

La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica

MESOAMERICA'S EVANGELISM IN THE SIXTEENTH CENTURY:
A CRITICAL APPROACH

NORMA DURÁN R. A.
UAM-Azcapotzalco
México

ABSTRACT

The essay reviews some of the concepts through which the “Pre-hispanic religions” have been built. Only through the notion of culture that comes alive in the Eighteenth century, can one abstract “religion”. This because, from the European concepts of the Sixteenth century there is only one religion, and the concept used to define the Other is pagan/Christian. On the other hand, it subjects the concept of syncretism, which aims to explain the incomplete evangelization or to designate the conquered towns’ new religiosity, to criticism.

Keywords: culture, syncretism, religion, pre-hispanic world/Christian world.

RESUMEN

El ensayo analiza algunos de los conceptos a partir de los cuales se han construido las “religiones prehispánicas”. Sólo a partir de la noción de cultura, misma que surge a partir del siglo XVIII, es que se puede abstraer “la religión”, pues desde los conceptos de la sociedad europea del siglo XVI nada más hay una religión, y el concepto que se usa para observar lo otro es pagano/cristiano. Por otro lado, se hace una crítica del concepto de sincretismo que pretende dar cuenta de la incompleta evangelización o para denominar la nueva religiosidad de los pueblos conquistados.

Palabras clave: cultura, sincretismo, religión, mundo prehispánico/mundo cristiano.

La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones —que es evidentemente creación como tal, y creación específica de cada momento—.

Para comenzar podríamos decir que cada sociedad contiene un sistema de interpretación del mundo —pero sería insuficiente: cada sociedad es un sistema de interpretación del mundo—. E incluso, de manera más rigurosa, cada sociedad es construcción, de hecho creación, del mundo que vale para ella, de su propio mundo.

Cornelius Castoriadis

La cuestión sobre la pertinencia de los conceptos que se utilizan para dar cuenta del choque o concurrencia entre culturas —en este caso nos referimos al momento del contacto, en el siglo xvi, de las culturas americanas, por un lado, y la europea, por el otro— no dejan de ser indicativas de la valoración y comprensión de lo ocurrido hace cinco siglos. Según los conceptos que se usen para analizar y narrar lo sucedido, resulta la valoración infra, supra o equivalente que se hace de las culturas vencidas. Por eso no es ocioso volver a tocar el tema, puesto que siguen surgiendo ensayos y libros que emplean determinados términos para entender este momento histórico y los usan, las más de las veces, sin reconsiderar que éstos ya van cargados de una evaluación.

Entre los conceptos que se vuelven a poner en la mesa están los de “evangelización”, “aculturación”, “transculturación”, “hibridación”, “sincretismo”, etc. Si, en general, estos conceptos se utilizan para dar cuenta de la “confluencia” de culturas, el sincretismo se aplica, con más frecuencia, al ámbito de lo religioso. En

este ensayo me enfoco particularmente en el sincretismo, usado con profusión hasta hoy.¹ Desde el concepto de cultura que voy a utilizar, el sincretismo sólo eufemiza el choque y la destrucción del mundo americano en el que la cultura europea se impuso.

Divido este ensayo en tres partes. En un primer apartado planteo la ambigüedad del término “cultura” que, usado desde varias disciplinas, abarca, más o menos, cualquier creación humana. Para acotar su significado tomo la historización que Niklas Luhmann² hace de él. Él ubica el surgimiento de la palabra cultura en el siglo XVIII³ y, a partir de su difusión a fines de esa centuria, es que se puede, por primera vez, hacer una diferenciación funcional entre ámbitos que antes eran inseparables. En segundo lugar explico cómo, a partir de ese momento, se puede hablar de religión con el sentido que nosotros le damos. Por lo tanto, el siglo XVI no puede hablar de religiones prehispánicas; la manera de entender la alteridad implica asumir todo el mundo social mesoamericano bajo la distinción cristiano/pagano. Somos nosotros los que hoy hablamos de religiones prehispánicas. En un último apartado analizo el concepto de “sincretismo” empleado para dar cuenta de los préstamos que se dan entre culturas. Con este vocablo muchos historiadores y antropólogos explican por qué la evangelización o fue incompleta, o en ella hubo una fusión entre ambas “religiones”. El sincretismo, en general, ha venido a trivializar la complejidad del choque de ambos mundos, pues se asumen las diferencias, en el mejor caso, como resultado de esta fusión, lo cual implica que las sociedades prehispánicas rechazaron o mal asimilaron la nueva religión.

¹ Cfr., el reciente libro compilado por Pierre Ragon, *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés*.

² No dejamos de tener en cuenta que todos los conceptos se formulan desde un lugar, y “Cultura” es un término más que tiene su historia. Cfr. Niklas Luhmann, “La cultura como un concepto histórico”.

³ *Ibidem*, p. 13.

I. ¿QUÉ ENTENDER HOY POR CULTURA?

La dicotomía naturaleza/cultura, con que Occidente comprendía el mundo, hoy día es insostenible, ya que implicaría que el hombre es hombre por “naturaleza” y, por lo tanto, posee cualidades comunes y universales; la cultura, desde esta postura, consistiría de las variaciones de operar esta naturaleza común. Sin embargo, el mundo de las esencias dejó de ser evidente desde hace varios siglos, y sólo se sostiene en ámbitos como el religioso cristiano, que funciona a partir de postulados platónicos o aristotélicos.

La cuestión de qué es la cultura ha hecho que surjan tantas definiciones que han terminado por vaciar de toda validez al concepto. Ya sea que se tomen los fundamentos simbólicos de la acción (Parsons), o la totalidad de los artefactos humanos –un objeto cultural puede ser desde un tatuaje hasta una computadora o una forma de alimentación– el concepto de cultura es de una extensión tal que al final no dice nada... Si todo es cultura, luego su utilidad es mínima.

Sin embargo, la idea de cultura que seguimos utilizando (y por ende de las diferencias entre éstas) nació en el siglo XVIII. Por lo tanto, en el XVI las culturas no existen, nadie habla con este término, y mucho menos compara “culturas”. Existe una humanidad creada por Dios. Éste había creado al hombre y lo había colocado en el paraíso terrenal concediéndole incluso la inmortalidad, pero con la caída de Adán y Eva y su expulsión del paraíso se cancela la oportunidad de ser inmortales. Para redimir a los seres humanos y volver a ofrecerles la oportunidad de una vida eterna (después de la muerte), Dios envió a su hijo, Jesucristo. Con la muerte y resurrección de éste, la promesa de vida eterna se renueva y se da a todos los miembros de la familia humana. Los habitantes de las tierras descubiertas por Cristóbal Colón fueron reconocidos como parte de esa humanidad redimida. Los indios americanos debían, pues, ser integrados a este plan de salvación único. La cuestión a pensar era: ¿cómo y cuándo se habían

separado estas tribus del mundo conocido? No hubo una sola respuesta a esta interrogante. Pero sí la certeza de que había que integrarlos (por el convencimiento o por la fuerza) al plan divino, extirpar todo rasgo idólatra y hacerlos entrar –por la conquista y la evangelización– al esquema escatológico de salvación. De ahí la imposibilidad de valorar las maneras de ser y de hacer del otro. En ese sentido, nunca se podrá pensar que Sahagún es el primer antropólogo, pues la alteridad no le interesa más que para erradicarla, para desaparecerla. Además, la evaluación de los pueblos americanos es tamizada por la retórica, que es la que le permite precisamente esta observación. Es en este sentido en el que no hay una valoración de la alteridad, pues sólo existe el binomio cristianos/paganos o cristianos/infieles para dar cuenta de la diferencia.

Si la palabra “cultura” no aparece hasta el siglo XVIII, la observación de culturas nada más es posible después de ese siglo. Entonces sí, se observan culturas. Hay que insistir en que se observan y se dicen en términos del que observa; como dirá Luhmann: debemos observar al observador (el sistema que observa) para observar el lado de la distinción desde el cual observa. En un segundo momento, se puede señalar el punto ciego de la distinción, lo que el observador no pudo ver, pero, aun así, nunca tendremos la observación nítida y completa, pues en una nueva observación siempre quedará oculto el punto ciego de la distinción.

Luego entonces, con el concepto de cultura sí se puede hacer una diferenciación funcional o distinguir diversas esferas de acción, que la retórica no permite. Entre ellos están: la religión, la economía, la política, la sociedad, etc. Uno de los factores que vino a incidir en este cambio fue la imprenta, sobre todo después del siglo XVII, cuando las herejías protestantes se volvieron iglesias. Al diversificarse la verdad única en una lucha de verdades, se busca una nueva forma para hablar del mundo y de su funcionamiento. El “libro de la naturaleza” obedece a una lógica propia que ya no depende de modo directo de su Creador. En ese primer momento se inventará la formulación, en lenguaje matemático,

del funcionamiento del cosmos. En otras palabras, se irá dejando la causalidad de tipo aristotélica (metafísica) por una causalidad de tipo experimental. Esto produce que la explicación de las leyes de la naturaleza abandone las explicaciones morales o religiosas: Dios creó al mundo, no hay duda, pero sus leyes ya no dependen de él directamente.

La observación de culturas también implica que se abandone la retórica, es decir, el medio por el cual se daba cuenta de la alteridad. Desde la retórica, la noción de experiencia es distinta de la que se formula desde el mundo de la ciencia. La retórica no reconfigura la expectativa frustrada; al contrario, siempre encuentra una forma de conservarla al hacerlo en términos morales. Si algo sucede y cambia, en el resultado esperado siempre se encontrará la forma de justificarlo, pero la expectativa no se cambia. Por otro lado, en la nueva noción de verdad que emerge con la ciencia, si la hipótesis no se comprueba, ésta se formula de nuevo y se cambia por una nueva hipótesis que a su vez será puesta a prueba.⁴ Un ejemplo de cómo funcionaba una expectativa retórica podrían ser los ritos propiciatorios de la lluvia, las rogativas o peregrinaciones; si no llovía no se deducía que el ritual no funcionaba. Se infería que Dios no había concedido las lluvias por causa de los pecados de los hombres. En una cultura que estiliza su experiencia a partir de la ciencia, la frustración de la expectativa hace que no se adjudique a Dios esta decisión, sino al funcionamiento mismo de la naturaleza.

Cabe entonces constatar, como Mendiola lo hace ver,⁵ que en los siglos XVI y XVII la alteridad y su explicación o apropiación sólo pueden darse mediante la tópica y la representación figurativa: la retórica y el arte de la memoria. En ese sentido es muy interesante la afirmación de Michel de Certeau, quien nos dice

⁴ Cfr. Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, cap. II.

⁵ Cfr. *idem*.

que la palabra “etnología” también surge en el siglo xviii.⁶ Por lo tanto, esa nueva mirada que da cuenta de las culturas es un rasgo específico de la Modernidad del siglo xviii y no del Renacimiento o temprana Modernidad del xvi. Los estudios de las sociedades primitivas y las cátedras sobre mitos y religiones comparadas empezarán a hacer su emergencia en el siglo xix con una antropología de corte evolucionista.

La antropología funcionalista que llega hasta nuestros días surge como respuesta a la pregunta siguiente: ¿qué funciones debe realizar una sociedad para reproducirse? La respuesta se concentraba en tres esferas: satisfacer las necesidades materiales (economía), tener organizaciones para poder tomar decisiones que implicaran a la totalidad de la comunidad (política) y construir convenciones en el uso de los símbolos (el utillaje mental o las representaciones). El antropólogo debía indagar cómo cada sociedad resolvía esas funciones. Al modo de resolverlas era a lo que llamaban cultura.⁷ Al haber diversas formas de solucionar estos problemas había distintas formas culturales.

La cultura es entonces una noción que contiene en sí misma diversidad, es decir, no hay una cultura sino varias. La racionalidad que funda el concepto de cultura es comparativa. El problema se presenta en la manera como se opera la comparación. Para comparar, en general, hay que realizar la siguiente operación: a) tener dos entidades que se van a comparar, b) hacer abstracción de las cualidades concretas que componen a cada uno de los objetos y c) encontrar la especificidad de cada una de las entidades. El problema que se presentaba era el de hallar una unidad general que posibilitaba la comparación, es decir, un denominador común a ambas entidades. Pero, ¿cuál sería ese denominador común para comparar una pirámide azteca con una catedral gótica? La unidad que se utilizaba, a pesar de todo el esfuerzo que se hacía,

⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 203.

⁷ Cfr. J.S. Kahn (comp. y pról.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*.

se cargaba a favor de la catedral gótica. Esto es lo que llamamos eurocentrismo. La cultura occidental siempre resultaba, en el proceso de comparación, superior a las otras.⁸

Para seguir con nuestro argumento, la retórica cumple hasta los siglos XVI y XVII la misma función que en los siglos XIX y XX ejerce la noción de cultura. Ambas permiten la transmisión de formas de vida de una generación a otra. La retórica lo hacía para un cosmos cerrado y constituido por esencias, mientras que la cultura, para un universo abierto e histórico. La cultura funcionaba como un esquema perceptivo y práctico que construía lo real. La primera trabajaba con paralelismos analógicos; la segunda, con comparaciones. El concepto funcionalista de cultura al fin ha sido criticado desde sus mismos principios naturalistas: toda cultura tiene que responder a esas tres dimensiones, si no, no es una cultura. Castoriadis nos recuerda que:

el funcionalismo, que supone necesidades humanas fijas y explica la organización social como el conjunto de funciones que tienden a satisfacerlas [...] no explica nada. En toda sociedad hay una multitud de actividades que no cumplen ninguna función determinada en el sentido del funcionalismo; pero son sobre todo las banalidades las que eliminan o encubren lo que más importa: la cuestión de la diferencia entre las sociedades.⁹

Todavía siguiendo a este autor:

cada sociedad contiene un sistema de interpretación del mundo –pero [decir esto] sería insuficiente: cada sociedad es un sistema de interpretación del mundo–. E incluso, de manera más rigurosa, cada sociedad es constitución, de hecho creación, del mundo que vale para ella, de su propio mundo. Y su identidad no es otra cosa que este sistema de interpretación, o mejor, de donación de sentido. Por esta razón, si usted ataca este sistema

⁸ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*.

⁹ *Ibidem*, p. 274.

de interpretación, de donación de sentido, la ataca más mortalmente que si atacase su existencia física.¹⁰

Por lo tanto, la sociedad europea había creado *su* mundo y esa creación (interpretación, traducción, descripción, etc.) vale en exclusiva para ella. Luego entonces, la cultura es producción de sentido. Sólo hay realidad interpretada; no hay realidad en sí, toda comparación entre culturas es imposible, pues por fuerza una traduce en sus propios términos a la otra, es decir, la reduce.

Por lo tanto, ¿cómo dar cuenta del choque de culturas en el siglo xvi? Desde esta concepción de cultura, no existe comunicación entre ellas más que en términos de comunicación de lo observado como cultura. Comprender el punto de vista de la observación es lo que sería cultura, es decir, observación de la observación. En este punto insisto: el contacto de ambos mundos dio por resultado: 1) la incomprensión total del otro por parte de ambos mundos, con el resultado de que este contacto nos es relatado, traducido, interpretado a partir de la cultura europea, que lo realizó en términos comunicativos a partir de la retórica; 2) la aniquilación de las sociedades americanas, puesto que la evangelización trajo consigo la imposición de cultura en términos luhmannianos: la significación del mundo, la realidad resignificada en términos cristianos esencialistas, por lo tanto, la desaparición de lo que se conocerá como “culturas americanas” que daban sentido al mundo en *sus* propios términos. La comprensión occidental parte tanto de la idea de conocimiento griego, como de la idea de religión mosaica y postula, como Assmann nos dice: una “novedosa capacidad para la distinción, la negación y la exclusión”.¹¹ En otras palabras, tanto las religiones monoteístas como la racionalidad occidental no permiten pensar la alteridad más que asumiéndola desde la superioridad que les asegura su propia cultura.

¹⁰ Cornelius Castoriadis, “Las significaciones imaginarias”, p. 81.

¹¹ Jan Assmann, *La distinción mosaica*, p. 19.

¿Se puede entonces hablar de aculturación, inculturación, transculturación, hibridismo, sincretismo, etc., conceptos que la antropología social ideó, inventó, para hablar de los cambios sociales? La concepción del cambio social de las culturas tiene como condición de posibilidad el plantearse como si la relación entre culturas no estuviera mediada por articulaciones de poder y de violencia. No se juntan dos culturas y se da un acoplamiento pacífico, una síntesis o un sincretismo. Desde luego hay intercambios y préstamos, pero nunca conciliación ni síntesis.

2. LA CUESTIÓN DE LA RELIGIÓN

En el ámbito de lo simbólico, el tema preferido para la comparación cultural ha sido la religión. Pero la religión no es un universal trascendental. No ha existido siempre, y puede dejar de existir, no hay nada esencial que la defina, ni existe un ámbito autónomo o propio de la religión. La primera premisa es: hasta el siglo XVIII, la religión no existe como objeto de estudio, puesto que todos los sujetos están inmersos en una sociedad que no distingue esferas autónomas; el mundo es visto como un cosmos cerrado, que impide un distanciamiento o una perspectiva en la que se pueda contemplar la religión como objeto a analizar. Fue hasta el siglo de la Ilustración cuando la religión se volvió centro de una reflexión crítica y desmitificante. Más en concreto: la noción que tenemos de religión es la que se inicia cuando ésta es tematizada como objeto de estudio a partir del siglo XIX.

A fines del siglo XVIII la religión “fue concebida como una esfera autónoma y resultado de una libre elección de la conciencia individual. Esta mutación cultural de primera importancia no puede ser separada del conjunto de cambios sociales y políticos que marcan el fin del Antiguo Régimen”.¹² De aquí se sigue que

¹² Jean-Claude Schmitt, “Une histoire religieuse de Moyen Âge est-elle possible?”, p. 32. Las traducciones de las citas originales en francés son mías.

si la conquista y la evangelización de América se dieron en el siglo xvi, la comprensión de este hecho por parte de los conquistadores y los frailes fue pensada desde otro universo: un pensamiento cosmológico, es decir, un pensamiento cerrado, regido por una ética heterónoma que no puede distinguir espacios autónomos. En una cosmología todo tiene que ver con todo: lo religioso, lo político, lo económico, lo social formaban una unidad que debe pensarse desde un centro, ese centro es ocupado por la Iglesia y los reyes. Por eso es impensable hablar de conquista espiritual y de conquista militar, pues ambas son una sola.¹³

Por eso, para nombrar el proceso que comienza en el siglo xviii recurrimos a la “salida de la religión”,¹⁴ frase acuñada por Marcel Gauchet, quien explica: “el paso de un mundo donde las religiones continúan existiendo, *pero (únicamente) dentro de una forma política y de un orden colectivo que ellas ya no determinan más*”.¹⁵

El estudio sistemático de las religiones, en plural, comienza con la posibilidad de escindir este rubro de otros componentes sociales, y esto se empezó a dar de manera paulatina con el proceso de secularización, concepto que Gauchet no usa por venir de un mundo que ya contenía ese término; por esa misma razón, tampoco emplea el de laicismo.¹⁶

¹³ “¿Qué es un rey, en efecto, sino un concentrado de religión y de visión política? Quien dice rey dice heteronomía materializada, y significa en la misma forma su poder; heteronomía difusiva a partir de un centro de poder, hasta las más mínimas ramificaciones de lazos sociales, bajo los rasgos de ataduras jerárquicas que van de lo superior a lo inferior, el poder desciende de otro, de dios, cae de lo alto y se impone desde lo alto a la voluntad de los hombres; las revoluciones modernas (inglesa, norteamericana y francesa), llevan al rey a la tierra, a la altura del hombre, es un poder que llamaremos representativo. De un poder al otro, no hay nada en común, un abismo metafísico los separa”. Marcel Gauchet, *La religion et la démocratie*, p. 15.

¹⁴ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, p. 10.

¹⁵ Gauchet, *La religion et la démocratie*, op. cit., p. 14. Las cursivas mías.

¹⁶ “La razón por la que yo rechazo las categorías de ‘laicización’ y de ‘secularización’ [es] que ellas no dan cuenta del contenido último del proceso. Las dos nociones, es necesario decirlo, tienen un origen eclesial. Surgen del esfuerzo de

Los deístas del siglo XVIII fueron los primeros en proponer la idea de una “religión natural”; es decir, pensaban que el hombre en estado primitivo habría creído en una deidad única, pero esta idea se había corrompido muy pronto con burdas supersticiones.¹⁷ La obra del inglés Edward Gibbon sobre la decadencia del Imperio romano¹⁸ expone con nostalgia cómo el cristianismo primitivo fue sólo al principio la vuelta al monoteísmo primario, pero muy pronto ganó el politeísmo, ahora sustituyendo los dioses romanos con los santos cristianos.¹⁹

En el siglo XIX la religión se vuelve un objeto de estudio para la academia y entra a las universidades. Fue Inglaterra la primera que promovió una cátedra de religiones comparadas.²⁰ En el pensamiento de la segunda mitad del siglo (1880) privaba el pensamiento evolucionista y lo primero que se buscó era el origen de todas las religiones. Si Darwin iba en pos del origen de las especies, ¿por qué no buscar el origen de la religión? Se seguía pensando que la religión había surgido en un lugar y en un momento dados, y luego había evolucionado a otras formas, pero conservando siempre “algo esencial” que la hacía visible, sensible

la institución para definirse ella misma. Designan, o aquello que no es de la iglesia o eso que sale de su jurisdicción”. *Ibidem*, p. 17.

¹⁷ Esta idea es muy clara en los deístas jesuitas; desde luego su deidad única tiene las características del Dios cristiano. *Cfr.* el excelente capítulo de Michel de Certeau, “Histoire et anthropologie chez Lafiteau”.

¹⁸ Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 396.

²⁰ Inglaterra llevó en un momento la vanguardia de estos estudios; su presencia imperial hizo que muy temprano se formaran cátedras de historia comparada de las religiones. *Cfr.* Tomoki Masuzawa, *In Search of Dreamtime. The Quest for the Origin of Religion*. También *vid.* E.E. Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, quien hace un análisis de los acercamientos disciplinarios a las religiones, con una bibliografía enorme. En Alemania la “Escuela de historia de las religiones” se desarrolló bajo una perspectiva más filosófica. *Cfr.* Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*. Francia tuvo un desarrollo muy particular; en oposición de la “ciencia católica” se conformaron los espacios universitarios para el análisis de las religiones. *Cfr.* François Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*.

en cualquier cultura y en cualquier tiempo. Ya los ilustrados hablaban de esa “religión natural” en la que ellos mismos creían, sin suscribirse a ninguna Iglesia. Aunque para la explicación de la vida y del universo Dios ya no era indispensable, se le ponía como el principio Creador; ya no incide en todo como sucedía en la Edad Media. El mundo es regido por sus propias reglas y leyes, como el mecanismo de un reloj, perfecto, pero creado.

De Max Müller pasando por E.B. Tylor y James Frazer se ve lo que en la primera mitad del siglo xx predominará como una evidencia: la universalidad del fenómeno religioso; todos los pueblos habían de tener formas de ser religiosos. Desde luego, en una civilización como la occidental y a través del lente evolucionista, el monoteísmo tendría que ser la forma más acabada y perfecta de la religión.

Las explicaciones sobre el origen de la religión habían seguido dos caminos:²¹ a) las teorías que la explican de manera psicologista como Müller, Tylor, Frazer, Freud, Eliade, Jung, y b) las que la explican socialmente, como Durkheim y Weber. Las primeras son teorías más bien interpretativas y las segundas son explicativas y, por decirlo así, funcionalistas. Dicho de otra forma, buscan el papel que juegan dentro de la sociedad. Los esfuerzos más importantes para pensar la religión desde “la salida de la religión” fueron desde luego los de Marx, Freud y Durkheim. Se puede decir que estas teorías se encaminan sólo a desmontar la religión judeocristiana. El esfuerzo de estos intelectuales fue insuperable en ese aspecto; sin embargo no ayudan a analizar otras formas religiosas pues su postura es eurocéntrica, es decir, reflejan en exclusiva el mundo que critican y desmontan, pero no sirven para analizar otras formas culturales.

Algunas de ellas, como las de Tylor, Durkheim, Freud, Pritchard, entre otras, son teorías que han pensado que el origen de la religión se podía encontrar en los pueblos más primitivos del pla-

²¹ Aquí me apoyo en la obra de Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*.

neta, y el campo de la naciente antropología decimonónica fue su área de estudio. La ciencia de las religiones no nada más elaboraba sus teorías, sino que utilizaba una serie de conceptos para analizar la “religión” de otros pueblos. Entre ellos están: mito, rito, sacrificio, ritual, cultura, etc. Las maneras de explicarlos fueron el animismo, el totemismo, el chamanismo, el binomio magia/religión, los sueños, la neurosis, etc.

Al renunciar a encontrar el origen de la religión siguió el esfuerzo por distinguir lo mínimo elemental (por no recurrir al término aristotélico de “esencial” o “sustancial”) de la religión. De ahí Durkheim dedujo que “lo sagrado” era ese “mínimo esencial” de lo religioso, opuesto al término profano. Rudolph Otto²² consagraría en un libro ya casi mítico “eso sagrado” como *Lo santo* (el *mysterium tremendus et fascinans*): lo numinoso. De ahí que se pasó a numerosas obras denominadas “Fenomenología de la religión”, que fueron lo común en la primera mitad del siglo xx.²³ No podía fundarse una ciencia de la religión sin definir con claridad su objeto de estudio. La primera mitad del siglo xx vio el ascenso y fama de las obras como la del holandés Gerardus van der Leeuw²⁴ (1975), la de Geo Widengren²⁵ (1969), la de Michel Meslin²⁶ (1978), o la del español Martín Velasco²⁷ (1978).²⁸ Desde luego fue muy importante toda la obra de Mircea Eliade (1907-1996), pues desde el mundo americano anglosajón llegó su influencia a México y ha sido referencia básica en las cátedras de historia de las religiones comparadas, mito y religión, etc., que

²² Rudolph Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*.

²³ Inclusive Heidegger escribe una *Introducción a la fenomenología de la religión*.

²⁴ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*.

²⁵ Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*.

²⁶ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*.

²⁷ Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*.

²⁸ Mencionamos sólo las más famosas y conocidas en nuestro país, mismas que se encuentran traducidas al español. Hay decenas de ellas en alemán, inglés italiano, etc. El franquismo inclinaba la balanza para favorecer todas estas publicaciones, que luego aparecían en editoriales mexicanas o latinoamericanas.

han influido por completo en los estudios sobre las culturas prehispánicas y la historia colonial.

Las obras de fenomenología de la religión fueron publicadas en español siempre por editoriales católicas. Había que insistir en que el hombre era “naturalmente religioso” y que, a pesar del ateísmo imperante de la sociedad moderna, ésta escondía su religiosidad en nuevas formas, pero no podía dejar de ser lo que en su “naturaleza” ya estaba, a pesar de regirse por éticas distintas o de sentirse “autónomo” en su totalidad. Lo único que olvidaba esta ciencia, al igual que otras que se fundaban a fines del siglo XIX, como la sociología y la antropología o la psicología, era la historia.

Los elementos más favorecidos para comparar las “religiones” fueron: “mito”, “culto”, “sacrificio”, “cosmogonía”, el binomio “magia/religión”, “superstición”, “sagrado”, “profano”, etc.²⁹ Se puede apreciar que estos elementos son parte de las religiones monoteístas; por lo tanto, desde este universo se trasladan a otras “formas religiosas”, tanto de la antigüedad como de los pueblos “primitivos” encontrados por los antropólogos de los siglos XIX y XX. El sincretismo³⁰ fue entre muchos términos el más favorecido para explicar los “préstamos” o “acoplamientos” de unas culturas con otras, y se denominó “religiones populares” a aquellas en que el proceso de evangelización no se completó o en el que los pueblos se “resistieron” a la imposición de la nueva religión.

²⁹ Algunos conceptos ya han sido desmontados. Entre quienes lo han hecho están: Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance”, 2003; sobre el mito, Marcel Detienne, *La invención de la mitología*; el concepto del sacrificio es desmenuzado en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*.

³⁰ Un artículo muy importante es el de Pierre-Antoine Fabre, “‘Entrar con el otro y salir consigo’: Nouvelles recherches sur les missions d’évangélisation modernes”, que analiza la insistencia de los académicos por entender los temas misionales con el término de sincretismo. También es muy sugerente —en el análisis etnológico de las prácticas religiosas de los pueblos indígenas— el artículo de Alessandro Lupo, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”.

Si tomamos uno de los elementos más significativos de la cristiandad, el sacrificio, podemos ver por qué hubo tanto azoro ante los sacrificios —ya sea humanos o no— ofrecidos a los “falsos dioses”. Es decir, podemos suponer por qué lo que observaron los conquistadores fueron “sacrificios” y no otra cosa (podrían haber sido formas de castigo, o cumplir cualquier otra función) pero no había posibilidad de observar otra cosa, además de observar falsos “dioses” por doquier.

Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, en un estudio de 1979,³¹ desmontaron el cuidadoso andamiaje que se construyó en torno al modelo sacrificial de los griegos. Ellos postulan que los “mitos” griegos conformaron el modelo de sacrificio para todas las culturas. En el artículo que abre esta obra Detienne sugiere cómo fueron los modelos sacrificiales griegos, y en especial los dionisiacos, en sus dos versiones (órfica y dionisiaca), los que armaron todo el aparato sacrificial sobre el que se montó el sacrificio. En su versión órfica, Dionisos toma la forma de un niño y es degollado por un grupo de titanes, que lo desmiembran para comérselo hervido o rostizado —todo, salvo el corazón, que se le ofrece a Zeus—; éste castiga a los titanes reduciéndolos a cenizas, de donde surgirá el género humano. En el de los misterios dionisiacos se invita a los fieles a devorar crudas todas las partes de un animal (a veces un toro, a veces una figura humana). Pero, se pregunta, ¿se puede explicar la institución autónoma del sacrificio y colocarlo en un orden específicamente religioso? En Grecia tenía que ver con la inclusión a un sistema de relaciones sociopolítico vinculado con la *polis*. Es decir, es la forma de inclusión a la religión cívica, pues el carnicero que mata a los animales que consume la *polis* es a la vez el sacerdote, y el ritual que debe seguir implica una gestualidad y unas prácticas que justifican la violencia contra el animal sacrificado. Digamos que todo este *modus operandi* es para lograr la venia del animal (bovino o cordero) para ser alimento de los

³¹ Detienne y Vernant, *La cuisine du sacrifice*, op. cit.

humanos. Por eso se reservan ciertas vísceras que son ofrecidas a los dioses. La violencia hacia animales que los griegos no consumen, se dirige a la cacería. Las religiones místicas como los ritos órficos y dionisiacos son marginales de la *polis*, y representan tipos de sacrificio alternativos para quienes buscan otros fines.

Ernest Cassirer³² (mencionado en libro de Detienne y Vernant), a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX, instaló la figura unitaria del sacrificio y lo situó en el centro mismo de lo que hasta ahora se ha denominado como religión. De ahí la búsqueda de estos gestos (sacrificios) en toda manifestación cultural. El sacrificio tuvo como función, entre estos intelectuales, trazar la frontera entre los rituales “salvajes y repugnantes” que tenían los “pueblos de naturaleza” y los de los pueblos civilizados. La figura del totemismo, entre 1885 y 1920, no habría estado completa sin el sacrificio. Ahora bien, el sacrificio servía como ejemplo a los eruditos para verificar la existencia de la religión en los pueblos bárbaros. El jesuita Lafiteau dice en 1724: “Es [el sacrificio] tan antiguo como la religión misma y tan extendido, en las Naciones sometidas a la religión, que no teniendo nada más que el Sacrificio hacen sólo uso de éste [por no tener nada más], siendo al mismo tiempo la prueba de que tienen religión”.³³ La cuestión de la religiosidad de los pueblos quedaba zanjada mediante esta comprobación. En el siglo XIX, el sacrificio llevaba a un estatuto teórico que se componía de dos factores esenciales: la comida en común y la alianza por la sangre. Desde estos parámetros, el sacrificio más sublime era el cristiano, ¡que más sacrificio que el del Dios mismo! Lo que ya no gustó nada a los teóricos de este “esencialismo religioso”, inherente a todo el género humano, fue la interpretación de Frazer, que postulaba una similar “antropofagia ritual” en el rito católico de la comunión y lo equiparaba con otras formas sacrificiales de pueblos inferiores.³⁴

³² *Ibidem*, p. 33.

³³ *Apud ibidem*, p. 26.

³⁴ *Apud ibidem*, p. 31.

Cito la conclusión de Detienne:

la noción de “sacrificio” es una categoría de pensamiento de ayer, concebida tan arbitrariamente como el totemismo —denunciada desde hace tiempo por Lévi-Strauss— a la vez para conjuntar un tipo artificial de elementos deducidos aquí y allá, en el tejido simbólico de las sociedades, y para testimoniar el impresionante imperio que el cristianismo englobante no ha dejado de ejercer secretamente sobre el pensamiento de esos historiadores y sociólogos convenciendo que habían inventado una “nueva ciencia”: la ciencia de las religiones.³⁵

Así como el sacrificio fue tomado como punto de análisis y componente básico de lo religioso, podríamos hablar de otros elementos más con los que se analizan muchas de las prácticas que sin equivocación ya formaban parte de las religiones de las sociedades que se estudiaban. Con este ejemplo creo que se muestra cómo son usados los conceptos —que contienen de antemano una significación precisa— para demostrar la crueldad —y la inferioridad— de las prácticas en “religiones” encontradas en otros mundos, como fue el caso del mundo americano.

3. EL SINCRETISMO EN LA EXPLICACIÓN DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA

La inteligibilidad de lo americano pasó, con el análisis antropológico, la criba de la comparación. Las “religiones” americanas fueron punto fundamental para dar cuenta de prácticas, costumbres y acciones de los vencidos. William Taylor³⁶ hace una síntesis de las principales posturas para acercarse al proceso de evangelización.

³⁵ *Ibidem*, pp. 34-35.

³⁶ William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, pp. 78ss.

Él encuentra tres: transformación al cristianismo, resistencia al cristianismo y sincretismo. En la primera ubica a Kubler:³⁷ “En el siglo xvii tanto había sido olvidado y la extirpación de la observancia autóctona por las autoridades religiosas había sido tan enérgica, que los últimos alientos de los portadores de ritos y costumbres indígenas expiraron sin ser escuchados”.³⁸ Kubler es lapidario, él no ve nada que demuestre supervivencia ni resistencia de los antiguos cultos. La violencia de la conquista, las enfermedades y la contundencia del celo evangelizador habían acabado con cualquier vestigio de las antiguas costumbres indígenas.

La segunda postura sostiene que hubo toda una resistencia triunfal de ídolos-tras-altares, es decir, que los indígenas “fingieron” su “verdadera conversión”, primero para preservar sus creencias y segundo para evitar el contacto con el gobierno colonial y su Iglesia. Esto se habría dado en los lugares donde los españoles no fueron capaces de imponer su voluntad por la fuerza, o que estaban muy alejados. Esta hipótesis fue muy socorrida en los años de “fervor posrevolucionario en favor del indigenismo”,³⁹ o sea, las décadas de los veinte y los treinta del siglo xx. No obstante, la obra de Juan Carlos Estenssoro⁴⁰ ha venido a cuestionar con contundencia esta tesis para el Perú, y la realidad que se presenta para la Nueva España es muy semejante.

La postura que más apoyo ha tenido entre intelectuales, pero que también ya se maneja inclusive en medios masivos de comunicación (sobre todo en Día de Muertos o en festividades como la de la Virgen de Guadalupe) es la del sincretismo. Con ella se opta por tomar elementos de ambos lados, y propone, casi siempre, una postura conciliatoria, que se inclina unas veces más a la resistencia, otras a la transformación, pero que viene a explicar

³⁷ Georges Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo xvi*.

³⁸ Taylor, *Ministros*, op. cit., p. 78.

³⁹ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁰ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*.

la “religiosidad popular”, permisible, pero ajena a la religiosidad oficial. Por otra parte, esta postura concilia el mestizaje de culturas, es decir, es muy útil para resolver la cuestión de la identidad del mexicano pues otorga una parte de la identidad a la raíz indígena y la otra a la española. De hecho, esto se vio reflejado hasta bien entrado el siglo xx cuando se celebraba el 12 de octubre como el “Día de la Raza”.⁴¹ Precisamente fue en el quinto centenario, en 1992, cuando quedó enterrada esta conmemoración —en Chiapas—, como precedente de la aparición del Ejército Zapatista.⁴²

Ahora bien, como he dicho, el término sincretismo empezó a utilizarse en las disciplinas que indagaban en el pasado “indígena”, mediante dos vías: la del historiador, en las crónicas y en los archivos, y la de los etnólogos, en el trabajo de campo realizado en las comunidades más alejadas de la civilización. Estos últimos pensaron encontrar las costumbres petrificadas de los indígenas prehispánicos en los poblados menos favorecidos por el embate secularizador realizado por los gobiernos posrevolucionarios. Los primeros hallaron los “indios de papel”;⁴³ los segundos, los resquicios y la resistencia de las religiones prehispánicas. La combinación de ambos trabajos dio por resultado el feliz hallazgo de las costumbres, creencias y religión de los antiguos mexicanos.

En estas investigaciones el sincretismo aflora. Son múltiples los ejemplos en casi todas las obras que analizan y estudian tanto el periodo precolombino como los tres siglos de la colonia —por cierto, ya colocados los periodos en estricto orden cronológico para mostrar la historia de la nación—: el prehispánico, el virreinal o colonial y el independiente. No obstante, el estudioso francés

⁴¹ Miguel Rodríguez, *Celebración de “la raza”. Una historia comparativa del 12 de octubre*, hace un análisis de la conmemoración de esta festividad desde el cuarto centenario en el xix, hasta a fines del xx. Es muy interesante ver cómo hace su emergencia la noción de raza y lo que indica a lo largo del periodo.

⁴² *Ibidem*, p. 54.

⁴³ Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en la conquista de México*. Él usa de continuo la expresión “indios de papel” para referirse a estos indios imaginarios.

Robert Ricard, en un libro que se volvió un clásico, indicaba que había que irse con cuidado y no confundir rasgos propios del cristianismo rural europeo con la religiosidad indígena.⁴⁴

El sincretismo fue el feliz concepto para hallar “la religión” que los pueblos mesoamericanos tenían antes del contacto con los europeos. Los antropólogos lo confirmaban con la observación de las festividades y costumbres de los pueblos contemporáneos; la historia no había pasado por ellas... Esto resulta muy desafortunado, pues además de lo que he dicho sobre el mundo de significación que implica cada sociedad, se añade la que vuelve equivalente tipos de comunicación por completo distintos: a) la “escritura” prehispánica (con todas sus variaciones, que van desde códigos pictográficos con anotaciones en alfabeto latino, hasta fuentes escritas, ya sean manuscritas, impresas, etc., lo que de entrada añade una complejidad mayor)⁴⁵, y b) las fuentes epigráficas, que involucran un lenguaje simbólico diferente, con su particular complejidad.⁴⁶ ¿Cómo volver equivalentes tipos de comunicación tan distintos?

La noción de sincretismo no es un término inocente; por eso es importante ver dónde y cómo surgió. No hay todavía una investigación sistemática del término; sin embargo existen artículos

⁴⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual*, pp. 404ss.

⁴⁵ Nada más hay que ver la enorme bibliografía sobre la historia de la escritura y la lectura para reconocer todas las implicaciones que sugiere pasar de un universo de lectura manuscrita al del impreso. Cfr. Roger Chartier y Guglielmo Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo occidental*; Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*; David Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*.

⁴⁶ José Rabasa, *Writing Violence in the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New México and Florida and the Legacy of Conquest*. Véase sobre todo la introducción, que ofrece una compleja interpretación de la escritura glífica, la cual iba acompañada de toda una *performance* enunciativa que permite entrever lo distinto del universo prehispánico cuando se lee la transcripción en caracteres latinos de esta escritura. Para la diferencia de evangelización entre las órdenes, véase del mismo autor: “Los franciscanos y los dominicos bajo la mirada penetrante de un tlacuilo. Cómo residir en una pluralidad de mundos, según un código pictórico”.

diseminados aquí y allá.⁴⁷ El concepto es muy antiguo. “Erasmus la sacó de Plutarco, para quien tenía una acepción totalmente distinta, pero sólo pasó al uso general con el Barroco alemán, y fue desde el principio una contumelia”.⁴⁸ La ciencia de las religiones lo comenzó a usar en el siglo XIX.⁴⁹ El sincretismo se presenta, ya lo he señalado, como una nueva religión que ha tomado elementos para formar una nueva religión; de esta manera todo lo que no se explica desde una u otra viene a ser sincretismo. Sin embargo, desde mi punto de partida, el sincretismo es una proyección de lo cristiano occidental sobre el otro. Niega la diferencia anulándola a partir de una unidad de medida ajena a lo propio. ¿Qué significa esto? Que multiplica el eurocentrismo desde el cual se han descrito los mundos colonizados desde el siglo XVI. Dicho de otra manera, designa lo ajeno a partir de lo que tiene el occidental, y ve como negativo sus “carencias o desviaciones”; por eso cuando se habla de “sincretismo religioso” o de “religión sincrética”, se designa de hecho la inferioridad.⁵⁰

Según los historiadores, el sincretismo explica las prácticas y creencias religiosas tanto de los indígenas de antaño como de los actuales. De cierta manera fosiliza las prácticas, pues da por supuesto que se guarda la esencia de las prácticas religiosas prehispánicas; además de asumir la “resistencia” y de dar cuenta de la incompleta cristianización de los indígenas, pues si antes de la llegada de los españoles las comunidades americanas eran “profundamente religiosas”, no pudieron sino rehacer su mundo mezclando creencias suyas con las que trajeron los misioneros españoles. La definición más común de sincretismo es la siguiente: “cuando dos religiones se ponen en contacto, no se fusionan en

⁴⁷ Anita María Leopold y Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion. A Reader*.

⁴⁸ Elémire Zolla, *Verdades secretas. Sincretismo y fantasía. Contemplación y esoterismo*, p. 13.

⁴⁹ Kurt Rudolph, “Syncretism: from Theological Invective to a Concept in the Study of Religion”, pp. 68-85.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 57.

una por completo nueva (síntesis), ni se sobrepone una sobre otra manteniendo su total autonomía (yuxtaposición), sino que forman una nueva con elementos de las dos religiones originales”.⁵¹ O sea, que desde esta noción se da por sentado: a) que los pueblos mesoamericanos tuvieron una religión, es decir, eran tan profundamente “religiosos” como los europeos; b) que en esa religión se distinguen con nitidez aspectos como los de mito, rito, culto, sacrificios, altar, sacerdotes, etc.; c) que al no quedar aculturados los pueblos sometidos (ya sea por la incapacidad de éstos para entender la nueva religión o por resistirse y seguir creyendo en sus antiguas deidades con sus ritos, mitos, sacrificios, etc.), esta incapacidad o resistencia se manifiesta ahora en sus formas religiosas que se separan de la religiosidad oficial o culta, y d) que estas manifestaciones quedaron petrificadas en el tiempo y en el espacio después de quinientos años de cristianismo.

Por estas razones, el término sincretismo es una salida falsa para comprender cómo se dieron el contacto, la comprensión y la imposición del mundo cultural europeo. Simplifica y reduce lo que fue la conquista y la evangelización, pues subsume toda la interpretación a los contenidos y significados de la cultura occidental, es decir, compara a partir de la unidad cristiano-occidental el mundo descubierto, pero, como hemos dicho, no existe ámbito autónomo o propio de la religión que permita utilizar los mismos conceptos para todas las sociedades.

PARA CONCLUIR

El tema de la evangelización es fundamental para entender la “occidentalización” de la América prehispánica. La marginación que han padecido las comunidades indígenas ha favorecido la percepción de una evangelización incompleta y, por ende, de una “religiosidad popular”. La “reincidencia” de los indígenas en sus

⁵¹ Manuel Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, p. 81.

prácticas “religiosas” es más comprensible si se analiza el cambiante cristianismo con el que fueron conviviendo. Una forma de cristianismo llegó a América a fines del siglo xv y principios del xvi; otra se establecerá con las resoluciones del Concilio de Trento en el último tercio del siglo xvi y con la llegada de los jesuitas, brazo derecho del cristianismo tridentino. Estudiando metódica y comparativamente la evangelización de los campesinos en Europa en los siglos xvi y xvii⁵² se puede ir viendo la historicidad de esta cristianización. La evangelización de los indígenas y su forma de practicar la religión es inteligible y equiparable a la que se fue realizando en el mundo rural europeo. La religiosidad urbana se vio como la religiosidad apropiada y mostró las prácticas rurales como supersticiones y formas religiosas falsas. Estas mismas formas fueron perseguidas tanto en Europa como en América, sólo que aquí fueron vistas como reminiscencias paganas.

Las rupturas y continuidades del cristianismo se pueden ver en los cambios que se dieron desde el siglo xiii —con el iv Concilio de Letrán— y, más tarde, con el Concilio de Trento en el xvi. Entre estos dos concilios se dio la llegada a lo que sería llamado América y, con ello, el descubrimiento de una “nueva humanidad”, inesperada e inexplicable desde las Escrituras. El otro gran acontecimiento fue la ruptura del cristianismo —Reforma protestante—. Estas circunstancias determinaron nuevas formas de ganar a los nuevos gentiles para la “verdadera religión”. Desde esta perspectiva hay que pensar la primera evangelización que fue llevada a cabo por frailes de tres órdenes religiosos distintas y con poca consonancia. Si la uniformidad del cristianismo comenzó a darse después de Trento, antes los modos de evangelizar y las cuestiones a privilegiar fueron diversos (ya Ricard muestra qué impulsó cada orden religiosa, a qué le dio más importancia y él aprecia diversas opciones y pautas incluso pugnas y pleitos entre ellas). Las órdenes mendicantes fueron improvisando, como lo hicieron

⁵² Cfr. Jean Delumeau, *La Reforma*, e *Id.*, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*.

en Europa desde el siglo XIII. Hasta tiempos tan tardíos, y sólo después de Trento, hubo un catecismo universal (1565), con el que hubo la posibilidad real de imponer una ortodoxia en los postulados a enseñar. A través de muchas generaciones el cristianismo se irá afirmando y, con el cambio que todo proceso sufre, nuevas prácticas suplen las anteriores. Ante el cambio histórico, el indígena, que asumía lo enseñado, iba siempre atrás de la novedad, y era considerado siempre un menor de edad propenso a la reincidencia idolátrica. Ricard apunta con claridad a las prácticas europeas rurales, señaladas desde el siglo XVI como paganas, que dan cuenta de estas conductas y que se trasladaron a América con los españoles.⁵³

Por último, las posturas de los estudios culturales o subalternos han venido a analizar las prácticas y las interacciones entre los grupos sociales. El concepto de “resistencia” ha cobrado mucha importancia en este tipo de análisis, pues se dirige a las clases que han sido subyugadas de una u otra forma. En ese sentido, muchos investigadores se abocaron a estudiar las sociedades pasadas que sufrieron colonización y sometimiento. Aquí la noción de resistencia cobró mucha importancia, pues trataba de encontrar cómo fue rechazada la cultura opresora. Esto era muy importante para construir la identidad; por eso los historiadores y los antropólogos se enfrascaron en esfuerzos por encontrar resistencias. En el siglo pasado sirvieron para crear identidades nacionales fuertes

⁵³ Ricard, *La conquista espiritual*, op. cit., p. 404 (primera edición en francés, 1947). Hay que hacer caso de la recomendación que esgrime este autor en sus conclusiones sobre las supuestas suposiciones paganas de los indígenas. Existe también en los países cristianos de la vieja historia –y conviene poner de relieve este hecho porque la teoría de la “religión mixta” (en ese momento todavía no se usaba el término religiones sincréticas, o sincretismo) se desentiende de él–. “Casos de ‘pagano-cristianismos’ mexicano tales como los rezos del ratero de Tepito a la Virgen de la Soledad, para lograr fortuna, o la muchacha que cuelga a san Antonio de los pies son de banalidad extrema, y fácil fuera poner junto a ellos sus paralelos en los países más ilustrados de Europa. Si los partidarios de la ‘religión mixta’ conocieran un poco más la vida religiosa de Europa, no habrían dado tan excesiva importancia a datos como estos”.

y hoy día son muy útiles para oponer resistencia a los procesos de globalización. No obstante, esto no significa que aporten una explicación convincente de la evangelización ni que resuelvan el problema de comprensión de la alteridad.

Para elaborar un concepto de cultura como forma de resistencia hay que partir de la lucha por el reconocimiento, que tuvo su gran elaboración con Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. El pasaje en que el filósofo trataba este problema se conoce como la lucha entre el amo y el esclavo.⁵⁴ Queda esto en el tintero como tema de otro ensayo... ☞

BIBLIOGRAFÍA

- Assman, Jan, *La distinción mosaica*, Madrid, Akal, 2006.
- Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 2009.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013 (Fábula).
- _____. “Las significaciones imaginarias”, en *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.
- Certeau, Michel de. “Histoire et anthropologie chez Lafiteau”, en *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, París, Gallimard, 2005.
- _____. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- Chartier, Roger y Guglielmo Cavallo. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.
- Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973.
- _____. *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1967.
- Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985.
- _____. “Pratiques culinaires et esprit de sacrifice”, en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grecque*, París, Gallimard, 1979.
- _____. y Jean-Pierre Vernant. *La cuisine du sacrifice en pays grecque*, París, Gallimard, 1979.

⁵⁴ Cfr. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*.

- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza editorial, 1986.
- _____. *El tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974.
- _____. *Historia de las creencias e ideas religiosas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fabre, Pierre-Antoine. “‘Entrar con el otro y salir consigo’: nouvelles recherches sur les missions d’évangélisation modernes”, en *Archives de sciences sociales des religions*, París, núm. 168, 2014/4; en línea, <<http://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2014-4-page-43.htm>>.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 1985.
- _____. *La religion et la démocratie*, París, Gallimard, 1998.
- Gibbon, Edward. *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Madrid, Ediciones Turner, 1984.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Kahn, J.S. (comp. y pról.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Kamen, Henry. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglo XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Kippenberg, Hans G. *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
- Kubler, Charles. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983.
- Kurt, Rudolph. “Syncretism: from Theological Invective to a Concept in the Study of Religion”, en Anita Maria Leopold y Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion. A Reader*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 68-85.
- Laplanche, François. *La crise de l’origine. La science catholique des Évangiles et l’histoire au XX^e siècle*, París, L’évolution de l’humanité/Albin Michel, 2006.
- Leopold, Anita Maria y Jeppe Sinding Jensen. *Syncretism in Religion. A Reader*, Nueva York, Routledge, 2004, pp.68-85
- Luhmann, Niklas. “La cultura como un concepto histórico”, *Historia y Grafía*, revista del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana (México), núm. 8, ene.-jun. 1997, pp. 11-33.
- Lupo, Alessandro. “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social*,

- núm. 5, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, 1996, en <<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9696110011A>>.
- Marzal, Manuel, M. *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Athropos/UAM, 1993.
- Masuzawa, Tomoko. *In Search of Dreamtime. The Quest for the Origin of Religion*, Chicago/Londres, University of Chicago, 1993.
- McCutcheon, Russel T. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Joaquín García Izcabalceta, México, Editorial Porrúa, 1980.
- Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad. La retórica de las batallas en las crónicas de conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- Olson, David. *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1999.
- Otto, Rudolph. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Pritchard, Evans E. *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- Rabasa, José. “Los franciscanos y los dominicos bajo la mirada penetrante de un tlacuilo. Cómo residir en una pluralidad de mundos, según un código pictórico”, *Historia y Grafía*, núm. 12, 2000, pp. 125-147.
- . *Writing Violence in the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New México and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham/Londres, Duke University Press, 2000.
- Ragon, Pierre (comp.). *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés*, París, Presses de l'Université de Paris-Ouest, 2014.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual*, México, FCE, 1999 (1947).
- Rodríguez, Miguel. *Celebración de 'la raza'. Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Ed. Tava, 2012.
- Schmitt, Jean-Claude, “Une histoire du Moyen Âge est-elle possible?” en *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, París, Gallimard, 2001.
- Taylor, William, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, 2 vols.
- Van der Leew, Gerardus. *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, París, Cerf, 1987.
- Velasco, Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Widengren, Geo. *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Wirth, Jean. “La naissance du concept de croyance”, en *Saint Anne est un sorcière et autres essais*, Ginebra, Droz, 2003, pp.113-176.
- Zolla, Elémire. *Verdades secretas. Sincretismo y fantasía. Contemplación y esoterismo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.