



Araucaria



Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades
Año 12, N° 23. Primer semestre de 2010

Ruinas nuevas: Iconoclasia y conversión en el s. XVI

Autor(es): Byron Ellsworth Hamann

pp. 140-154

URL: http://www.institucional.us.es/araucaria/nro23/monogr23_4.pdf

Ruinas nuevas: Iconoclasia y conversión en el s. XVI

Byron Ellsworth Hamann
Universidad de Chicago, EEUU

Resumen:

Comparar los moriscos con los indígenas americanos es un tema que se repite en la obra de Francisco de Vitoria. Este ensayo se centra en dos procesos inquisitoriales (ambos de mediados del s. XVI) para explorar uno de los intereses transatlánticos de Vitoria: la relación entre conversión e iconoclasia. El primer proceso se desarrolla en el pueblo de Yanhuítlán, en Nueva España; el segundo, en la ciudad de Valencia, en los reinos de Aragón. Ambos procesos hablan de “ruinas nuevas”—es decir, ruinas recientes producidas a causa de la violencia iconoclasta cristiana. En el caso de Yanhuítlán, de las ruinas de un recinto sagrado indígena. En el caso de Valencia, de las ruinas de una mezquita. Este ensayo explora el significado de estas ruinas, y del concepto de ruina en general, desde los puntos de vista ofrecidos por las tradiciones católica, musulmana, e indígena. Estas tradiciones tenían visiones distintas de lo que era una ruina y, por ello, la iconoclasia cristiana tuvo consecuencias inesperadas, tanto en Valencia como en Nueva España.

Palabras clave: Vitoria, moriscos, mixtecos, arqueología, inquisición, iconoclasia

Abstract:

The comparison of Morison with the indigenous people of the New World was a repeated theme in the works of Francisco de Vitoria. This essay centers on two inquisitorial investigations (both from the middle of the sixteenth century) in order to explore one of the transatlantic interests of Vitoria: the relationship between conversion and iconoclasm. The first investigation is from the town of Yanhuítlán, in New Spain; the second is from the city of Valencia, in the kingdoms of Aragon. Both investigations involve “new ruins”—that is, ruins recently created by Christian iconoclastic violence. In the case of Yanhuítlán, the ruins are of a group of temples. In the case of Valencia, the ruins are of a mosque. This essay explores the meaning of these ruins, and the concept of ruination in general, from the points of view offered by Catholic, Muslim, and Indigenous traditions. These traditions had distinct visions of what exactly a

ruin was, and for this reason Christian iconoclasm had unexpected consequences, both in Valencia as well as in New Spain.

Keywords: *Vitoria, Moriscos, Mixtecs, archaeology, inquisition, iconoclasm*

Introducción

En su “De usu ciborum” de 1537, Francisco de Vitoria realizó una comparación muy interesante entre la conversión de los musulmanes y la conversión de los indígenas americanos:

Pero acerca de la primera y la segunda conclusión, debe considerarse que una condición de la ley es que sea tolerable y razonable, y no es suficiente que sea de buena intención. Por ejemplo, no es tolerable, en general, una ley que prohibiese el perjurio bajo pena capital, o incluso la simple fornicación. Así, en la situación planteada, aunque un príncipe legítimo pueda instituir leyes para suprimir la infidelidad y los ritos de los paganos y para introducir la cristiandad, es necesario que esto se haga por alguna razón y de un modo tolerable, y sin gran violencia ni gravamen de los súbditos. En efecto, no sería tolerable una ley si de repente hiciera un edicto para que, bajo pena capital, nadie adorase a Mahoma o tampoco a ídolos, o que todos adorasen a Cristo, bien sea incluso bajo pena de exilio o bien bajo confiscación de los bienes, sino que conviene primero esforzarse para que sean instruidos y enseñados sobre la vanidad y la falsedad de su ley o rito, y no tan sólo con diligencia deben ser inducidos a oír la ley santa de Cristo sino también con ingenio, para que vean la probabilidad de ella y la improbabilidad de la otra ley bajo la que viven engañados. Será lícito también ejercer cierta violencia, pero moderada, para que abandonen sus ritos, y después podrá ser establecida la ley sobre la supresión de los ídolos, sobre abolir el rito de Mahoma; sin embargo, no con gran rigor, por ejemplo, bajo pena capital o de exilio, sino por otro medio más suave. En efecto, sería una ley intolerable que el hombre fuera obligado a abandonar la religión recibida de sus antepasados con tan atroz pena. (131-132)¹.

¹ “De usu ciborum” es una exploración de la moralidad del canibalismo, con referencia explícita a las Américas. El quinto artículo, en el que aparece la comparación de los ritos de Mahoma y los ídolos, comienza con una referencia a “barbari in provincia Yucatan”. Por eso interpreto las referencias a ídolos como referencias a las religiones indígenas del Nuevo Mundo. Versión original en latín publicada en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, o libertad de los indios*, ed. L. Perea y J. M. Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, 114: “Sed circa primam et secundam conclusionem est considerandum quod una conditio legis est quod sit tolerabilis et rationabilis, nec sufficit quod sit de bono obiecto. Ut omnino non est lex tolerabilis si prohiberetur periurium sub poena capitis, aut etiam simplex fornicatio. Ita in proposito, licet legitimus possit condere leges ad tollendum infidelitatem et ritus paganorum et introducendam christianitatem, oportet ut hoc fiat ratione aliqua et modo tolerabili, et sine magna violentia et gravamine subditorum Non enim esset tolerabilis lex si statim faceret edictum ut sub poena capitis nullus coleret Mahumetum vel etiam idola, vel ut coleret Christum, vel etiam sub poena exili vel confiscatione bonorum, sed oportet primum dare operam ut instruantur et doceantur de vanitate et falsitate suae legis vel ritus, et industria trahendi sunt ad audien-

Ésta no era la primera vez, ni sería la última, en la que Vitoria comparara a los musulmanes con los indígenas de América². Unos cuantos años antes, durante el curso académico 1534-1535, Vitoria presentó un *relectio* sobre la conversión de los infieles. Aunque su comentario habla sobre todo de los *sarracenos*, contiene una sección que se centra en los *insulani* o *barbari* de las Américas³. En él se encuentra un precedente del texto de 1537 anteriormente citado. Del mismo modo que en su texto posterior, Vitoria critica las conversiones forzadas y rápidas: la transformación religiosa es algo que necesita de una instrucción cuidadosa durante mucho tiempo. A causa de ello, Vitoria concluye que no se recomienda la violencia iconoclasta:

Hay una duda si es lícito de destruir los ídolos de estos bárbaros, una vez que se les ha sido predicada la fe y la rechazan. Parece que sí es lícito, por que esto no les daña ni ofende. Pero la respuesta es que no es malo hacerlo *per se*, por que no es contra ni el honor de Dios ni el bien de un vecino, por que no les daña. Pero digo que no se debe hacer en todo caso, por que puede provocar su indignación feroz, y destruir cualquiera sentimiento bueno que tendrían para nosotros. No obstante, cuando la mayoría de la gente se ha convertido, o donde se espera que estas acciones les conviertan, es muy lícito. Digo lo mismo sobre sus templos: no se les debe derribar, por que esto es una injusticia a sus derechos, y por que después de su derriba, ellos les reconstruirán⁴.

En este ensayo, quiero seguir la pista transatlántica que nos sugieren estos textos de Vitoria. Exploraré el papel de la iconoclasia en la conversión tanto de los musulmanes como de los indígenas americanos. Mi discusión se centra,

dam legem sanctam Christi et ingenio, ut videant probabilitatem eius et improbabilitatem alterius legis sub qua decepti vivunt. Licebit etiam aliquam vim inferre, sed moderatam, ut ritus suos relinquunt, et postea poterit ferri lex de tollendis idolis, de abolendo ritu mahometico; non tamen cum magno rigore, ut sub poena capitis seu exilii, sed alia mitiori ratione. Esset enim intolerabilis lex ut homo cogereetur deserere religionem a maioribus accentam tam atroci poena.” Traducción al español publicado en Francisco de Vitoria, *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan victimas humanas en los sacrificios*, ed. Felipe Castañeda, Bogotá, Universidad de los Andes, 2007, págs. 131-132.

² Véase también su “De Indis” y “De Indis Relectio Posterior, sive de iure belli,” ambos leídos en 1539.

³ El texto hace catorce referencias a los musulmanes (*sarracenorum*, *sarraceni*, *sarracenos*, *moros*), dos a los *barbari*, y una a los *insulani*. También hay cinco referencias a los judíos (*judaeos*, *judaei*) y tres al texto De *Judaeis* de Tomás de Aquino.

⁴ Versión original en latín publicada en Vicente Beltrán de Heredia (ed.), *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O. P.: Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones, Biblioteca de Tomistas Españoles IV, Madrid-Valencia, Santo Domingo el Real, 1928, pág. 200: “Dubitatur an liceat confringere idola istorum barbarorum postquam est eis predicata fides, et noluerunt eam recipere. Et videtur quod sic quia non fit eis nocumentum aut injuria. Respondetur quod de se non est malum, quia non est contra honorem Dei nec contra bonum proximi, quia non nocet eis. Secundo dico quod non debet hoc passum fieri, primo propter scandalum, quia indignarentur vehementer et tollunt piam affectionem quam forte haberent. Apud illos autem apud quos major pars conversa est vel speratur quod ex illis convertentur, bene licebit. Idem dico de templis quod non licet evertere illa, quia fit injuria eis, et dato semel evertantur, iterum reedificabunt illa.”

a mediados del s. XVI, en dos sitios sagrados derruidos: una mezquita en el Vall de Guadalest, en el reino de Valencia; y un recinto sagrado en el pueblo de Yanhuitlán, en el reino de Nueva España. En ambos casos, se trata de ruinas nuevas: ruinas recientes a causa de la violencia iconoclasta de conquistadores cristianos. La mezquita fue derribada como resultado de los ataques contra los musulmanes en el levantamiento de las Germanías, en 1521⁵. El recinto sagrado fue derribado como resultado de la expansión continental de los españoles después de la caída de la capital azteca de Tenochtitlán, en 1521. Pero a pesar de quedar arruinados, estos edificios siguieron teniendo vida. Como Vitoria entendió muy bien, la destrucción de estos edificios no acabó con su vida social⁶.

Para entender la “vida después de la muerte” de esta mezquita y de este recinto sagrado, tenemos que reflexionar no sólo sobre las creencias religiosas musulmanas y prehispánicas en general, sino también sobre las actitudes musulmanas e indígenas sobre las ruinas, y en concreto sobre las ruinas de edificios sagrados. Obviamente, los cristianos destruían los edificios sagrados de otras religiones porque ellos, también, tenían sus propias creencias sobre iconoclasia y arruinación. Para comprender las relaciones entre materialidad y conversión en el mundo transatlántico del s. XVI, hay que explorar el significado de la arruinación para los cristianos, los musulmanes y los indígenas. Como veremos, las ruinas tenían significados muy diferentes en estas tres tradiciones. Por eso, la violencia iconoclasta de los cristianos -una violencia basada en historias y teorías peculiares- tuvo efectos inesperados, porque las tradiciones musulmanas e indígenas no compartían la misma visión de lo que es una cosa arruinada. La exploración de estas visiones diferentes sobre los efectos de la iconoclasia es el centro de este estudio. Por lo tanto, mi ensayo participa en dos tradiciones intelectuales: la tradición de estudios históricos, comparando moriscos e indios; y la tradición de estudios antropológicos, explorando la construcción cultural de “basura” y “lo arruinado”⁷.

⁵ Oficialmente, las mezquitas que sobrevivían las conversiones forzadas de musulmanes por los agermanados en 1521 fueron derribadas o convertidas en iglesias después de las prohibiciones del Islam otorgados por Carlos V en 1525 y 1526; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas Decisiones: La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Instituto Alfons el Magnànim, 2001, págs. 25-112. Los primeros misioneros llegaron en Yanhuitlán en 1529; no está claro cuando destruyeron el templo de Yanhuitlán, pero el testimonio de Luis Delgado sugiere que fue en los años 30 del s. XVI.

⁶ Sobre “la vida social de las cosas” véase Arjun Appadurai, “La mercancías y la política de valor,” en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*, México, Editorial Grialjo, 1991, págs. 3-63.

⁷ Estudios comparativos de moriscos y gente indígena desde el punto de vista de estructuras y leyes gubernativas y religiosas incluyen Robert Ricard, “Indiens et Morisques: Note sur quelques procédés d'évangélisation,” en *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain, 1931, págs. 209-219; Antonio Garrida Aranda, *Moriscos e Indios: Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Mexico, UNAM, 1980; Mercedes García-Arenal, “Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización,” en *Chronica Nova* 20, 1992, págs. 153-175; y Youssef El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens : étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006. Estudios comparativos de moriscos y gente indígena desde el punto de vista de discursos literarios y estéticas incluyen Max Harris, *Aztecs*,

Las dos ruinas nuevas

En el Archivo General de la Nación de México se encuentran seis expedientes relacionados con una investigación inquisitorial contra tres nobles indígenas del pueblo de Yanhuitlán, situado en lo que ahora es el estado mexicano de Oaxaca⁸. La investigación duró cuatro años, desde 1544 hasta 1547. Estos tres nobles fueron acusados, entre otras cosas, de idolatría. Tres de los testigos contra estos nobles hablaron de las ruinas de un recinto sagrado (“cues y casas del demonio”) en el interior del pueblo de Yanhuitlán. Dos de los testigos en este proceso manifestaron que la Iglesia católica de Yanhuitlán fue construida sobre las ruinas de un recinto sagrado:

y q[ue] sabe q[ue] e[st] d[ic]ho don fran[cis]co ha d[ic]ho pu[bli]camente a los maçeguales q[ue] todos bengan a la dotrina / no se la saber ni entender syno p[ar]a cumplir con los padres / y q[ue] pues estan en el patio do[nde] heran los cues y casas del demonyo q[ue] es a donde esta la dha yglesia hedificada q[ue] adoren al diablo y le tengan por dios (testimonio de Don Christobal, gobernador y alguacil del pueblo de Nochixtlán, 30 de octubre de 1544)⁹

y que pu[bli]camente el d[ic]ho don fran[cis]co y don Juan han d[ic]ho a todos los que van a la yglesia que tomen copal antes que alla vayan y llamen al diablo y que adoren en aq[ue]lla parte en que solian estar sus cues y casas del demonyo que es ala una banda del patio de la yglesia a la parte del medio dia (testimonio de Don Juan, tlatoani del pueblo de Molcaxtepeque, 21 de octubre de 1544)¹⁰.

Otro testigo habló del derribo de estos edificios sagrados (en los años 30

Moors, and Christians, Austin, University of Texas Press, 2000; y Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Estudios antropológicos sobre la construcción cultural de “basura” incluyen Mary Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, traducción de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI de España, 1973; Ian Hodder, “The Meaning of Discard: Ash and Domestic Space in Baringo,” en S. Kent (ed.), *Method and Theory for Activity Research*, New York, Columbia University Press, 1987, págs. 424-448; Scott R. Hutson and Travis W. Stanton, “Cultural Logic and Practical Reason: The Structure of Discard in Ancient Maya Households,” en *Cambridge Archaeological Journal* 17, no. 2, 123-144; y Byron Ellsworth Hamann, “Chronological Pollution: Potsherds, Mosques, and Broken Gods Before and After the Conquest of Mexico,” en *Current Anthropology* 49, no. 5, págs. 803-836. Este ensayo, con sus intereses transatlánticos y su emphasis en tradiciones intelectuales cristianas, musulmanas, y indígenas también participa en debates recientes contra estudios del pasado limitados por las fronteras de naciones actuales: Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, traducción de Pablo Sánchez León, Madrid, Marcial Pons, 2008; Tamar Herzog, *Vecinos y extranjeros: hacerse español en la Edad Moderna*, traducción de Miguel Ángel Coll, Madrid, Alianza Editorial, 2006; y José Luis Villacañas Berlanga, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y el imperio español*, Almuzara, 2008, pág. 36: “En realidad, las historias nacionales no existen. A eso a lo que se llama historia nacional es, en el fondo, historia de las relaciones internacionales.”

⁸ El Santo Oficio de la Inquisición no llegó en Nueva España hasta 1570; el proceso de Yanhuitlán es una investigación inquisitorial eclesiástica.

⁹ Archivo General de la Nación, México, Sección Inquisición, Volumen 37, fol. 116v.

¹⁰ Archivo General de la Nación, México, Sección Inquisición, Volumen 37, fol. 118r.

del s. XVI):

y q[ue] quando el padre frai dionisio derrocava los ques [= cues] q[ue] estavan juntos con la ygl[es]ia el d[ic]ho don fr^{co} lo estorua y quiso n[uest]ros s[eñ]or q[ue] cayese çierto pedaço sobre unos yndios q[ue] los derocavan y el d[ic]ho don fr[ancisc]o hizo q[ue] todos se fuesen y el se fue muy enoxado diçiendo q[ue] si los derocavan q[ue] todos se murieran (testimonio de Luis Delgado, 22 de febrero de 1545)¹¹.

En el Archivo Histórico Nacional de España se encuentra el proceso inquisitorial contra Don Sancho de Cardona, almirante de Aragón. Aunque los inquisidores comenzaron su investigación contra Don Sancho en 1540, el proceso en sí no se llevó a cabo hasta 1569. Don Sancho fue acusado, entre otras cosas, de dar permiso a sus vasallos moriscos para reconstruir una mezquita derribada en sus tierras en el Vall de Guadalest, al sur de la ciudad de Valencia. Hay varios testimonios sobre esta mezquita en el proceso contra don Sancho; la mayoría son de 1563, cuando la mezquita reconstruida fue derribada por segunda vez:

havia catorze / o quinze anos [es decir, hacía 1550] que viviendo alli El almirante Don sancho de cardona señor de la dicha valle [Guadalest] y lugar y segun le dixo / a este testigo hernando de orduña ques collector del dicho almirante en la dicha valle y que havia preguntado q[ue] cosa era aquello por la mezquita y los moriscos le Respondieron que era mezquita y el almirante dixo q[ue] porque la tenian / ansi y que los moriscos havian respondido q[ue] no osavan adoballa y que El dicho almirante les dixo q[ue] la adobasen y q[ue] podria ser yglesia / en algun tiempo y este declarante la vio despues toda Reedificada y cubierta y con vnos portales q[ue] son porchadas para quando llueve Recogerse la gente y hecha mezquita con vnas pilas grandes para lauarse y hazer la / cala y y vio El testigo que venian alli diversissimas / gentes en gran muchedumbre de diuersas partes deste Reyno y de fuera del como son de aragon de castilla granada y de areualo y venian las mugeres a pie descalco y esto en los meses de setiembre y mayo y alli hazian sus serimonias de moros y se ha continuado esto hasta aora del dia de quaresma primero [de 1563] que la derribaron por que lo mando su M[ajest]ad y questos moros dezian que havia / alli enterrado vn moro santco y que cree quel dicho almirante lo / sabia y lo consentia por ser en su tierra y por que lo sabia todo el Reyno y era publico y notorio (testimonio de mossen Antoni Joan Amat, Rector de la Vall de Seta, 9 de julio de 1563).¹²

Ambos procesos inquisitoriales, tanto el mexicano como el valenciano, hablan de ruinas recién producidas por la iconoclasia cristiana. En el caso de Yanhuítlán, una iglesia se construye sobre las ruinas de un recinto sagrado. Los indígenas vuelven al sitio donde antes existían sus templos, y allí mantienen sus ritos paganos. En el caso de Valencia, los musulmanes reconstruyen su

¹¹ Archivo General de la Nación, México, Sección Inquisición, Volumen 37, fol. 186r.

¹² Archivo Histórico Nacional, Madrid, Sección Inquisición, Legajo 550, Caja 1, No. 4, fol. 337v.

mezquita, y rápidamente vuelve a ser un sitio de importancia para toda Iberia. En Yanhuitlán, un recinto sagrado, aunque arruinado, mantiene su poder espiritual. En Valencia, la reconstrucción de un edificio arruinado es necesaria para reestablecer su importancia como centro de culto. Como Vitoria pronosticó, la destrucción de estos dos edificios no destruyó las creencias indígenas y musulmanas. Pero las razones de la resistencia de estos dos edificios son muy diferentes. Primero, consideramos las teorías cristianas de la iconoclasia, y después las teorías musulmanas e indígenas (y específicamente en Mesoamérica) sobre la vida después de la muerte de los edificios arruinados.

Ruinas y la iglesia católica

La iconoclasia tiene un papel importante en las creencias de la tradición judeo-cristiana. Uno de los primeros mandamientos del Decálogo (tanto en la versión de Éxodo 20:2-17 como la versión de Deuteronomio 5:6-21) es la prohibición de la ruptura de imágenes. Pero cuando Moisés bajó del monte Sinaí con las tablas de la Ley, descubrió que los israelitas habían fabricado -y estaban adorando- un ídolo de oro con forma de becerro. Enfurecido, Moisés rompió tanto las tablas como el becerro, y forzó a los israelitas a comer el oro en polvo de su ídolo.¹³ En una sección del Éxodo, un poco más adelante, Dios manda que los israelitas destruyan los objetos sagrados de sus enemigos: “Derribaréis sus altares, y quebraréis sus estatuas, y cortaréis sus imágenes de Asera” (Éxodo 34:11-27).

En la tradición cristiana medieval (una tradición que perduraría hasta el s. XVII), la arruinación tiene un papel importante en las historias del nacimiento de Jesús¹⁴. En muchas imágenes medievales y renacentistas la Natividad tiene lugar dentro de las ruinas de un templo Romano. Un ejemplo: *La Adoración de los Reyes Magos*, de Raffaello Botticini (hacia 1495), que se encuentra en la colección del Art Institute de Chicago¹⁵, la llegada de Cristo rompe con el pasado pagano y destruye la materialidad pagana. Otra tradición (con su origen en el evangelio apócrifo de Pseudo-Mateo) mantenía que cuando la Sagrada Familia entró en Egipto, los ídolos egipcios se rompieron espontáneamente. La llegada de Cristo arruinó los ídolos. Al igual que la tradición de un Nacimiento en ruinas, ésta fue una iconografía muy popular en la época medieval y renacentista; se puede ver la quiebra de estos ídolos en el *Descanso en la Huida a Egipto* de Joachim Patinir (1518-1520) en el Museo del Prado¹⁶. La palabra de

¹³ Thomas B. F. Cummins, “Para servir al hombre: Arte precolombino, discursos occidentales sobre idolatría y canibalismo,” en Vitoria, *Relección* op. cit., págs. 215-259: 250-251.

¹⁴ Sobre esta tradición medieval, véase Michael Camille, *El ídolo gótico: ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Madrid, Akal, 2000, págs. 1-5, 139-140.

¹⁵ Véase <http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/25743>

¹⁶ Véase <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/el-descanso-en-la-huida-a-egipto/>

Dios también poseía este poder de disolución: muchas imágenes medievales de santos muestran como su predicación tumba a los ídolos paganos -como en el retablo aragonés de San Bartolomé (1450-1480) en el Museo de Bellas Artes de Bilbao¹⁷. Todas estas historias tenían un hilo conductor: mostraban el poder de Dios, mostraban que los templos e ídolos paganos eran cosas hechas por manos humanas, no dioses ni lugares verdaderamente sagrados. Las cosas hechas por manos humanas también se pueden destruir por manos humanas. La arruinación es prueba de falta de poder.

Otro aspecto importante de las teorías cristianas sobre la iconoclasia es la importancia (en el cristianismo católico, por lo menos) de rituales de consagración y profanación. En los tiempos medievales y renacentistas, las Iglesias católicas eran sitios purificados por medio de rituales complejos. Después de su consagración, se volvían espacios poderosos. El derecho de asilo dentro de una iglesia era una manifestación de este poder. Pero el estado purificado de una iglesia era un estado muy delicado. Un gran fuego, la pérdida del jalbegue de las paredes, la destrucción de la mayoría de la estructura del edificio, el sexo, el derramamiento de sangre, la inhumación del cuerpo de un infiel o hereje: todas estas cosas podían contaminar una iglesia, y comprometer o destruir su estado bendito¹⁸.

En resumen, según estas historias judaicas y cristianas, la iconoclasia era una forma de violencia sagrada. Derribar un templo, o quebrar un ídolo, no era solamente una manera de mostrar su impotencia. También era una manera de representar el papel de Moisés, Cristo, o de los santos. La conmemoración era -y es- un aspecto central tanto de la fe judía como de la fe cristiana¹⁹. La iconoclasia era una forma de conmemoración material. Además, según las teorías católicas de la consagración y profanación, era bastante fácil comprometer o desactivar el estado sagrado de una cosa religiosa.

Pero si para los ojos católicos la destrucción de una imagen o templo pagano lo desactivaba, para los musulmanes e indígenas de Mesoamérica, un edificio arruinado o una imagen quebrada no era una cosa muerta. En estas tradiciones, la arruinación activaba poderes importantes. La cosa arruinada entraba a una fase nueva de su vida social. Por eso, la iconoclasia cristiana tuvo consecuencias inesperadas, tanto en Valencia como en Nueva España.

Ruinas en el Occidente musulmán

Antes de su muerte en Fez, en 1508, Ahmad ibn Yahya al-Wanšārīsī recopiló una colección importantísima de fetuas (consejos religiosos) dada por

¹⁷ Véase <http://www.museobilbao.com/catalogo-online/san-bartolome-ante-el-emperador-12806>

¹⁸ John Theophilus Gulczynski, *The Desecration and Violation of Churches: An Historical Synopsis and Commentary*, Dissertation for degree of Doctor of Canon Law, The Catholic University of America, Washington D.C., 1942.

¹⁹ Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

los mufties de al-Andalus y el-Maghreb. La colección comprende cientos de avisos, escritos desde el siglo IX hasta finales del siglo XV (cronología cristiana)²⁰. Ha sido una fuente muy importante en los estudios del mundo musulmán occidental medieval; los avisos hablan de derechos sobre el agua, de temas matrimoniales, de normas testamentarias... y del estado legal-sagrado de las mezquitas arruinadas. Una docena de fetuas se refieren a las mezquitas en ruinas²¹. Aunque estos doce avisos fueron escritos en lugares y tiempos distintos, todos comparten una única visión. A causa de la consistencia de estas fetuas, y a pesar de sus orígenes geográficos y cronológicos diferentes, creo que resulta muy útil interpretar el caso de la mezquita arruinada del Vall de Guadalest a la luz de sus recomendaciones.

La primera cosa que estas fetuas muestran es que -en el occidente musulmán, por lo menos- una mezquita en ruinas no perdía su estado sagrado. No se pueden reutilizar sus ruinas para cualquiera cosa. Sus piedras, sus columnas, las tierras y las casas de renta que poseyó, todas ellas son cosas inalienables²². Una mezquita en ruinas espera su reconstrucción. De alguna manera está llamando a los fieles para que la reconstruyan. Parece ser que las mezquitas -a diferencia de las Iglesias católicas- no tenían ritos de consagración y profanación. El estado sagrado de una mezquita era permanente, hasta el juicio final²³.

Por ejemplo, no se podía usar una mezquita arruinada para cualquiera cosa. En el s. XV, un muftí de Fez es interrogado sobre si los maestros pueden enseñar a sus estudiantes dentro del patio de una mezquita, o en sus edificios auxiliares. Su respuesta: “en ningún caso pueden enseñar en un sagrario, aunque sea en ruinas”²⁴. También en el s. XV, a un muftí de Granada se le pregunta sobre si se pueden usar los restos de la mezquita de un pueblo destruida por los cristianos (y ahora abandonada) para reparar su alminar y usarlo como una torre de vigilancia. Su respuesta: “Levantar el alminar de este observatorio no prevenir su uso para llamar a los fieles si su lugar está repoblado de pronto; con esta intención se puede usar los dichos ingresos de las rentas de la Mezquita”²⁵. Esta respuesta es muy interesante: se aprueba el uso del alminar como torre de

²⁰ Francisco Vidal Castro, “El Mi’yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508) I: Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones,” en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 42-43, no. 1, 1993-1994, págs. 317-362; Francisco Vidal Castro, “El Mi’yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508) II: Contenido,” en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 44, no. 1, 1995, págs. 213-246.

²¹ Vincent Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman du Moyen Âge: Analyse du Mi’yār d’al-Wansarisi*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, págs. 212, 215, 216, 221, 229, 242, 245, 247, 257, 261, 266, 288.

²² Annette B. Weiner, “Cultural Difference and the Density of Objects,” en *American Ethnologist* 21, no. 2, 1994, págs. 391-403.

²³ Esta teoría de la inalienabilidad de materiales de construcción también existía para las Iglesias católicas, hasta el s. XVI. El Concilio de Trento (Sesión XXI, Capítulo VII; 16 de julio de 1562) dio a los obispos el poder de autorizar el uso de un edificio religioso para usos seculares, pero no sórdidos (Gulczynski op. cit., pág. 27; y Michael Smith Foster, “When Churches Close,” en *Liturgy* 8, no. 4, 1990, págs 70-75).

²⁴ Lagardère op. cit., pág. 247.

²⁵ Lagardère op. cit., pág. 288.

vigilancia porque puede ser la primera fase en la reconstrucción de la Mezquita en general y su resurrección como santuario vivo.

Otros avisos hablan en una manera más extensa sobre la inalienabilidad y la reconstrucción. De ninguna manera se pueden reutilizar las piedras de una mezquita, arruinada o no, en la construcción de un edificio secular. En el s. IX, un muftí de Kairouan recibe esta pregunta: Una mezquita está construida en el lugar donde había un edificio anterior. Piedras de este edificio se encuentran en el sitio, y algunas se están reutilizando para construir la mezquita. Pero otras de estas piedras quedan sin usar, y son apropiadas para construir una fortaleza. ¿Esta apropiación es lícita? La respuesta: “No se pueden apropiar las piedras de una mezquita”²⁶. Es decir, las piedras del otro edificio han sido asimiladas, transformadas, a causa de la construcción de una mezquita. En otro caso parecido, también de Kairouan del s. IX, se extrae una columna muy bonita de las ruinas de una mezquita y es usada para sustituir una columna del mismo tamaño pero menos hermosa en una mezquita todavía en uso. Se vende después la columna sencilla a un hombre que la usa para construir una arcada en su casa. ¿La venta era lícita? La respuesta: La venta no era lícita, y es necesario derribar la arcada y devolver la columna a la mezquita²⁷.

En esta última fetua, el muftí no habla directamente sobre la legalidad de la reutilización de la columna de la mezquita en ruinas para adornar la mezquita todavía en uso. Pero otras fetuas hablan de este tema directamente. En general, como dicen mufties del Kairouan y Saragosa del s. IX y de Granada del s. XV, “hay desacuerdo sobre la circulación de bienes y materiales entre mezquitas abandonadas y mezquitas en uso”²⁸. En general, los mufties enfatizan que siempre es mejor reconstruir una mezquita arruinada, si existe cualquier posibilidad de resucitar el edificio como un lugar vivo de culto. Esta es la opinión dada por mufties en Córdoba en los s. X-XI y en Fez en los siglos XIII-XIV y XV²⁹. Pero si una mezquita arruinada no tiene posibilidad de rehabilitación, sí se puede (en las palabras de un muftí de Tunis del s. XIV) “transferir sus bienes a mezquitas con mucho público que tienen necesidad”. La misma opinión se expresa por mufties de Kairouan del s. X, de Córdoba del s. XI, de Granada del s. XV, o de Fez del s. XIII-XIV³⁰.

Si usamos estas fetuas para interpretar los eventos en Valencia en el s. XVI, podemos ver las consecuencias inesperadas de la destrucción de mezquitas durante y después de las acciones anti-musulmanas de los agermana-

²⁶ Lagardère op. cit., pág. 216.

²⁷ Lagardère op. cit., pág. 215-216. Véanse también los comentarios sobre la inalienabilidad de los bienes raíces de mezquitas en Túnez en el s. XIV (pág. 219) y Fez en el s. XV (pág. 238).

²⁸ Lagardère op. cit., págs. 266, 216.

²⁹ Lagardère op. cit., págs. 257 (Córdoba) y 229, 242, y 245 (Fez).

³⁰ Lagardère op. cit., pág. 221; véase también págs. 229 (Fez), 212 (Kairouan); y 261 (Córdoba o Granada). La misma teoría básica sobre los bienes de una mezquita (prohibición contra la venta y la aprobación de circulación entre otras mezquitas) aparece en una fetua sobre el aceite para las lámparas de las mezquitas en Tlemcen, s. XIII-XIV (pág. 224).

dos en 1521. Más que sitios desechados, las mezquitas arruinadas eran sitios esperando la ayuda de los fieles. Muchos historiadores han escrito sobre las dificultades de vivir como un musulmán en Iberia después de las prohibiciones contra el Islam en las primeras décadas del s. XVI. Era muy difícil cumplir con los cinco pilares del Islam, mandamientos básicos de la fe musulmana³¹. Uno de estos cinco pilares era -es- la caridad (*zakat*). La ayuda dada a esclavos es, quizás, el aspecto más famoso de la practica de *zakat* en la Iberia del s. XVI³². Pero quizás la reconstrucción de una mezquita arruinada también era percibida como un acto de *zakat* en Valencia después de los eventos traumáticos de los años 20. Uno de los testigos en el proceso contra Don Sancho de Cardona, Gabriel Muñoz, comentó en 1563 la rapidez de la reconstrucción de la mezquita del Vall de Guadalest cuando el almirante dio su autorización a la obra: “El dicho almirante les havia dicho q[ue] la labrasen y ansi con esta licencia / en muy breue la havian labrado y havido dineros para / ello con ser ellos tardos en pagar toda cosa en esto fueron prestos y liberales”³³. Quizá esta rapidez tiene que ver con un deseo de cumplir con uno de los cinco pilares, y con la llegada de un momento tan anhelado -anhelado no solamente desde el punto de vista de los fieles, sino desde el punto de vista de la mezquita también.

Pero aunque reconstruida rápidamente, la mezquita del Vall de Guadalest solo disfrutó unos quince años de su nueva vida. El miércoles de cenizas de 1563 -unas semanas después del desarme de los moriscos de Valencia- la mezquita fue derribada otra vez, por orden del rey o de la Inquisición³⁴. Después de este segundo derribamiento, parece ser que la mezquita no fue reconstruida. Se quedó esperando una encarnación nueva.

Ruinas en Mesoamérica

Como los cristianos católicos, los indígenas de Mesoamérica practicaban actos de violencia iconoclasta contra las imágenes y edificios sagrados de sus enemigos. También consagraban sus edificios sagrados con rituales especiales. Pero como los musulmanes de al-Andalus y el-Maghreb, no pensaban que los edificios sagrados arruinados eran lugares muertos, desactivados. Las ruinas mesoamericanas eran sitios poderosos. Por eso, la iconoclasia cristiana del s.

³¹ Pedro Longás, *La Vida Religiosa de los Moriscos*, Madrid, Imprenta Iberia, 1915, 1-255; L.P. Harvey, “The Moriscos and the Hajj,” en *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14, no. 1, 1987, págs. 11-24; Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, págs. 85-98.

³² Rafael Benítez Sánchez-Blanco, “Solidaridad Islámica: El rescate de cautivos moros por los moriscos,” en Ricardo Franch Benavent y Rafael Benítez Sánchez-Blanco (eds.), *Estudios de historia moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, Valencia, Universitat de València, 2008, vol. 2, págs. 777-794.

³³ Archivo Histórico Nacional, Madrid, Sección Inquisición, Legajo 550, Caja 1, No. 4, fol. 337r.

³⁴ Archivo Histórico Nacional, Madrid, Sección Inquisición, Legajo 550, Caja 1, No. 4, fol. 337v (testimonio de Antonio Joan Amat, 9 de julio de 1563) y fol. 430v-431r (testimonio de Don Sancho de Cardona, 28 de febrero de 1569).

XVI tuvo consecuencias inesperadas en el Nuevo Mundo. Para entender las consecuencias de la destrucción del recinto sagrado de Yanhuitlán en los años 30 del s. XVI, tenemos que pensar en dos tradiciones mesoamericanas sobre la arruinación: el papel de la iconoclasia en conflictos sociales, y la interpretación sobre las ruinas antiguas en una tradición prehispánica de “arqueología indígena.”

Tanto en la Mixteca, el área donde está el pueblo de Yanhuitlán, como en otras partes de Mesoamérica, la gente prehispánica usaba la violencia iconoclasta contra las imágenes sagradas. La imagen mesoamericana era una cosa viva, una extensión material del ser de un noble o de una fuerza sobrenatural.³⁵ La mayoría de las comunidades mesoamericanas poseían sus dioses propios, dioses particulares de la comunidad que protegían. Estos dioses eran representados por imágenes portátiles, encerradas en bultos de tela y guardadas en los templos, edificios concebidos como las casas propias de estas imágenes³⁶. Durante la guerra o en tiempos de inestabilidad social, tanto las imágenes sagradas como los templos eran focos de ataques. Por un lado, las imágenes eran mutiladas, sobre todo en sus ojos y caras. En el pueblo de Etlatongo, a unos pocos kilómetros de Yanhuitlán, por ejemplo, se ha descubierto una piedra con un bajorrelieve de un noble-guerrero. Aunque la preservación de la imagen en general es buena (data de los siglos inmediatamente antes de la llegada de los europeos), la cara y el nombre jeroglífico del hombre han sido borrados³⁷. Por otro lado, las imágenes eran capturadas, o, mejor dicho, secuestradas. La captura de las imágenes sagradas de una comunidad por sus enemigos era una cosa vergonzosa. Los aztecas, por ejemplo, representaron su dominio militar sobre la mayoría de Mesoamérica por medio de un edificio sagrado en el centro de Tenochtitlán, su capital. Este edificio, llamado *coateocalli* o *tlillan*, guardaba imágenes tanto de los dioses aztecas como imágenes de dioses foráneos capturadas en las guerras expansionistas³⁸. En 1458, por ejemplo, el emperador azteca Moctecuhzoma I conquistó la ciudad de Coixtlahuaca, a unos pocos kilómetros de Yanhuitlán. Relatos coloniales sobre esta campaña militar especifican que los guerreros aztecas quemaron el templo de Coixtlahuaca y llevaron

³⁵ Arild Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen: Munksgaard, 1958; Stephen Houston and David Stuart, “The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period” en *Res: Anthropology and Aesthetics* 33, 1998, págs. 73-101.

³⁶ Stephen Houston and David Stuart, “Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership Among the Classic Maya, en *Antiquity* 70, 1996, págs. 289-312; y John M.D. Pohl, “The Four Priests: Political Stability,” en John M. D. Pohl (ed.), *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanderbilt University, 1984, págs. 19-41.

³⁷ Jeffrey P. Blomster, “Legitimization, Negotiation, and Appropriation in Postclassic Oaxaca: Mixtec Stone Codices, en Jeffrey P. Blomster (ed.), *After Monte Albán: Transformation and Negotiation in Oaxaca, Mexico*, Boulder, University Press of Colorado, 2008, págs. 295-330: 306.

³⁸ Ignacio Alcocer, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*, Tacubaya, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1935, págs. 58-59.

sus bienes sagrados a Tenochtitlán³⁹.

Parece que los ataques contra los templos tenían mucho que ver con la mutilación iconoclasta de imágenes sagradas. Como las imágenes, los templos eran cosas vivas, animadas. Como en la tradición católica, exigían ceremonias mesoamericanas para consagrar y *animar*, es decir, dotar con ánima a un edificio. Muchas culturas mesoamericanas animaban sus edificios con ofrendas puestas en sus cimientos. Animales o humanos, cerámicas, piedras preciosas -todas estas cosas daban fuerza vital a una construcción nueva⁴⁰. El inverso de estos ritos de animación eran los ritos de profanación. La quema de un edificio sagrado era la manera más usual de violarlo en las áreas aztecas y mixtecas. El fuego también era importante en los ritos de profanación en el área maya, pero como parte de acciones más complejas. Se sacaban los dinteles de los edificios, se rompían las cerámicas, y marga blanca era esparcida sobre los suelos⁴¹.

Dada esta idea de edificios sagrados como lugares vivos, el relato de Luis Delgado sobre la destrucción del recinto sagrado de Yanhuítlán es muy interesante. Durante el derribamiento de estos edificios, cayó “cierto pedaço sobre unos yndios q[ue] los derocavan.” El noble indígena Don Francisco reaccionó así: “hizo q[ue] todos se fuesen y él se fue muy enoxado diçiendo q[ue] si los derocavan q[ue] todos se murieran.” Puede ser que Don Francisco tuviera miedo de que los edificios vivos, pero violados, se vengaran de la gente de Yanhuítlán.

Pero la destrucción del recinto sagrado de Yanhuítlán en los años 30 del s. XVI fue algo diferente de los precursores iconoclastas prehispánicos. Las imágenes sagradas de los dioses de Yanhuítlán fueron escondidas: no fueron capturadas por los cristianos. Los ataques contra los edificios sagrados eran ataques hechos, no por enemigos de otro pueblo, sino por gente de Yanhuítlán, por gente nuevamente convertida a la cristiandad. En el área maya, sabemos que, después de la destrucción de un templo durante una guerra, los templos eran reconstruidos muchas veces. Pero eso no fue una posibilidad en el caso de Yanhuítlán. El recinto sagrado quedó arruinado, con una Iglesia cristiana construida sobre sus restos.

Pero en la tradición mesoamericana, los edificios arruinados mantenían una fuerza sagrada. Las evidencias que tenemos sobre esta tradición de “arqueología indígena” tienen que ver, sobre todo, con el uso y percepción de edificios muy antiguos, edificios ya arruinados siglos antes de su reutilización como sitios sagrados. Puede ser que los nobles de Yanhuítlán usaran un modelo de interacción con ruinas antiguas para pensar en cómo mantener sus creencias tradicionales sobre las ruinas nuevas de templos recién arruinados.

³⁹ Richard F. Townsend, *The Aztecs*, London, Thames and Hudson, 1992, págs. 87-91.

⁴⁰ Leonardo López Luján, *Las ofrendas del templo mayor de tenochtitlan*, México, INAH, 1993.

⁴¹ Jonathan B. Pagliaro, James F. Garber, y Travis W. Stanton, “Evaluating the Archaeological Signatures of Maya Ritual and Conflict,” en M. Kathryn Brown y Travis W. Stanton (eds.), *Ancient Mesoamerican Warfare*, Walnut Creek, Altamira Press, 2003, págs 75-90.

Tanto las evidencias arqueológicas como las evidencias de los libros prehispánicos mixtecos muestran la importancia de las ruinas antiguas en la vida religiosa de los mixtecos en los siglos antes de la llegada de los españoles. A unos pocos kilómetros de Yanhuitlán se encuentra un cerro sagrado llamado Yucuñudahui “cerro del lugar del dios de la lluvia”. Durante el período clásico (dC 250-900), los indígenas construyeron un recinto sagrado muy grande sobre la cumbre de ese cerro. Siglos después, durante el período postclásico (dC 900-1520), los mixtecos subían el cerro para dar ofrendas dentro de estas ruinas. También repararon los cimientos de unos edificios. Unos pocos kilómetros al sur de Yucuñudahui existe un cerro sagrado llamado Monte Negro. Durante los últimos siglos del período formativo (aC 500-200) los indígenas construyeron una importante ciudad sobre su cumbre. Siglos después, tanto durante el período clásico como la época postclásica, los indígenas subían el cerro para dejar ofrendas adentro de las ruinas⁴².

Las ruinas de Monte Negro aparecen en uno de los libros sagrados mixtecos, el *Códice Nuttall*. Están representados como cimientos (*chiyo* en mixteco) sin edificios construidos sobre sus plataformas⁴³. Los mixtecos usaban la imagen de un *chiyo*, un cimiento, para representar ruinas antiguas en sus libros. Los *chiyo* aparecen con frecuencia en los libros mixtecos, y por eso podemos adivinar su significado para la gente prehispánica. Aparecen en escenas sobre los orígenes del orden social del postclásico. Están asociados con los enterramientos de los muertos. Funcionan como troncos para sobrenaturales. En la Mixteca hoy, es muy peligroso sacar piedras de un sitio arruinado, por el riesgo de sufrir la venganza de las fuerzas sobrenaturales que viven adentro de las ruinas⁴⁴. Puede ser que estas creencias actuales sean ecos de la venganza temida por Don Francisco durante el derribamiento de los templos de Yanhuitlán: “todos se murieran”.

Dado estas tradiciones, podemos ver los límites de la violencia iconoclasta de los cristianos (cristianos tanto europeos como conversos indígenas) en Yanhuitlán. Antes de la llegada de los europeos, las ruinas eran sitios sagrados para los mixtecos. Por eso, el arruinamiento del recinto sagrado de Yanhuitlán no destruyó su poder totalmente. Las ruinas en sí tenían una fuerza sobrenatural.

Conclusiones

En su *Historia General de las Indias* de 1555, Francisco López de Gómara hizo una comparación de la guerra contra los musulmanes en Iberia y las con-

⁴² Byron Ellsworth Hamann, “Heirlooms and Ruins: High Culture, Mesoamerican” Civilization, and the Postclassic Oaxacan Tradition.” en Jeffrey P. Blomster (ed.), *After Monte Alban: Transformation and Negotiation in Oaxaca, Mexico*, Boulder, University Press of Colorado, págs. 119-167: 136-137.

⁴³ Hamann, Heirlooms op. cit., págs. 122-138.

⁴⁴ Hamann, Heirlooms op. cit., págs. 137-138.

quistas de los indígenas de las Américas:

en acabándose la conquista de los moros, que había durado más de ochocientos años, se comenzó la de los indios, para que siempre peleasen los españoles con infieles y enemigos de la santa fe de Jesucristo⁴⁵.

López de Gómara, como Vitoria en sus lecturas de unas décadas antes, hace una comparación transatlántica. Pero es una comparación muy diferente. Lo que dice López de Gómara es presentar la historia musulmana europea como una cosa del pasado, un antecedente para la historia de las conquistas europeas de las Américas. La visión de López de Gómara será una visión muy común en la autohistoriografía de occidente en los siglos posteriores. Dipesh Chakrabarty caracteriza esta visión así: “primero en Europa y luego en el resto del mundo”⁴⁶.

Pero en este ensayo he explorado la simultaneidad de la colonización externa de los indígenas de las Américas y la colonización interna de los musulmanes de Valencia. A pesar de lo que López de Gómara escribe, las guerras contra los musulmanes de Iberia no terminaron con la caída de Granada en 1492 (el mismo año en que Cristóbal Colón llegó al Caribe). Por un lado, la existencia de resistencia militar por parte de los musulmanes ibéricos a lo largo del s. XVI es algo obvio, sobre todo en estos años de 2009 hasta 2014, el cuarto centenario de la expulsión definitiva (o casi) de los moriscos de los reinos de Iberia. Pero muchas veces en la historiografía comparativa de moriscos e indios, vemos la misma ruptura de López de Gómara. Primero en Europa y luego en el resto del mundo. Uno de los primeros estudios monográficos sobre este tema, el importantísimo *Moriscos e Indios* de Antonio Garrido Aranda (1980), tiene como subtítulo *Predecentes hispánicos de la evangelización en México*. Todavía se puede encontrar esta ruptura entre un “pasado” musulmán y un “presente” americano en ensayos escritos en los últimos años⁴⁷. Esta visión de las relaciones cronológicas entre moriscos e indios no es totalmente falsa, obviamente: el “pasado” musulmán de Iberia sí era un contexto importante de la percepción, y tratamiento, de la gente indígena de las Américas. Pero en este ensayo he planteado que hay muchas cosas interesantes para reflexionar si pensamos en la simultaneidad del mundo transatlántico en el s. XVI, una simultaneidad que aparece en los textos de Vitoria. Él vivía en un mundo compartido entre católicos, musulmanes e indígenas.

⁴⁵ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Madrid, Calpe, 1922, pág. 42.

⁴⁶ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, traducción de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira, Barcelona, Tusquets, 2008.

⁴⁷ Por ejemplo, William Mejías-López, “Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos,” en *Boletín Histórico* 95, no. 2, 1993, págs. 623-646; y Amy G. Remensnyder, “The colonization of sacred architecture: The Virgin Mary, mosques, and temples in medieval Spain and early sixteenth-century Mexico,” en Sharon Farmer y Barbara H. Rosenwein (eds.), *Monks and nuns, saints and outcasts: Essays in honor of Lester K. Little, Ithaca*, Cornell University Press, 2000, págs. 189-219.