomeno storico identico a quelli prodotti nella condizione babelica descritta nel Vecchio Testamento. La disseminazione e moltiplicazione delle lingue, che segue la caduta della Torre, costituirebbe quindi l'evento storico in seguito al quale si sarebbe generata anche la pluralità delle forme culturali e, quindi, degli errori idolatrici:

Esto que, en general, hemos dicho de toda la gentilidad pasada, experimentamos en esta tierra de la Nueva España, por las infinitas lenguas que entre estas gentes ha habido y hay; cuyos dioses han sido tantos y tan varios, que casi excedieron a todas las otras naciones, diferenciándolos, no sólo en los nombres, pero también en los oficios que les daban, según la divinidad que a cada uno de ellos les atribuían; y puesto que todo el mundo o la mayor parte de él, antiguamente hubiesen reverenciado y reconocido al sol por dios; estos dichos indios le tuvieron por uno de los mayores dioses que adoraban, constituyéndole altares y templos muy famosos; y aunque estos indios de esta Nueva España tuvieron gran cuidado en esto, fueron muy más especiales y cuidadosos los de los reinos del Pirú, mayormente en el tiempo de los reyes incas, cuyo primer rey le tuvo por mayor de sus dioses y mandó por todos sus reinos que le adorasen y constituyesen templos muy conformes a la mucha y grande estimación en que le tenían (como en el libro de los templos dijimos), al cual trataban como a supremo (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. VI, p. 40).

Nel contesto storico globalizzato che Torquemada sperimenta, è quindi necessario cercare un modello interpretativo che sia in grado di spiegare le ragioni degli errori indigeni e che sappia anche dare ordine alla confusione concettuale che domina quei sistemi religiosi. In questa prospettiva, la *Monarquía indiana* propone una nuova riflessione intorno al modello teologico che Sant'Agostino aveva elaborato per combattere le divinità romane²⁴. L'opera di Agostino aveva infatti proposto una definitiva decostruzione di quella teologia tripartita attraverso la quale Varrone aveva tentato di salvare almeno la speculazione dei filosofi pagani. Il modello agostiniano, efficace nell'antichità cristiana, viene ora ripreso puntualmente – anche in ragione della sua *auctoritas* – per veicolare efficacemente una comprensione del paganesimo messicano (Brading, 1998). Lo stesso Bernardino de Sahagún aveva esplicitamente citato il *De civitate Dei* nel Prologo del Libro Terzo del suo *Códice florentino*, dedicato al

²⁴ In questa prospettiva, l'opera di Torquemada prende parzialmente le distanze dal pensiero di Las Casas e raccoglie semmai questo "superficiale agostinismo" dall'opera di José de Acosta: Brading, 1991, p. 312.

«principio que tuvieron los dioses»²⁵. Tuttavia, il modello agostiniano viene raccolto in modo maggiormente sistematico da Torquemada nel libro VI della sua opera. Nei Capitoli XV e XVI, il francescano, mettendo a confronto le divinità indigene con gli dèi dell'antica Roma, ci ricorda come nelle *Indias Occidentales* gli indigeni avessero suddiviso i loro dèi in tre parti o generi, così come avevano fatto «las Naciones antiguas de los Gentiles»:

De los antiguos sabemos (según San Agustín, en los libros de la Ciudad de Dios), cómo dividieron sus dioses en tres partes o géneros, el primero de los cuales nombraron selectos, que quiere decir apartados o escogidos; el segundo género era de los medio dioses, y el tercero, de los dioses rústicos o agrestes (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XV, p. 58).

Non si tratta però semplicemente di una strategia di sostituzione (Alberro, 1994); Torquemada utilizza infatti le argomentazioni di Agostino come vero e proprio strumento di comprensione e traduzione. Il confronto sistematico con il mondo antico, in primo luogo, fornisce la griglia concettuale necessaria per rivelare la falsità delle divinità indiane; allo stesso tempo, sembra però ancor più importante il fatto che il modello agostiniano permette di collocare attentamente le popolazioni delle Indie Occidentali in una prospettiva storico-geografica globale. A questo scopo, la lista varroniana delle divinità romane – che Sant'Agostino ci offre nel secondo capitolo del Libro settimo del *De civitate Dei*²⁶ – viene ripresa da Torquemada, allo scopo di descrivere le divinità indigene – e le loro supposte suddivisioni in classi – secondo quella gerarchia che vedrebbe l'esistenza di divinità indigene superiori e inferiori. Il confronto tra le diverse divinità è possibile perché, agli occhi di Torquemada, le varie forme di idolatria sono semplicemente il prodotto di un problema di rappresentazione: gli esseri e gli oggetti venerati dagli indiani non sono infatti realmente divini, ma si limitano a rappresentare «vestigios, huellas o pisadas y una semejanza de alteza, excelencia y majestad divina» (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. III, p. 25).

Se in alcuni casi, per dare conto della particolare forma dell'idolatria indigena, la lista agostiniana di venti divinità elette viene corretta da Torquemada attraverso il confronto con quella sahaduntina presente nel primo libro del *Código Florentino*, le singole dimostrazioni contenute nel *De civitate Dei* sono invece utilizzate da Torquemada per interpretare la natura degli dèi mesoamericani. Si può quindi riconoscere nel dio Tezcatlipoca un essere puramente spirituale e alieno da ogni forma corporale che si avvicinerrebbe al Giove dei Romani (Olivier, 1997); allo stesso tempo, è possibile spiegare attraverso argomentazioni teologiche la strana presenza («asombro y espanto de ver entendimientos tan ciegos, que lo que es debido a un sólo Dios se atribuya a muchos, dividiendo en tantos la divinidad»)(Torquemada, 1975-1983, libro VI,

²⁵ Sahagún vi raccoglie alcuni miti preispanici, decostruendo una “teologia mitico-favolosa 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 entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional»: Sahagún, 1988, vol. I, p. 201.

²⁶ «Los dioses de el primero género eran los grandes y escogidos, de los cuales era el primero Júpiter, y después de él, Apolo, Marte, Saturno Mercurio, Juno, Diana, Orcus, Venus y otros, que el mismo San Agustín, refiere» (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XV, p. 58).

cap. XIX, p. 67), il fatto che al vertice del sistema religioso indigeno, si trovi una coppia divina suprema: Ometehuctli y Omecihuatl (León-Portilla, 1999).

Allo stesso modo, nell'analisi dedicata al dio Huitzilopochtli, Torquemada recupera gli elementi fondamentali della descrizione sahauntina, ma il suo quadro interpretativo assume tratti piuttosto differenti (Boone, 1989). In primo luogo, Torquemada rifiuta l'identificazione sahauntina di Huitzilopochtli con Ercole, e propone invece un'analogia con l'antico dio romano della guerra, Marte, giacché gli sembra maggiormente efficace l'argomentazione che Agostino rivolge contro il culto della erronea divinità romana. Per quanto riguarda l'identificazione tra Huitzilopochtli e Marte, Torquemada offre infatti un'esegesi – che si dimostra come risultato di una straordinaria opera di traduzione culturale – secondo la quale la natura della divinità indigena può essere spiegata non solamente attraverso gli argomenti agostiniani sul problema della guerra²⁷, ma anche per mezzo di una riflessione "interculturale" sull'etimologia del nome del dio romano Marte. In questo modo, infatti, recuperando Agostino, Torquemada ipotizza l'esistenza – o, per meglio dire, la edifica attraverso la comparazione – di un'adorazione di un dio della guerra che dovrebbe esser presente in tutte le culture che dimostrano di aver raggiunto un medesimo livello di sviluppo:

A éste tuvieron por el gran dios de sus batallas, porque decían haberle hallado muy favorable en ellas. Y no hace disonancia creer que éste fue aquel antiguo Marte, conocido de otras naciones y festejado por dios de las guerras, el cual llamaron Marte, como dice San Isidoro (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XXI, p. 74).

Non è un caso quindi che il culto dedicato a divinità così simili – lo stesso Torquemada le definisce Marte indiano e Marte antico – produca forme espressive identiche: questo spiegherebbe, ad esempio, il fatto che il nome assegnato storicamente all'Areopago di Atene, luogo relazionato ad Ares-Marte, possa indicare, secondo Torquemada, un «promontorio, porque era alto y levantado del suelo, hecho de tierra y piedra» (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XXI, p. 75). Sarebbe questa dunque la ragione che spiegherebbe anche l'esistenza nel territorio pre-ispánico di un vero e proprio Areopago indiano: il Templo Mayor di Mexico-Tenochtitlan sul quale era adorato l'antico e sanguinoso dio della guerra Huitzilopochtli.

Tuttavia, sembra ancor più sorprendente il fatto che, per mezzo di questa revisione dello schema agostiniano, Torquemada abbia potuto fornire una sintesi di tutti gli argomenti dei suoi predecessori. Notiamo, ad esempio, il discorso che il francescano sviluppa intorno al dio Tlaloc: "colui che è fatto di terra", un dio dell'acqua e della terra che assumeva anche il ruolo di divinità politica legata ai lignaggi delle antiche civiltà della Mesoamerica. Nella sua classificazione di stampo agostiniano, il dio Tlaloc trova posto nel gruppo di divinità naturali, vale a dire, nel terzo lignaggio degli dèi dei Gentili:

El tercero linaje de dioses que los gentiles tuvieron fue de los que pertenecían a las cosas naturales, porque a cada cosa natural ponían y atribuían un dios,

²⁷ Argomentazione contenuta nel decimo capitolo del Libro XVIII del *De civitate Dei*.

dándoles oficios diversos, y así eran tantos los dioses cuantas eran las cosas humanas de que usaban (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XVI, p. 59).

Da un lato, quindi, il modello naturista di Torquemada riproduce una medesima forma di interpretazione che era già stata fornita da Motolinía e, in special modo da Sahagún, raccogliendo numerosi elementi delle loro descrizioni:

Estos indios (así como los antiguos gentiles) tuvieron otro dios, que llamaron Tlalocatecuhtli, que quiere decir señor de el Paraíso o lugar de sumos deleites, al cual consagraron dios de las aguas, y lluvias, que si bien se nota, es Neptuno, a quien llamaron dios del mar; y es tanta la semejanza que hay entre estos dos dioses, que bien se echa de ver haber sido el demonio inventor de ambos (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XXIII, p. 76).

Ma è solo attraverso il discorso agostiniano sul Nettuno che si perfeziona la trasformazione di Tlaloc in una divinità esclusivamente metereologica e acquatica, che perde cioè tutti quegli aspetti eterogenei che non corrispondono al modello interpretativo cristiano (Botta 2004 e Contel 1999). Sarà quindi evidente come l'analogia con le divinità greco-romane non possa aiutare nella comprensione della natura delle entità extraumane indigene: la descrizione di Torquemada non è infatti il risultato di una ricerca etnografica e neppure il frutto di una strategia di sostituzione comparativa che prenda come punto di riferimento un elemento noto. Si tratta piuttosto di una vera e propria compenetrazione dei due mondi²⁸; cioè a dire che gli dèi degli indiani e gli dèi degli antichi sono considerati dal francescano esattamente identici (Keen, 1991, p. 193). Dopo aver ripreso la critica di Agostino contro il culto rivolto a Nettuno, Torquemada può infatti finalmente affermare che:

Con esto queda suficientemente probado ser el mismo demonio el uno, que el otro, Neptuno Tlaloc, y Tlaloc Neptuno (Torquemada, 1975-1983, libro VI, cap. XXIII, p. 81).

In conclusione, possiamo affermare come il lavoro di Torquemada produca un cambiamento radicale nella produzione discorsiva sulla religione indiana e sulla pluralità degli dèi. La forma singolare di *colonial semiosis* (Mignolo, 1995) contenuta nella sua *Monarquía indiana* soddisfa le nuove esigenze emerse nel corso della storia della Nuova Spagna. La fase di cui Torquemada è protagonista si caratterizza infatti per la collocazione del politeismo indigeno nello spazio globale che il pensiero cristiano disegna per accogliere l'alterità religiosa all'inizio dell'epoca barocca. L'analogia sistematica proposta dal francescano conferma l'inserimento del sistema religioso indigeno in uno schema concettuale coloniale – quello della Monarchia cattolica – che da una prospettiva proto-evoluzionista rende possibile il dominio dell'immaginario indigeno e il suo posizionamento in una specifica fase dello sviluppo universale della religiosità umana. La classificazione di questi sistemi religiosi offre però, al tempo stesso, alla cultura occidentale anche gli strumenti per pensare – in una prospettiva

²⁸ Sull'evoluzione del discorso sugli dèi a partire dal modello greco-romano, si veda Bernard-Gruzinski, 1988, pp. 41-74.

globale e sotto il dominio semantico della categoria della religione – tutte le relazioni tra culture.

Bibliografia

- ABULAFIA, David. *The Discovery of Mankind: Atlantic Encounters in the Age of Columbus*. New Haven, Yale University Press, 2008.
- ALBERRO, Solange. "Acerca de la primera evangelización en México. Estrategias y contextos. Una modesta revisión". Ramos, Gabriela (comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cusco, CBC, 1994. (pp. 11-30).
- ALCINA FRANCH, José. "Juan de Torquemada, 1562-1624". Wauchope, Robert (ed.). *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, Howard F. Cline (ed.), Austin, University of Texas Press, 1973. (pp. 256-275).
- ASSMANN, Jan. *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München, Carl Hanser, 2003
- ASSMANN, Jan. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison, University of Wisconsin Press, 2008,
- BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne, Nouvelle édition en trois volumes*. Genève, Librairie Droz S.A., 1991,
- BAUDOT, Georges. *La pugna franciscana por México*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- BAUDOT, Georges. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat, 1976.
- BERNAND, Carmen - GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- BOONE, Elizabeth Hill. *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Philadelphia, Transactions of the American Philosophical Society, 1989.
- 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". *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana*, n. 28, v. 12, 2008. (pp. 9-26).
- BOTTA, Sergio. "The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: the Case of the Water Gods". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vo. 76, n.2, 2010. (pp. 411-432).
- BOTTA, Sergio. *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*. Roma, Bulzoni, 2004.
- BOTTA, Sergio. *Religione e conquista. Saggi sul discorso coloniale in Messico*. Roma, Nuova Cultura, 2008.
- BOTTA, Sergio. "La ausencia de los dioses taíno. Sobre el fracaso hermenéutico de la obra de Ramón Pané". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, v. 57, n. 2, 2013. (pp. 161-187).
- BRADEN, Charles. *Religious Aspects of the Conquest of Mexico*. Durhan, Duke University Press, 1930.
- BRADING, David A. *Mito y profecía en la historia de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- BRADING, David. "San Agustín y América. Hernán Cortés, el milenio franciscano y Bartolomé de Las Casas", Id., *Mito y profecía en la historia de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. (pp. 23-78).
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CACHO, Francisco Xavier. "El pensamiento teológico en la obra de Torquemada". Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. (pp. 367-387).
- CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World: the Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- CIPOLLONI, Marco. *Tra memoria apostolica e racconto profetico. Il compromesso etnografico francescano e le cosas della Nuova Spagna (1524-1621)*. Roma, Bulzoni, 1994.
- CLINE, Howard F. "A note on Torquemada's native sources and historiographical methods". *The Americas*, v. 25, n. 4, 1969. (pp. 372-86).
- CONTEL, José. *Tlálloc: l'Incarnation de la Terre. Naissance et métamorphoses*. Toulouse, 1999.
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth Century México. The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974
- FROST, Elsa Cecilia, "Fuentes bíblicas, clásicas y contemporáneas de *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*". Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. (pp. 267-274).
- FROST, Elsa Cecilia. "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel". *Historia mexicana*, v. XXVI, n. 1, 1976. (pp. 3-28).
- FROST, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México, Tusquets Editore, 2002.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina, "La visión del mundo indígena de Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana*". Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. (pp. 396-400).
- GASBARRO, Nicola. "Il diavolo interculturale". Id. (a cura di). *Le culture dei missionari*. Roma, Bulzoni, 2009. (pp. 283-308).
- GASBARRO, Nicola. "Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 62, 1996. (pp. 189-221).
- GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris, La Martinière, 2004.
- HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth centuries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964.
- KEEN, Benjamin. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press, 1971.
- KLOR DE ALVA, Jorge J. - NICHOLSON, Henry B. - QUIÑONES KEBER, Eloise (eds.). *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec México*. Albany, Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany, State University of New York, 1988.

- KOBAYASHI, José Maria. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Biografía de fray Juan de Torquemada". Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. (13-48).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Fuentes de la Monarquía indiana". Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. (pp. 93-128).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Omēteotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca 'Dios principal'". *Estudios de cultura náhuatl*, v. 30, 1999. (pp. 133-152).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- MACCORMACK, Sabine. "Gods, Demons, and Idols in the Andes". *Journal of the History of Ideas*, v. 67, 2006. (pp. 623-647).
- MARAVALL, José Antonio, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España". *Estudios americanos*, v. 2, 1949. (199-227).
- MARCOCCI, Giuseppe. *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma, Carocci, 2011.
- MARTÍNEZ, José Luis. "Gerónimo de Mendieta". *Estudios de cultura náhuatl*, v. 14, 1980. (pp. 131-197).
- MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986.
- 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, Publications of the Academy of American Franciscan History, 1983.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*, Esteva Fabregat, Claudio (ed.), Madrid, Dastin, 2001.
- OLIVIER, Guilhem. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le 'Seigneur au miroir fumant'*. Paris, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXXIII, Musée de l'Homme, 1997.
- PAILIN, David A. *Attitudes to Other Religions. Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*. Manchester, Manchester University Press, 1984.
- PATTON, Kimberley. *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity*. Oxford, Oxford University Press, 2009
- PHELAN, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. London-Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1970.
- RICARD, Robert. *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. López Austin, Alfredo - García Quintana, Josefina (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- SAMONA, Giuseppe A. "L'insaisissable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 89, n. 2, 2003. (pp. 7-66).
- SCHMIDT, Francis. "Polytheisms: Degeneration or Progress?". Id. (ed.) *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography* (History and Anthropology), v. 3, 1987. (pp. 9-60).
- SMITH, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious". Id., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*. Chicago-London, Chicago University Press, 2004. (pp. 179-196).
- SMITH, Mark S. *God in Translation*. Cambridge. Cambridge University Press, 2010.
- STRENSKI, Ivan. *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2006
- STROUMSA, Guy G. *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reasons*. Cambridge-London, Cambridge University, Press, 2010.
- TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983.
- WECKMANN, Luis. "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España". *Historia mexicana*, v. XXXII, n. 1, 1982. (pp. 89-105).

Sergio Botta è professore associato in Storia delle religioni presso il Dipartimento di Storia, Culture, Religioni della Sapienza Università di Roma. Si occupa di teorie e metodi della storia delle religioni e dei sistemi religiosi delle culture indigene delle Americhe. Attualmente, si dedica alla produzione discorsiva francescana intorno alle religioni dei popoli indigeni della Mesoamerica. Tra i suoi lavori recenti: *Sciamanesimo. Breve storia di un concetto* (Carocci, Roma, in stampa), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America* (Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Thyne 2013).

Contatto: sergio.botta@uniroma1.it

Ricevuto: 13/9/2016
Accettato: 30/11/2016