

Síntesis controvertidas.
Consideraciones en torno a los límites
del concepto de sincretismo

ALESSANDRO LUPO
Universidad de Roma "La Sapienza"

INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE SINCRETISMO

Como homenaje a Italo Signorini, con ocasión de las jornadas de estudio sobre "antropología e historia" dedicadas a él ¹, he querido tratar un tema —el sincretismo— estrechamente ligado a su interés por los procesos de transformación y difusión de las culturas ², que él mismo había estudiado en años recientes, incluso con quien esto escribe (Signorini, 1989^a, 1989^b; Signorini y Lupo, 1989, 1992, s.f.^a, s.f.^b). Es éste un tema que ha llamado la atención de antropólogos, historiadores, estudiosos de las religiones y teólogos, y que concierne directamente a las poblaciones indígenas de México en las que Signorini desarrolló sus investigaciones durante el último ventenio.

Como ocurre con casi todos los conceptos usados en las ciencias humanas para recoger y designar conjuntos de fenómenos distantes entre sí en el tiempo y el espacio, y en los que el observador capta significativas semejanzas de fondo, también en el caso del sincretismo nos encontramos ante una categoría elaborada inductivamente, sobre la experiencia, y no a partir de apriorismos lógicos. Esto —que es algo que tiene en común el "sincretismo" con un sinnúmero de otras categorías, también muy debatidas, como "religión", "totemismo",

¹ Deseo expresar mi agradecimiento a Carmelo Lisón Tolosana por haberme ofrecido la oportunidad de recordar a mi maestro junto a sus ilustres colegas y amigos españoles. Asimismo extiendo mi agradecimiento a la Universidad de Zaragoza, por su hospitalidad, y a don José M. Cortell, cuya sensibilidad hacia las temáticas antropológicas hace posible desde hace años la realización de los encuentros de "antropología sin fronteras".

² Véanse sus ensayos juveniles sobre las teorías de Heine Geldern acerca de los posibles contactos transpacíficos entre Asia y América en época precolombina (Signorini —1967—, 1969).

“familia”, etc.—, junto a la flexibilidad o vaguedad semántica con que ha sido empleado el término por etnólogos e historiadores de las religiones, ha llevado a no pocos estudiosos a rechazarlo con decisión o por lo menos a denunciar su escasa utilidad analítica: es el caso, por ejemplo, de Burridge (1980: 102), quien considera el sincretismo un término descriptivo, “[a] useful if impressionistic and subjective characterization of particular aspects of [reality], but nothing more”, de Carmagnani (1989: 245), que lo liquida definiéndolo “concepto reductivo y carente de efectividad analítica real”, hasta llegar a la reciente “uneasiness about the term in postmodern anthropology”, según afirman Shaw y Stewart (1994: 2) ³.

El hecho es que, al hablar de sincretismo, hay algunos inconvenientes que se manifiestan inmediatamente: el primero deriva de la universalidad de los fenómenos de fusión entre elementos culturales de procedencia diferente que el término quisiera designar; universalidad ya advertida por Van der Leew (1955: 589), que hacía suya la afirmación de Joachim Wach, según el cual “cada religión es un ‘sincretismo’”. Si de verdad todas las religiones —diría incluso “las culturas”— son “sincréticas” (es decir, que derivan de la síntesis y remodelación de rasgos que en su origen pertenecían a tradiciones diferentes), ¿qué utilidad puede tener, pues, el uso de un término de tan amplios confines semánticos?

En segundo lugar, y pues desde el siglo xvii se ha venido hablando en ámbito teológico de sincretismo para indicar una impropia conciliación de posiciones incompatibles desde el punto de vista doctrinal, el término arrastra consigo una carga valorativa que a menudo podría contaminar su presunto asepticismo descriptivo (Droogers, 1989: 9; Filoramo, 1993: 702; Shaw y Stewart, 1994: 4). La conciencia que tienen los propios actores del origen mixto, sintético o híbrido de cualquier realidad cultural, especialmente en ámbito religioso, resulta ser por lo común incompatible con su valoración en términos positivos: como justamente hace notar Droogers (1989: 11) “the category was not coined by believers: nobody describes his own religion as syncretistic”, igual que (lo dice Voltaire en su “Diccionario filosófico”) “parece que nunca ha habido ningún pueblo en la tierra que se haya definido *idólatra*”. El caso es que no sólo tienen raramente los miembros de una sociedad (especialmente si carece de escritura) un conocimiento claro y profundo de los pro-

³ Con más desconfianza aún fue recibido en ámbito histórico otro concepto de uso corriente en antropología: en 1966, presentando el ensayo de Alphonse Dupront sobre “La aculturación”, el historiador Corrado Vivanti (1971: 7-8) definía a esta última “un término de valor semántico controvertido, de disponibilidad abierta, de sobreentendidos inconscientes peligrosos”, además de ser “de un superfluo molesto” y “omnicomprensivo, que amenaza con convertirse en un vacío y enojoso slogan”.

cesos mediante los cuales se ha formado su cultura y de las tradiciones de las que ésta toma muchos de los elementos que la componen, sino que las más de las veces la tendencia es precisamente a calificarla —y a afirmar su valor— según su (imaginaria, aunque axiomáticamente declarada y casi prototípica) “pureza”, una especie de perfección primigenia que encontramos a menudo declarada en los mitos de fundación. A la luz de todo lo dicho, el reconocimiento de la naturaleza compuesta y elaborada de una cultura por parte de sus representantes no haría más que restarle valor. Por lo que, si no fuera precisamente para discutir su legitimidad y valor, ¿qué razones podría tener un grupo (o por lo menos la multitud de quienes, dentro de él, son ajenos a las especulaciones teóricas) para interrogarse sobre la pluralidad de las matrices de las que arranca su propia cultura?

Aun teniendo presente que los usos del concepto de sincretismo casi siempre conllevan una valoración, más o menos explícita, de los fenómenos que se proponen describir, surge de todos modos el problema de la extrema variedad e incoherencia de las definiciones del término que han sido formuladas. Veamos algunas de ellas, sacadas del ámbito idealmente “a-valorativo” de la antropología y la historia de las religiones: según Marian W. Smith (1959: 10), el sincretismo (o *synthetism*) es “any **conscious, organized** ⁴ attempt [...] to combine selected aspects of two cultures”; una concepción compartida en parte por Edmonson (1960: 192), que lo define como “[the] integration (and consequent secondary elaboration) of selected aspects of two or more historically distinct traditions”, pero que disiente de Smith al considerarlo “**nonconscious and objective**”, opuesto al nativismo, que sería “**conscious and subjective**”; en la *Encyclopaedia Britannica* de 1960, Showerman lo define “the act or system of blending, combining or reconciling **inharmonious** elements”; Hultkrantz (1960: 228), en cambio, afirma que es el “process of fusing two different religious ideas or systems which are **usually analogous**. Syncretism is a form of *adaptation*, and may be said to constitute **the religious counterpart** of Herskovits’ *reinterpretation*” (subrayado del autor); Panoff y Perrin (1973), por su parte, no le conceden al término una pertenencia exclusivamente religiosa, pues lo llaman “*synthèse de deux éléments culturels différents ou de deux cultures d’origine différente qui subissent une réinterprétation*” ⁵; Ichon (1969: 397), a su vez, sostiene que “le syncrétisme est un phénomène **permanent**, dont l’origine **n’est pas uni-**

⁴ En negrita destaco los aspectos de las diferentes definiciones y concepciones del sincretismo cuyos posibles contrastes me interesa subrayar.

⁵ Sustancialmente análoga es la opinión de Seymour-Smith (1992: 368).

quement —ou même peut-être principalement— **religieuse**"; por el contrario, Pye (1971: 93) subraya que se trata de "the **temporary, ambiguous** coexistence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern"; Marzal (1985: 176) habla de él como de la "formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto", y concuerda con el concepto de "**ambigüedad a plazo**" de Pye cuando sostiene que no se debería hablar de sincretismo "una vez que dichos elementos están integrados en un todo coherente y funcional" (*ibidem*: 190); salvando las muchas insidias del término y huyendo de la tentación de definirlo de manera unívoca, Colpe (1987: 219), sin embargo, lo connota en términos de "**coherencia**", como "a state or condition in which the characteristics of the object are systematically correlated among themselves"; en fin, en años más recientes, Droogers (1989: 20) lo ha definido "**contested** religious interpenetration"; Vroom (1989: 27) "the incorporation of [logically] **incompatible** beliefs from one religion by another"; Filoramo (1993: 703) "un encuentro de elementos religiosos **vitales**, dotados de una historia propia, que tras ese encuentro se delimitan recíprocamente en función de un principio guía, dando lugar a una nueva formación religiosa [...] vital que, para quien la sigue, se presenta **desde dentro unitaria** y dinámica", y Werbner (1994: 212) "the *continually contested* social action which, operating across cultures or traditions, appropriates, reproduces, or re-invents religious belief and practice" (subrayado del autor).

Tras este recorrido por opiniones tan heterogéneas, a veces en evidente contraste entre sí, la iniciativa de afrontar el tema del sincretismo puede parecer temeraria. O por lo menos puede surgir la duda de si vale la pena esforzarse en la búsqueda de un nuevo, posible y no descaminado ámbito semántico para el término, o si no sería mejor abandonarlo completamente, y recurrir a categorías analíticas más circunscritas y claramente delineadas. Contrariamente a un ilustre colega chileno, que en el congreso mexicano en el que lo conocí proponía, a decir verdad, de manera muy elegante y persuasiva, "la disolución" de las categorías de chamanismo, mito, simbolismo y de todo lo que caía entre sus manos, me esforzaré en ser menos drástico y no arrojar al niño con la jofaina —por muy sucia que esté el agua—, tratando de recuperar, de entre los elementos individuables en el confuso debate sobre el sincretismo, los que pudieran resultar analíticamente útiles. Y es que considero que dos disciplinas esencialmente comparativas como la etnología y la historia no pueden renunciar a elaborar y utilizar categorías propias con las que seleccionar y confrontar los diferentes conjuntos de fenómenos objeto de su observación. El problema, si acaso, con-

sistirá en definir cada vez los confines semánticos de esas categorías de manera inequívoca y rigurosa.

Tratemos, pues, de aislar, en el conglomerado de características que los estudiosos han venido atribuyendo a los fenómenos llamados sincréticos, las más claramente productivas. Luego veremos si confrontando las temáticas de la reflexión con los casos específicos —como pueden ser los ofrecidos por los indígenas mexicanos— es posible sacar algunas conclusiones de alcance general sobre la utilidad del concepto de sincretismo.

ANÁLISIS DE ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL CONCEPTO

Ante todo tratemos de definir un mínimo común denominador sobre qué tipo de fenómenos se definen unánimemente sincréticos. Quizá el único punto sobre el que todos concuerdan es que el vocablo ha de referirse a las transformaciones que sufren los elementos culturales ⁶ en el tránsito de un grupo humano a otro. La universalidad de los fenómenos de fusión, manipulación, resemantización y reelaboración de los rasgos culturales queda manifiesta con el simple examen de los posibles resultados del contacto entre culturas. Existen esencialmente tres alternativas: 1) que los portadores de una cultura rechacen *in toto* los elementos o los complejos de elementos procedentes del exterior; 2) que los acepten de manera igualmente total; 3) que los acojan, al menos en parte, alterando y redefiniendo su forma, utilización, significado y funciones (cfr. Lanternari, 1974: 19-20). De las tres posibilidades, la tercera resulta con mucho la más frecuente, pues una vez conocido un elemento nuevo resulta difícil borrar incluso su recuerdo, o bien, si se acepta y se inserta en el contexto cultural, que no sufra alteración alguna. Si esto es cierto, tendremos que en casi todos los casos de contacto cultural se dan fusiones, redeterminaciones y síntesis ⁷. Pero, ¿podemos (o mejor aún, tiene sentido) malgastar el concepto de sincretismo en tal gama interminable de fenómenos? Mucho más sensato me parece proseguir en el examen de los puntos proble-

⁶ Aun reconociendo que las culturas son conjuntos profundamente interrelacionados, cuyas partes han de considerarse siempre en sus relaciones recíprocas, concuerdo con Droogers (1989: 18) cuando afirma que "elements are the basic units in a process of syncretism". A menudo es precisamente una conexión diferente que recibe un elemento en el nuevo contexto cultural lo que determina su reelaboración sincrética.

⁷ Francisco López Casero (comunicación personal) sugiere una cuarta posibilidad: que se cree una especie de vacío de significado, una "a-definición" de los nuevos elementos, que en ámbito religioso se traduciría en la secularización y desaparición de la creencia que originalmente acompañaba a las prácticas, textos, objetos, etc. Sin embargo, pienso que, bien mirado, esta posibilidad podría englobarse en el tercer caso, pues comporta una transformación (por defecto o carencia) de los nuevos elementos.

máticos recurrentes en el uso del término, a fin de circunscribir su ámbito de aplicación.

Uno de estos puntos se refiere a la acepción del sincretismo como fenómeno esencialmente religioso. Bien mirado, resulta difícil aceptar esta restricción, especialmente si se toma en consideración el hecho de que el propio concepto de “religión” no es, desde luego, un universal cognitivo, sino una categoría interpretativa creada por la civilización occidental y sobreimpuesta al *continuum* de otras realidades culturales. Incluso los historiadores de las religiones, que son quienes más han usado el concepto, reconocen a menudo lo artificioso de esta exclusión y aceptan que el “sincretismo” pueda designar otros hechos extrarreligiosos (cfr. Colpe, 1987: 220; Droogers, 1989: 13; Pye, 1971: 93)⁸. No voy a enumerar aquí los ejemplos de los muchos especialistas que han estudiado los sincretismos en sectores diferentes de la religión⁹. Mas si el concepto ha sido usado con tanta frecuencia para definir los fenómenos religiosos, convendrá que nos interroguemos sobre el motivo, es decir, sobre por qué dichos fenómenos presentan con tanta frecuencia las características reconocidas como propias del sincretismo. Sin querer anticipar las conclusiones que sacaré más adelante, podemos observar que precisamente la dimensión simbólica, a la que pertenece por elección la categoría de lo religioso, es aquella en la que con mayor frecuencia, extensión y fecundidad se producen las fusiones entre tradiciones diferentes. Pero además, precisamente por la extrema atención que a menudo se presta en campo religioso a la “pureza” e inmutabilidad de las verdades que identifican a los seguidores de una confesión, en este mismo campo es donde los procesos llamados sincréticos resultan más intensos y problemáticos.

Otro de los puntos controvertidos, que ya surgió en la panorámica sobre las definiciones del sincretismo, es la cuestión de si los elementos o los conjuntos que resultan amalgamados, produciendo “sincréticamente” algo nuevo, son compatibles entre sí. Por ejemplo, Vroom (1989: 27), en su examen filosófico del concepto, considera distintivo de los fenómenos sincréticos el que lo que se amalgama son prácticas y creencias “incompatibles” desde el punto de vista lógico, y pone como ejemplo el que sea imposible considerar a la tie-

⁸ No me parece particularmente provechosa (ni fundada en apremiantes motivaciones teóricas) la “distinción analítica” propuesta por Werbner (1994: 215), que reserva el uso del término sincretismo a la “distinctively ritual and/or religious hybridization”, utilizando en su lugar el de *bricolage* para “the formation of fresh cultural forms from ready-to-hand debris of old ones”.

⁹ Para limitarme al ámbito mesoamericano, mencionaré, entre otros, los estudios sobre etnomedicina de Foster (1953), Ortiz (1990), Signorini (1989b), Signorini y Lupu (1989, s.f.²), sobre la literatura oral de Taggart (1983), sobre la organización sociopolítica y religiosa de Nutini y Bell (1980).

rra plana y al mismo tiempo esférica. Pero ésta es una afirmación claramente etnocéntrica, pues todo depende de *qué* lógica se sigue para valorar la compatibilidad, y la literatura etnográfica ofrece un sinfín de ejemplos de creencias y prácticas “ilógicas” sólo desde el punto de vista del observador externo, que, sin embargo, son perfectamente lógicas según las verdades a que se refieren los nativos ¹⁰. Tanto es así que, precisamente en materia de religión, se ha puesto de relieve más de una vez la peculiaridad del modo en que se consideran “verdaderas” las creencias, y se ha subrayado lo inadecuado del uso del verbo “creer” tanto por lo que se refiere a las verdades *de facto* extrarreligiosas, como por las concernientes a las de la dimensión simbólica (Needham, 1976) —hacia las cuales los actores sociales manifiestan una actitud definida por Southwold (1979: 633) de “empirical indetermination”.

Lo cierto es que, sean o no incompatibles para un observador “racional”, los elementos que entran en juego en los procesos sincréticos terminan amalgamándose concretamente entre sí, siendo precisamente su fusión la prueba de que el sincretismo se ha realizado. Pero, como en los injertos de los botánicos y campesinos, también en nuestro caso se hace necesario, para que agarre el cruce, que exista cierta compatibilidad inicial entre las dos variedades hibridadas. Incluso, para un estudioso como Hugo Nutini, que se ocupa de dinámica cultural en México desde hace más de treinta años, la compatibilidad lógica intrínseca en las semejanzas formales y estructurales de los diferentes elementos (que llama “symmetrical convergences”) constituye “the most effective catalyst in the [syncretic] process” (Nutini, 1988: 354).

Dicho esto, la idea de la pretendida incompatibilidad, inconciliabilidad (Cirese, 1973: 109) o inarmonía (Showerman, 1960) entre los elementos sincréticos —por mucho que pudiera parecer escasamente convincente (cfr. Mulder, 1989: 204)— bien mirado expresa la percepción de los estudiosos de que la amalgama resulta con frecuencia no totalmente resuelta. O mejor dicho, desde el punto de vista opuesto: muchos de ellos concuerdan en considerar que el uso del concepto de sincretismo tiene sentido sólo si se aplica a la fase (o las situaciones) en que la síntesis no ha alcanzado aún una coherencia plena y reconocida por todos los miembros de la sociedad. A esto se refería la puntualización de Marzal (1985: 190) que citábamos antes (“una vez que [los] elementos están integrados en un todo coherente y funcional resulta más propio no hablar de sincretismo”), en el mismo filón de todos quienes introducen en el ámbito semántico del término las ideas de “incoherencia” (Peel, 1968; Cirese, 1973: 109), “alienación” (Kamstra, 1970; cit. por Pye, 1971: 86),

¹⁰ Véase el interesante artículo de Sandor (1986), y un reciente artículo mío (Lupo 1995^a).

“ambigüedad” (Pye, 1971) y “contestación” (Droogers, 1989; Mulder, 1989; Shaw y Stewart, 1994; Werbner, 1994).

El vocablo sincretismo, pues, tendría que referirse a la situación en la que, durante un proceso de fusión entre elementos de tradiciones diversas, no se hubiera alcanzado aún dentro de la sociedad una plena comunión de las formas y sobre todo de los significados del nuevo modelo híbrido. Si bien es verosímil que antes o después una cultura surgida del contacto desarrolle o alcance cierto grado de coherencia y homogeneidad interiores generalmente compartidas, en la que la propia memoria del origen plural puede disolverse, antes de que ello ocurra se producen inevitablemente situaciones transitorias de pluralismo cultural (o, como dice Pye, de “ambigüedad”): un caso clásico es el de los miembros de una sociedad que realizan las mismas acciones y utilizan los mismos objetos (por ejemplo durante el desarrollo de un rito o una cura), pero que les atribuyen significados distintos. Se trata de un resultado casi inevitable de los procesos de difusión y aculturación, constatable sobre todo en los casos en los que —como en el mundo colonial— dentro de un mismo contexto social coexisten individuos con patrimonios culturales diversificados: pienso, por ejemplo, en la participación codo a codo, durante la misa, de sacerdotes católicos y de indígenas aún imperfectamente cristianizados; o en la interacción entre médicos de formación occidental y pacientes nativos. Una situación de este tipo, si bien es susceptible de durar mucho tiempo, es intrínsecamente inestable; son tres, según Pye (1971: 92) las posibles salidas de la situación de ambigüedad en campo religioso: *a*) la “asimilación”, cuando uno de los modelos originarios predomina sobre el otro (por ejemplo, con la desaparición de las prácticas y creencias autóctonas ante la fe de un grupo conquistador); *b*) la “disolución”, cuando los dos (o más) modelos copresentes se separan (eventualidad más bien teórica, que puede darse quizá en los casos en que mientras algunos aceptan completamente el nuevo credo, otros intentan recuperar abiertamente la vieja fe); *c*) el nacimiento de una “nueva religión”, cuando se produce la afirmación de un nuevo modelo original y coherente (como en la formación de tantas iglesias independientes africanas [cfr. Peel, 1968]).

Naturalmente, la no resuelta ambigüedad o incoherencia de la situación sincrética puede ser completamente evidente para los actores sociales, produciendo un estado de tensión o empujándoles, si advierten la imposibilidad de dejar coexistir ambos significados, a tratar de imponer uno de ellos sobre el otro. Suele ocurrir que, especialmente cuando el contacto cultural se da en condiciones de fuerte desequilibrio entre las fuerzas de los representantes de las diferentes tradiciones, el grupo más débil es inducido a adoptar estrategias

de disimulación, celando intencionadamente, bajo formas impuestas desde arriba, los significados y valores nativos que trata de preservar, mimetizándolos en la amalgama sincrética (cfr. Herskovits, 1965: 542). En estos casos —como también en aquéllos, más familiares a los historiadores de las religiones, donde existen jefes carismáticos, fundadores de iglesias y profetas expertos en la creación de nuevas síntesis culturales— el sincretismo es un proceso totalmente consciente ¹¹. Pero quizá sea útil subrayar que la síntesis resultante, si bien puede parecer incoherente y contradictoria para los observadores externos, no lo es para sus actores, para quienes, artífices de su propio sistema de referencia, “la contradicción no existe” (Cirese, 1973: 109).

Sin embargo, es cierto que otras veces la discrepancia entre los diferentes modelos culturales copresentes pasa totalmente inadvertida: es frecuente que la atribución de significados originariamente impropios a elementos de procedencia externa sea el fruto fortuito de un malentendido (piénsese en los delicados problemas de naturaleza teológica que siempre ha presentado para las llamadas “religiones del libro” —judaísmo, cristianismo e islam— el tema de la traducción de las sagradas escrituras a las lenguas de los pueblos “paganos”). Aún más si tenemos en cuenta que para pueblos que carecen de escritura y de una élite dedicada al minucioso y constante control del respeto de las verdades codificadas, termina siendo difícil la misma preservación de los modelos (que sufren constantemente las modificaciones involuntarias de la deriva cultural). Es frecuente, además, que la misma divergencia que puede existir entre los poseedores de los saberes especializados y la masa de los profanos lleve a estos últimos a prestar muy poca atención a las posibles incongruencias de sus propias ideas y acciones respecto a las de la franja culta ¹².

A menudo, además, los sistemas ideológicos indígenas y las religiones nativas poseen un margen de tolerancia mucho más amplio que las religiones reveladas, proféticas y absolutizadoras (como el cristianismo y el islam) respecto a la posible discrepancia interna de los fundamentos de su credo (siempre que se admita que existe en ellas algo que pueda definirse como un Credo *stricto sensu*) ¹³. Relacionado con esto, el que el sincretismo haya

¹¹ Los ejemplos que por lo común se ponen al respecto son los de la clase sacerdotal del antiguo Egipto (Leew, 1955: 590), de Alejandro Magno (“el principal propagador del sincretismo”, según el propio Van der Leew, *ibidem*), del maniqueísmo (Filorano, 1993: 703), hasta el reciente fenómeno del gandhismo (Lanternari, 1977: xv).

¹² Es ineludible referirse aquí a la distinción entre “grande” y “pequeña tradición” que hiciera Redfield (1967).

¹³ Véase sobre este punto las consideraciones de Kraemer (1938, cit. en Droogers, 1989: 9-10, y en Mulder, 1989: 205-206), sobre la elasticidad mucho mayor de las religiones naturalísticas y monistas (como las llamadas “primitivas”) respecto de las religiones proféticas reveladas (cfr. también Colpe, 1987: 222).

sido estudiado tan exhaustivamente por los historiadores de las religiones ha llevado quizá a que se subrayara excesivamente el afán de racionalizar las creencias y los significados por parte de los actores sociales, como si todos (incluidos los profanos) fueran teólogos e innovadores conscientes. Por el contrario, dado que las condiciones de acuciante necesidad en que se halla la mayoría de los pueblos indígenas los empujan a vivir su sistema de creencias privilegiando el aspecto de la eficacia, es muy frecuente que la facilidad con que se reciben, manipulan y fusionan elementos externos sea el resultado de una actitud pragmática y utilitarista, según la cual los problemas de la heterodoxia y la coherencia son totalmente secundarios. Como observa justamente Peel (1968: 130), a propósito de los sincretismos religiosos nigerianos, “for the ordinary man ‘cognitive dissonance’ is the least of the problems”.

Sin embargo, tanto si los actores son conscientes del origen heterogéneo de los componentes de su propio bagaje cultural, como si lo ignoran, pues como ya hemos visto casi todas las culturas son fruto de mezcolanzas y tienden a combinarse cada vez más, parece poseer muy escaso valor heurístico y analítico el uso del concepto de sincretismo aplicado genéricamente a todos los casos de simple fusión de elementos de procedencia diferente. En ese caso el término se reduce a “category of historico-genetic explanation” (Colpe 1987: 219), cuya utilidad consiste sólo en constatar el origen plural de los aspectos de una cultura ¹⁴. Por el contrario, los estudios más recientes sobre el sincretismo (tanto de antropólogos como de historiadores de las religiones y teólogos) tienden a circunscribir el ámbito de aplicación del concepto a casos en los que la fusión no es un proceso concluido y pacíficamente aceptado por todos, sino en los que —dentro de un contexto social amplio y culturalmente articulado— algunos de los actores sociales (que pueden incluso constituir minorías exiguas) perciben (o afirman que existe) la copresencia de modelos culturales diferentes y no completamente compatibles. El elemento que connota los hechos sincréticos habría de buscarse, pues, en las relaciones de poder entre quienes se disputan la autoridad para afirmar (a menudo en términos de “pureza” y “verdad”) la legitimidad de los diferentes modelos, tratando de tutelarlos e imponerlos sobre los restantes (cfr. Droogers, 1989: 20; Stewart y Shaw 1994).

¹⁴ Observa justamente Marzal (1993: 231) que, usado desde este punto de vista, el sincretismo es un término “clasificador más que analítico, por aplicarse a una realidad que se considera compleja y sobre la que, al calificarla de sincrética, no se dice mucho y se explica menos”.

EL SINCRETISMO MESOAMERICANO: VIEJAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS

Tratemos ahora de averiguar hasta qué punto se adecua esta perspectiva al examen de una situación generalmente considerada emblemática de los procesos sincréticos, como es la de los indígenas de Mesoamérica. Hay que decir, ante todo, que si bien son numerosos los estudiosos que han tratado ampliamente el tema, la aportación teórica resultante de sus trabajos, hecha salvedad de algunas significativas excepciones ¹⁵, ha sido en resumidas cuentas bastante limitada. El hecho de que los pueblos indígenas actuales sean sin duda alguna los depositarios de una parte de la herencia cultural de las antiguas civilizaciones prehispánicas ha llevado a menudo a estudiar sus tradiciones con la actitud de quien se dedica a una especie de arqueología cultural; o dicho de otro modo: se las ha considerado prevalentemente desde el punto de vista de lo que pueden revelar sobre aspectos poco o nada conocidos de las culturas azteca, maya, tarasca, totonaca, zapoteca, etc. El elevado interés por el hallazgo de los elementos de continuidad con el pasado prehispánico ha llevado inevitablemente a descuidar o infravalorar los complicados y multiseculares procesos mediante los cuales nacieron las culturas “indígenas” actuales, reduciendo al final el proceso sincrético del que éstas surgieron a una especie de simplista y casi mecánica operación de encaje entre formas y contenidos de procedencia amerindia y europea. Todo ello en detrimento de una exhaustiva comprensión de la variedad y complejidad del recorrido seguido por cada una de las diferentes categorías de actores presentes en la escena, del entramado de estos recorridos, además de la originalidad de las síntesis alcanzadas al acabar éstos (que, por lo demás, siguen hoy día lejos de haberse agotado) ¹⁶.

Tras decenios en los que las discusiones sobre el sincretismo en Mesoamérica habían girado esencialmente en torno al grado de incidencia (y prevalencia) de los componentes pagano y cristiano en la religión actual-

¹⁵ Me refiero principalmente a las aportaciones de Edmonson (1960), Foster (1985) y Nutini (1976; 1988; Nutini y Bell, 1980). En la vertiente histórica, una aportación fundamental a la comprensión de la naturaleza procesal y compleja de las dinámicas sincréticas y su relación con la reconstitución de las identidades indias en México la ofrecen los estudios de Gruzinski (1985, 1988, 1990), si bien no encaran específicamente el análisis crítico del concepto de sincretismo.

¹⁶ Un ejemplo ilustre de esta óptica retrospectiva, que pone en relación con extrema desventura información de procedencia muy distante en el tiempo y el espacio, lo tenemos en el citadísimo volumen de Eva Hunt (1977), aunque se podrían citar otros ejemplos, incluso recientes, de factura mucho más modesta.

mente profesada por los nativos —con los defensores de su naturaleza sustancialmente cristiana, por un lado (Ricard, 1986: 401 y ss.; Carrasco, 1976; Maurer, 1983; Ingham, 1986: 7-9, 180-182), y por otro, los paladines de la perdurable primacía de la base amerindia (Van Zantwijk, 1974: 164, 192-194; Ichon, 1969: 393-399; Hunt, 1977), y, en medio, quienes proponían una amalgama más equilibrada (entre ellos, *in primis*, Madsen, 1967)—, recientemente se ha sentido la exigencia de una reflexión analíticamente más atenta y articulada, que sepa tener en cuenta las diferentes estrategias seguidas por los múltiples interlocutores y captar las peculiaridades de las soluciones que se han ido alcanzando.

A partir de ello se han propuesto nuevas categorías analíticas con las que emprender el estudio de los fenómenos de interpenetración cultural en Mesoamérica. Por ejemplo, Klor de Alva (1982) ha elaborado nada menos que quince modalidades de respuesta de los nahuas del Altiplano Central de México al proceso de evangelización, a su vez agrupadas en las macro-categorías de la acomodación (*accomodation*) y el conflicto¹⁷. Bartolomé y Barabas (1982: 34, 138-139), por su parte, han propuesto como sustituto del concepto de sincretismo lo que ellos llaman “reinterpretación simbólica”, que permitiría poner en evidencia las estrategias sociales (compuestas de mimetismos, ocultamientos y remodelaciones) a que recurren los actores indígenas en situaciones de contraste con los evangelizadores, como la de los chatinos de Oaxaca. En el ámbito de sus vastos y profundos estudios sobre el área de Tlaxcala, Nutini (1976, 1988; Nutini y Bell, 1980) ha elaborado toda una serie de distinciones referentes a los procesos sincréticos, según sean éstos conscientemente dirigidos por el clero a fin de acelerar y facilitar la conversión de los nativos (“sincretismo guiado”), estén manejados más o menos celada y conscientemente por estos últimos (“sincretismo espontáneo”), afecten a elementos culturales originalmente homólogos (según paralelismos formales o funcionales), impliquen a sectores de la cultura considerados “centrales” o “marginales” por cada uno de los dos grupos contendientes, o entre éstos exista una relación de fuerzas más o menos desequilibrada (“asimetría”).

Otros estudiosos, sin crear nuevas categorías analíticas, han reconsiderado críticamente las posiciones sobre el sincretismo mesoamericano de sus predecesores, proponiendo nuevas perspectivas. Barbara Tedlock (1983), por ejemplo, denunció la escasa atención prestada en el pasado a los aspectos procesales de las transformaciones culturales (como si éstas fueran semejantes a la superposi-

¹⁷ Se trata de subdivisiones teóricas más bien abstractas y en cierto sentido equiparables a los estadios sucesivos de un único proceso.

ción mecánica de estratos arqueológicos) y a la capacidad de los indígenas de teorizar racionalmente sobre su propia cultura, evidenciando la frecuente diferenciación dentro de los contextos sociales indígenas (antiguamente percibidos de manera simplista como si fueran homogéneos), así como la complejidad de las relaciones que determinan la transformación y la prevalencia de los diferentes modelos culturales. También Báez Jorge (1988: 333) puso en evidencia que, a despecho de su utilidad analítica, “el concepto de sincretismo se ha manejado con demasiada amplitud en lo que se refiere a su contenido y extensión”, afirmando “la necesidad de observar el proceso en relación a las posiciones sociales diferenciales hacia el interior y el exterior de los grupos, [sin abstraerlos] de su inserción en la formación social y [dejar] de lado la articulación entre la existencia social y conciencia social” (*ibidem*: 336). El propio Signorini (1989^b, 1991; Signorini y Lupo, 1992, s. f.^a, s.f.^b) llamó la atención sobre la multiplicidad de los caminos (tanto institucionalizados, formales y conflictivos, como osmóticos, informales y más aparentemente indolores) a través de los que llegan a hibridarse y transformarse los diferentes modelos culturales copresentes en el panorama mesoamericano, sobre el diferente grado de autoconciencia y dominio especulativo e innovador que muestran los nativos en relación con su propio bagaje cultural y sobre la existencia de procesos sincréticos significativos incluso en épocas anteriores a la Conquista. En fin, Watanabe (1990) trató de arrojar luz sobre la conexión dinámica entre los procesos sincréticos y la definición de la identidad étnica y comunitaria, induciendo a quien, como Evon Z. Vogt, antiguamente interpretaba el sincretismo de los mayas actuales en términos de “encapsulamiento” de elementos hispánicos en los perdurables modelos culturales autóctonos, a recalificar la originalidad de la iniciativa modeladora de los nativos mediante un concepto de sincretismo entendido como “proceso que reúne una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos” (Vogt, 1992: 291-292).

A la luz de estas posiciones más recientes podemos observar que incluso en el ámbito mesoamericanista se está concentrando la discusión sobre el sincretismo en las situaciones que presentan características de complejidad social y cultural, en las que la negociación (y la eventual contienda) entre grupos portadores de modelos diferentes no sólo sigue sin resolver las ambigüedades existentes sino que incluso continúa creando otras nuevas. Y es precisamente la naturaleza fluida y dinámica, constantemente *in fieri* de las diferentes realidades indígenas y mestizas lo que ofrece la posibilidad de utilizar en clave quizá no obsoleta la categoría de sincretismo.

En los últimos decenios, la presencia dentro de las comunidades indígenas mesoamericanas de individuos o grupos portadores de modelos culturales

heterogéneos ha experimentado un fuerte crecimiento: la escolarización y la sanidad de masa promovidas por el gobierno federal, el incremento de las conexiones con la red comercial, la penetración cada vez mayor de ladinos, mestizos y “extranjeros” en general ¹⁸, la obra de proselitismo de muchas iglesias protestantes y el renovado empeño de la católica —dispuesta a hacer más concesiones en favor de las modalidades de expresión tradicionales, aunque también preocupada por encauzar en una fe más ortodoxa las formas más “descarriladas” de la religiosidad nativa—, son factores que han aumentado las presiones e interferencias para con el patrimonio cultural de los indígenas, que, si por un lado ha sufrido sin duda dramáticos fenómenos de erosión, por otro revela una viva capacidad de reelaboración y respuesta, especialmente cuando el referido patrimonio se utiliza para afirmar por contraste una identidad étnica que antiguamente era muy poco advertida ¹⁹.

Hoy es posible observar bastantes situaciones en las que, por lo menos una parte de los actores presentes en la escena social, como consecuencia precisamente de la confrontación entre grupos distinguidos por instancias y poderes diferentes, demuestran ser conscientes de la carencia de homogeneidad de su sistema de valores, significados y creencias comunes. Se trata de situaciones de transición, de ningún modo resueltas, en las que sigue estando en juego —más o menos explícitamente, según los casos— la afirmación de ciertos modelos sobre otros, dentro de un contexto de evidente ambigüedad y pluralismo cultural. Examinemos brevemente algunos ejemplos, sacados tanto de mi experiencia personal de investigación como de la literatura etnográfica reciente.

COTEJOS ETNOGRÁFICOS

En la comunidad de Santiago Yancuictlalpan, agencia municipal de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte de Puebla ²⁰, junto a la población

¹⁸ Los términos “mestizo” y “ladino” se usan, el primero en el México centro-septentrional y el segundo en el meridional y en Guatemala, para indicar a quienes —por su lengua, vestimenta, cultura, posición económica y social, e incluso a veces por sus características somáticas— no pertenecen a la población amerindia.

¹⁹ Como han observado varios estudiosos (entre ellos Bricker, 1989: 331, y Watanabe, 1990: 142), hasta tiempos recientes los diferentes grupos indígenas de Mesoamérica no han tenido, frente a la conciencia étnica de los colonizadores blancos, relativamente compacta, un análogo sentimiento de su identidad “india”, sino que más bien han actuado por “distinciones concéntricas” basadas sobre la territorialidad, que se extiende a partir de la familia hasta grupos de confines cada vez más amplios.

²⁰ En esa comunidad de casi 1.500 habitantes desarrollé mis investigaciones durante casi quince meses en total durante los años 1984, 1985, 1986, 1988 y 1991, dentro de las actividades de la *Missione Etnologica Italiana in Messico*, dirigida entonces por Italo Signorini. Las investigaciones fueron posibles

indígena de lengua náhuatl, por lo general desperdigada en rancherías y casas aisladas en el campo, viven desde los primeros decenios del siglo un nutrido grupo de familias mestizas, además de un sacerdote residente (desde los años 50), varios profesores de las escuelas locales y el personal del centro sanitario. Las diferencias entre el patrimonio cultural de los nahuas y los mestizos forman un *continuum* en el que los propios actores sociales advierten (y a menudo “crean”) soluciones de continuidad ²¹. Por evidentes que puedan ser, estas diferencias no están marcadas con igual intensidad en todos los sectores: en ambiente médico, por ejemplo, donde los mestizos representan un modelo esencialmente “tradicional”, abundan los puntos de contacto y a veces de coincidencia (cfr. Signorini, 1982, 1989^b). Pero tampoco en lo religioso, por lo menos por lo que concierne a las ceremonias públicas y las formas exteriores del culto, destacan fuertes divergencias: ambos grupos asisten con regularidad a misa y a otras formas de actividades rituales, reciben los sacramentos, veneran a las mismas imágenes sagradas y rezan las mismas oraciones. Es cierto que algunas imágenes de santos son particularmente caras a unos y no a otros, y que las danzas ceremoniales las ejecutan casi exclusivamente los grupos indígenas (cfr. Burdi, s.f.^a, s.f.^b), pero si se presta atención exclusivamente al comportamiento exterior de los nahuas, difícilmente se notan significativas discrepancias con el de los fieles mestizos, y de cualquier modo se podrían atribuir estas divergencias a la dialéctica que normalmente existe dentro de casi todas las comunidades católicas. Precisamente por esta superficial ortodoxia en la conducta y los *paraphernalia* sagrados, durante tanto tiempo los miembros del clero que visitaban los pueblos de la Sierra, en los breves y ocasionales momentos de contacto con los indígenas, no advirtieron (y por consiguiente no frenaron a fondo) la profunda alteridad del complejo de creencias, valores y significados existente bajo aquella capa de cristianismo popular.

Pero si observamos la ritualidad privada, y penetramos en el nivel más profundo al que pertenece la esfera de los significados, los valores, la cosmología y la mitología, se nos aparece en toda su heterodoxa originalidad un modelo totalmente diferente, en el que los elementos culturales de derivación

gracias al apoyo económico del *Ministero degli Affari Esteri*, del *Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica* y del *Consiglio Nazionale delle Ricerche*.

²¹ Para ello se toman en consideración (a veces incluso por más de una parte) la vestimenta (“gente de calzón” vs. “gente de pantalón”), el calzado (“gente de zapatos” vs. “gente de huaraches”), la lengua, el grado de devoción religiosa, hasta la presunta capacidad intelectual (los mestizos se definen a sí mismos “gente de razón”, evitando mencionar explícitamente las supuestas carencias de los indígenas).

européa y los autóctonos están entrelazados, fundidos y transformados de un modo tal que han dado vida a un complejo completamente nuevo, extremadamente rico y articulado, irreductible a las remotas matrices que indirectamente lo originaron.

Si bien es cierto que en sus altares domésticos los nahuas colocan las imágenes de Cristo, la Trinidad y los santos, ofreciéndoles velas y lamparillas, incienso, flores y catolicísimas oraciones (como el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve), tanto la identidad y los atributos de estas figuras, como el significado de los objetos, gestos y palabras que se les dedican, y el tenor de las peticiones que se les dirigen pertenecen a un horizonte cultural radicalmente distinto del de los mestizos, por no hablar de la cultura del clero. Con el nombre de *Santísima Trinidad* designan los nahuas a la divinidad terrestre, compuesta por una figura masculina y otra femenina, que concede generosamente el sustento a los humanos, aunque al mismo tiempo ansía adueñarse de sus componentes caducos (corporales y espirituales) a fin de recuperar parte de sus energías. A la tierra-Trinidad se le dedican ofrendas (que incluso pueden ser pollos y pavos) cuando se levanta una nueva casa, o se siembra el maíz o por la enfermedad de una persona, siempre que se crea que aquélla ha capturado y retiene una parte de la fuerza espiritual del enfermo (*vid.* Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995^a). Pese a que todo ello está en evidente e inconciliable desacuerdo con la doctrina de la Iglesia católica, incluso las numerosas continuidades con el universo religioso de la época prehispánica han quedado profundamente transformadas por el influjo cristiano: no hay más que pensar, aún más que en el nombre de esta divinidad, en su explícita identificación con el Dios omnipotente y omnisciente²², así como en la actitud sometida y devota con la que generalmente se le implora, muy diferente de la actitud imperiosa y “manipuladora” con la que los nahuas del siglo XVII apostrofaban a sus interlocutores extrahumanos (*cfr.* Ruiz de Alarcón, 1984).

Más sobresalientes con respecto a las divinidades de cuya síntesis surgió son las transformaciones que presenta la figura de Jesucristo, la cual, siendo el centro de la religión nominalmente profesada por toda la población de Yancuictlalpan, no puede suponerse que hubiera quedado al margen de la labor evangélica y el control del clero. Igual que ocurre en la mayor parte de las culturas indígenas mesoamericanas actuales, a Cristo se le identifica con

²² Es posible que la asociación de la divinidad terrestre —que sostiene, alimenta y ve a todo ser vivo en su superficie— con la Trinidad cristiana haya sido inspirada por la idea de totalidad divina que ésta conlleva (*vid.* Lupo, 1995^a: 142).

el sol, suprema fuente de la energía caliente y luminosa que, al combinarse con la fría y húmeda poseída por la tierra, permite la existencia de todas las diferentes formas de vida. Ello se debe en gran parte a los muchos paralelismos existentes entre la figura del Salvador y la del dios solar de los nahuas prehispánicos: no sólo ocupan ambos la posición más relevante en sus respectivas religiones, sino que además nacieron tras una concepción milagrosa, son pobres, mueren sacrificándose por el bien de la humanidad, resucitan y suben al cielo. Para algunos de los actuales nahuas de Yancuictlalpan, el huérfano Manuel, al arrojar a una hoguera para lavar sus pecados, transformarse en sol y donar la luz a los hombres, resucitó como Cristo-sol en Jerusalén, desde donde cada mañana resurge de su nocturno camino subterráneo (cfr. Lupo, 1991). Su omnisciencia, más que su naturaleza divina, derivaría precisamente de volar cotidianamente sobre la tierra, observando como un gran ojo luminoso todo lo que sucede sobre ella; bajo este aspecto es como se le apostrofa en las súplicas para el diagnóstico y la terapia de las enfermedades, para que revele las causas más recónditas y permita curarlas. Además, el que en la simbología cristiana se represente a menudo el papel salvífico del Redentor con imágenes y metáforas solares apoyó ulteriormente su remodelación heterodoxa por parte de los indígenas, que pueden entender estas metáforas literalmente sin por ello manifestar a los sacerdotes (y a menudo sin que lo adviertan ellos mismos) lo mucho que sus creencias se alejan de la doctrina de la Iglesia.

Pero en el panteón exteriormente cristiano de los nahuas hay también muchas otras figuras que revelan una naturaleza y propiedades radicalmente diferentes de las que les atribuyen los fieles mestizos y el clero; será suficiente que mencionemos dos: san Juan Bautista, que personifica la mayor divinidad pluvial, a quien se reconoce la calificación de *achiuhque* 'hacedor de agua' y al que se pide que coordine a las divinidades menores que de él dependen para que envíen las lluvias a los campos agostados, y el Jesús de Ramos, rebautizado san Ramos, tenido por un imaginario discípulo de Cristo, que lo defendió de sus perseguidores agitando hojas de palmera y levantando un gran viento, ese mismo viento del que se le considera patrón y que se le implora que mantenga lejos de los cultivos (vid. Lupo, 1995^a: 225-255).

A todos estos personajes extrahumanos se les invoca frecuentemente con largas súplicas en lengua náhuatl, en las que se les rezan oraciones católicas en español. En ello no habría nada anómalo con respecto al uso que hacen los mestizos de las mismas oraciones, como por ejemplo cuando las rezan en el rosario; pero los indígenas atribuyen muy poco valor comunicativo a esos textos, utilizándolos como verdaderas ofrendas, pues creen que están en diferen-

te medida cargados de fuerza mística (o “calor”) y, por lo tanto, sirven tanto para “alimentar”, por decirlo así, a sus destinatarios divinos, como para fortalecer, por medio de la irradiación de fuerza, a los beneficiarios terrenales de la intervención que se invoca (por ejemplo, un enfermo o las plantas de maíz) (*vid.* Signorini y Lupo, 1989: 92-93, 198-193; Lupo, 1995^b).

La predicación y las enseñanzas de los sacerdotes, como también la interacción y el diálogo con sus paisanos mestizos, han de manifestar forzosamente a los nahuas la existencia de claras divergencias en los respectivos modos de entender y practicar la religión cristiana común. Sin embargo, la aparente homogeneidad exterior de las formas, la barrera de la lengua hasta tiempos recientes, el que para ojos no atentos la esfera del significado resulta a menudo “opaca” y la relativa autonomía con la que los indios pueden manejar la ritualidad doméstica han determinado que con frecuencia la mayor parte de estas divergencias no sea advertida, ni por unos ni por otros. Lo demuestran los casos en que surgen a la luz espontáneamente singulares “malentendidos” de la religiosidad católica, como cuando al párroco de Yancuictlalpan le llegó un feligrés, que nunca iba a misa, a encargarle algunos responsos, y el cura, picado por la curiosidad debida a la incoherencia de su interés, le preguntó por la identidad de los muertos por quienes le pedía las misas, a lo que el otro le respondió: “No es para los muertos, padre; ¡es pa’ que se mueran!”. Con ello ponía de manifiesto la (desde luego poco ortodoxa) convicción de que las misas podían actuar mágicamente, por analogía: tratando de la misma manera a los vivos y a los muertos, se conseguiría el efecto de que murieran (*vid.* Signorini y Lupo, 1989: 142-143).

Si se considera que el primer objetivo de la presencia y acción del clero entre los indígenas fue y sigue siendo en buena medida su plena conversión a la fe cristiana, es evidente que la coexistencia en un mismo ámbito social de horizontes ideológicos tan diferentes es posible gracias a que en su mayor parte las diferencias no son evidentes y surgen sólo esporádicamente. Es igualmente evidente que este mismo mimetismo no estriba sólo en que los actores no sean conscientes de las divergencias subyacentes: así como el clero, sobre todo en las fases iniciales de la obra de conversión, consideró estratégicamente productivo permitir que los nativos atribuyeran significados y funciones impropios a conceptos, hechos y figuras de la fe cristiana (dando vida a lo que Nutini [1988] llama “sincretismo dirigido”), del mismo modo los indios aprendieron rápidamente a eludir el control e imposiciones de la Iglesia, manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena.

A más de cuatro siglos y medio del impacto colonial, los nativos han absorbido e interiorizado innumerables elementos de la cultura hispánica, cuyo influjo puede hallarse en casi todos los aspectos de su tradición actual. Pero sobre todo se ha modificado profundamente la conciencia de su propio pasado pre-cristiano; quiero decir con esto que cuando este recuerdo no ha quedado totalmente cancelado (siendo sustituido por una imaginaria presencia del cristianismo aún antes de la conquista)²³, a menudo se le ha relegado a la lejana fase metahistórica que precede en las mitologías indígenas a la creación del orden de lo existente. Tan arraigada está en los nativos la apropiación de la religión cristiana que a todas las principales figuras del panteón católico, desde Cristo a los santos, se les atribuye una identidad india²⁴. Incluso la comparación entre su ardor religioso y la tibieza de los mestizos, que a menudo subrayan también los sacerdotes, les permite a los nahuas considerarse los mejores defensores de la fe de Cristo. El que los indígenas confundan, o por lo menos pongan en relación, el criterio del fervor devocional con el de la fidelidad al modelo —considerando más “auténtico” su cristianismo— depende también del escaso reconocimiento que les otorgan a la autoridad del clero en materia de ortodoxia, en lo que se ven ayudados por la poca familiaridad de los sacerdotes con las formas de religiosidad locales y lo ajeno que aún se sienten los modelos que éstos ofrecen. A ello hay que añadir que con mucha frecuencia los sacerdotes, por sentirse más en sintonía cultural con los mestizos, han bendecido su conducta más agresiva hacia los indios, consiguiendo con ello agrandar la división y favorecer las ocasiones de conflicto entre éstos y el clero.

Desde el punto de vista esencialmente oral de los grupos indios mesoamericanos, la autoridad de la tradición autóctona tiene más valor que la de la Iglesia de Roma. Las mismas narraciones contenidas en las sagradas escrituras reciben menos crédito que sus versiones apócrifas transmitidas entre los nativos de generación en generación, con infinitas alteraciones llenas de fantasía. Por lo que se refiere a la práctica ritual, el monopolio ejercido por el clero sobre los sacramentos, combinado con la distancia existente entre ambos sistemas de símbolos, valores y significados, hace que a menudo los

²³ Los nahuas llegan a darle la vuelta a la equivalencia moros-amerindios sugerida por los evangelizadores cuando introdujeron la danza de los “moros y cristianos”: en Yancuictlalpan algunos danzantes indígenas identifican a los *Santigos* (es decir, a los cristianos) con ellos mismos, y a los *Pilatos* (los paganos) con los mestizos hispanófonos (vid. Burdi s.f.^b)

²⁴ No son excepción los nahuas de Yancuictlalpan, para quienes “Jesucristo era un natural” (es decir, “indígena”) y la Virgen de Guadalupe es “la madre de todos los mexicanos” (donde el término “mexicanos” se entiende de manera restrictiva para indicar a los que hablan el náhuatl o “mexicano”).

indios sientan más cercanas, comprensibles y productivas las actividades de culto que pueden administrar por ellos mismos, tanto en la esfera privada como en la pública.

Un buen ejemplo nos lo ofrece Maurer (1993: 172) cuando, al describir la religión “maya-cristiana” de los tzeltales de Chilón (Chiapas), subraya que para ellos “la misa en sí no tiene mucha importancia; vendría a ser como un ‘complemento’ de las ceremonias de la religión tradicional”; resulta clarificador el comentario de un nativo, según el cual “¡Es que en la misa no hay participación!”. También en este caso, como ocurre con los nahuas de la Sierra, el que el componente indio de la población participe en los mismos ritos de los sacerdotes y los otros pocos católicos “ortodoxos” no elimina las distancias existentes entre los diferentes modelos culturales, por medio de los cuales cada uno de los dos grupos entiende de modo diferente los mismos símbolos y acciones; lo que, por el contrario, parece ponerse en evidencia es el sentimiento de expropiación acusado por los nativos al no controlar la gestión autónoma del culto. Incluso Maurer, que como religioso abierto a la “inculturación”²⁵, desearía reconocer la legitimidad de la “síntesis religiosa” tzeltal, no puede por menos que advertir la dificultad de conciliar dos universos culturales tan diferentes: “lo que dicen los padres [los sacerdotes] es verdad en el mundo de los padres; lo que dicen los Ancianos es verdad en el mundo tradicional” (Maurer, 1993: 180). Así pues, la situación de los tzeltales nos parece “sincrética” por lo que tiene de ambigua, irresuelta, caracterizada por la confrontación, en un doble desequilibrio de fuerzas, de dos diferentes modelos culturales: por un lado el cuantitativamente mayoritario de los nativos, que debe su autoridad al hecho de ser sentido como antiguo, autóctono y de mayor coherencia, y por el otro el de los sacerdotes, claramente minoritarios, pero representantes de la sociedad hispánica dominante, además de propietarios exclusivos de funciones litúrgicas, quienes, “por ser ministros de Dios, no pueden equivocarse” (*ibidem*).

La contradicción intrínseca en situaciones de pluralismo como las recién examinadas puede a veces traducirse en un conflicto más abierto entre grupos portadores de modelos diversos: es lo que ocurre con los mayas quichés de Momostenango, un municipio de unos 40.000 habitantes del altiplano guatemalteco, donde están presentes y se contraponen el clero con la Acción Católica, numerosas misiones protestantes y una compleja jerarquía de espe-

²⁵ Me refiero aquí a la inculturación tal como la entiende la Iglesia católica: “la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración del cristianismo y el arraigo del cristianismo en las diferentes culturas” (Juan Pablo II, 1990, Encíclica *Redemptoris Missio*, 52).

cialistas rituales indígenas (Tedlock, 1983: 239). Estos últimos, pese a asistir a misa y a muchos de los ritos católicos, disienten del párroco y de la Acción Católica sobre el significado de semejantes actos y opinan que “they pray silently to their ancestors buried beneath the floor of the church and when the small bell rings at the end of the communion they are blessed by the ancestors” (*ibidem*: 240). Al contrario de lo que ocurre con los nahuas de la Sierra, aquí el “malentendido”, la discrepancia entre los significados atribuidos a los mismos “objetos” por los diferentes grupos son totalmente manifiestos, tanto para los católicos ortodoxos como para los chamanes tradicionalistas, quienes por su parte pretenden afirmar con su presencia durante la misa la primacía de su modelo cultural sobre el de la Iglesia: “they attend church in order to remind the priest, by their presence but lack of participation at the communion rail, that it is their church and not his” (*ibidem*: 242). La dialéctica entre los intereses de los diversos grupos que interactúan produce situaciones de negociación en las que las contradicciones subyacentes surgen a la superficie, originando procesos de reajuste cargados de nuevas posibilidades, en los que los nativos figuran como sujetos conscientes y activos.

CONCLUSIÓN

Del examen de los ejemplos expuestos hasta aquí se desprende claramente la utilidad, e incluso yo diría la urgencia, de afrontar los procesos de transformación y síntesis cultural teniendo en cuenta el hecho de que la elaboración y la propia percepción-definición de los diferentes modelos nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que interactúan en un mismo contexto socio-político. El sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son “sincréticos” simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido. Es decir, no han alcanzado el reconocimiento y la autonomía que les permita ser considerados como sistemas plenamente acabados, “nuevos”. Si tomamos en consideración las tres alternativas propuestas por Pye (1971: 92) como solución de la fase de “ambigüedad” sincrética, necesariamente temporal, podemos sin duda reconocer que las de los nahuas y los mayas no son “nuevas religiones”. Pese a no carecer de originalidad y coherencia interna, no constituyen un modelo uniformemente compartido dentro de las comunidades de Yancuictlalpan, Chilón y Momostenango: ya hemos visto que coexisten en las tres grupos distintos (indios tradicionalis-

tas y “ortodoxos”, mestizos y sacerdotes católicos, cuando no pastores protestantes) que de varias maneras tratan de defender, afirmar e imponer cada cual su propio modelo. La posibilidad de que los nativos consigan apropiarse de la administración del culto y puedan así alcanzar la autonomía de su propia religión indígena tropieza con el poder variable de interferencia y prohibición de cada uno de los otros componentes, en primer lugar el clero, además de la creciente presión de la sociedad y la cultura nacionales. El destino de las actuales síntesis religiosas mesoamericanas depende, como en el pasado, del entramado de fuerzas con las que cada grupo persigue y defiende la afirmación de su propia identidad.

Circunscribir el uso de la categoría de sincretismo a situaciones no estabilizadas, en las que los procesos de transformación cultural siguen aún vivos, permite prestar la debida atención a los procesos mediante los cuales los diferentes grupos consiguen construir y propugnar sus “verdades”, contraponiéndolas a las de los demás y desarrollando dialécticamente formas culturales siempre nuevas. Además explica por qué, siendo en la dimensión simbólica donde mejor consigue expresarse la contraposición entre el sí mismo y el otro, “donde [el grupo] adquiere su grado más intenso y sutil de especificidad” (Lisón, 1983: 98), es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, F.: *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- BARTOLOMÉ, M. A., y BARABAS, A.: *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, México, I.N.A.H., 1982.
- BURDI, P. (s.f.^a): “Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al santo patrono (Sierra Norte de Puebla, México)”, en E. Masferrer y J.-A. Alvarsson (eds.), *Religiones y transformaciones socioculturales en América Latina*, Quito, Abya-Yala, en prensa.
- BURDI, P. (s.f.^b): “Danza de conquista, danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena”, en N. Ross Crumrine y B. Schmelz (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y los Andes*, en prensa.
- BURRIDGE, K. (1969): *New Heaven New Earth. A Study of Millenarian Activities*, Oxford, Blackwell, 1980.
- CARMAGNANI, M.: “Adecuación y recreación: cofradías y hermandades de la región de Oaxaca”, *L'Uomo* 2 n.s., 2: 229-249, 1989.

- CARRASCO, P. (1952): *La religión popular de los Tarascos*, México, SepSetentas, 1976.
- CIRESE, A. M.: *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973.
- COLPE, C.: "Syncretism", en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, pp. 218-227, New York, Macmillan, 1987.
- DROOGERS, A.: "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem", en J. D. Gort; H. M. Vroom; R. Fernhout y A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, pp. 7-25, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi, 1989.
- EDMONSON, M.: "Nativism, Syncretism and Anthropological Science", en M. A. L. Harrison y R. Wauchope (eds.), *Nativism and Syncretism*, pp. 181-203, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1960.
- FILORAMO, G.: "Sincretismo", en *Id.* (ed.), *Dizionario delle religioni*, pp. 702-703, Torino, Einaudi, 1993.
- FOSTER, G. M.: "Relationships Between Spanish and Spanish- American Folk Medicine", *Journal of American Folklore* 66: 201-217, 1953.
- FOSTER, G. M. (1960): *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
- GRUZINSKI, S.: *Les Hommes-Dieux du Mexique. Pouvoir indien et domination coloniale, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1985.
- GRUZINSKI, S.: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, S.: *La guerre des images, de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990.
- HERSKOVITS, M. J. (1937): "African Gods and Catholic Saints in New World Religious Belief", en W. A. Lessa y E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion* (2.^a ed.), pp. 541-547, New York, Harper & Row, 1965.
- HULTKRANTZ, Å.: "General Ethnological Concepts", en *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, vol. 1, Copenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1960.
- HUNT, E.: *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- ICHON, A.: *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, C.N.R.S., 1969.
- INGHAM, J.: *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986.
- KAMSTRA, J. H.: *Syncretisme: Op de Grens tussen Theologie en Godsdiensfenomenologie*, Leiden, Brill, 1970.
- KLOR DE ALVA, J. J.: "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en G. A. Collier; R. I. Rosaldo y

- J. D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, pp. 345-366, New York, Academic Press, 1982.
- KRAEMER, H.: *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, Edimburgh House Press, 1938.
- LANTERNARI, V.: *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974.
- LANTERNARI, V. (1960): *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- LEEW, G. VAN DER (1933): *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LUPU, A.: "El sol en Jerusalén", *La palabra y el hombre*, 80: 197-206, 1991.
- LUPU, A.: *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995^a.
- LUPU, A.: "La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escrita y oral", en C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología y Literatura*, pp. 49-66, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Dep. de Educación y Cultura, 1995^b.
- LUPU, A.: "'El maíz es más vivo que nosotros'. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla", *Scripta Ethnologica*, XVII: 73-85, 1995^c.
- MADSEN, W.: "Religious Syncretism", en R. Wauchope (Gen. Ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, pp. 369-391, Austin, University of Texas Press, 1967.
- MARZAL, M.: *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.
- MARZAL, M.: "Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro", en G. H. Gossen; J. J. Klor de Alva; M. Gutiérrez Estévez y M. León-Portilla (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3. *La formación del otro*, pp. 231-250, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- MAURER AVALOS, E.: *Los zeltales: ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?*, México, Centro de Estudios Educativos, 1983.
- MAURER AVALOS, E.: "La síntesis religiosa de los zeltales", en G. H. Gossen; J. J. Klor de Alva; M. Gutiérrez Estévez y M. León-Portilla (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3. *La formación del otro*, pp. 153-180, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- MULDER, D. K.: "Dialogue and Syncretism: Some Concluding Observations", en J. D. Gort; H. M. Vroom; R. Fernhout y A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, pp. 203-211, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi, 1989.

- NEEDHAM, R. (1972): *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Torino, Rosenberg y Sellier, 1976.
- NUTINI, H. G.: "Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, México (1519-1670)", *Ethnology*, 15, 3: 301-321, 1976.
- NUTINI, H. G.: *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- NUTINI, H. G., y BELL, B.: *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B.: *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*, New Brunswick-London, Rutgers University Press, 1990.
- PANOFF, M., y FERRIN, M.: *Vocabulaire d'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.
- PEEL, J. D. Y.: "Syncretism and Religious Change", *Comparative Studies in Society and History*, 10, 3: 121-141, 1968.
- PYE, M.: "Syncretism and Ambiguity", *Numen* 18: 83-93, 1971.
- REDFIELD (1956): *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, Phoenix Books, 1967.
- RICARD, R. (1933): *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RUIZ DE ALARCÓN, H. DE (1629): *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, J. R. Andrews y R. Hassig (trads. y eds.), Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- SANDOR, A.: "Metaphor and Belief", *Journal of Anthropological Research* 42, 2: 101-122, 1986.
- SEYMOUR-SMITH, Ch. (1986): *Dizionario di antropologia*, Firenze, Sansoni, 1992.
- SHAW, R., y STEWART, Ch.: "Introduction: problematizing syncretism", en Ch. Stewart y R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, pp. 1-26, London, Routledge, 1994.
- SHOWERMAN, G.: "Syncretism", en *Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*, Vol. 21, pp. 704-705, London, Encyclopaedia Britannica Ltd., 1960.
- SIGNORINI, I.: "Le migrazioni transpacifiche e le teorie di R. Heine-Geldern", en R. Biasutti (ed.), *Le razze e i popoli della terra*, vol. 1, pp. 764-772, Torino, U.T.E.T., 1967.
- SIGNORINI, I.: "The Heine-Geldern Theory at the Light of Recent Radiocarbon Dating", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München 1968*, vol. 1, pp. 467-469, Stuttgart, Klaus Renner, 1969.

- SIGNORINI, I.: "Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico)", *Ethnology* 21, 4: 313-323, 1982.
- SIGNORINI, I.: "Messico terra d'incontro: la cultura mestiza", *L'Uomo* II n.s., 1-2, 1989^a.
- SIGNORINI, I. (ed.): "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana", *L'Uomo* II n.s., 1: 125-147, 1989^b.
- SIGNORINI, I.: "L'asino di Buridano, ovvero i dilemmi dell'etnografo", *L'Uomo* IV n.s., 2: 177-207, 1991.
- SIGNORINI, I. y LUPO, A.: *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- SIGNORINI, I. y LUPO, A.: "The Ambiguity of Evil Among the Nahua of the Sierra (Mexico)", *Etnofoor* 5, 1/2: 81-94, 1992.
- SIGNORINI, I. y LUPO, A. (s.f.^a): "Conclusiones", en *Id. Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 2.^a edición ampliada, en prensa.
- SIGNORINI, I. y LUPO, A. (s.f.^b): "El tonalismo entre los nahuas de la Sierra. Un caso de sincretismo 'interior'", relación presentada en el *Congreso Internacional de Antropología e Historia*, Veracruz, 8-12 septiembre 1992.
- SMITH, M. W.: "Towards a Classification of Cult Movements", *Man* 59: 8-12, 1959.
- SOUTHWOLD, M.: "Religious Belief", *Man* 14 n.s.: 628-644, 1979.
- STEWART, Ch., y SHAW, R. (eds.): *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge, 1994.
- TAGGART, J. M.: *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- TEDLOCK, B.: "A Phenomenological Approach to Religious Change in Highland Guatemala", en C. Kendall; J. Hawkins y L. Bossen (eds.), *Heritage of Conquest. Thirty Years Later*, pp. 235-246, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.
- VIVANTI, C. (1966): "Prefazione", en A. Dupront *L'acculturazione. Storia e scienze umane*, pp. 7-27, Torino, Einaudi, 1971.
- VOGT, E. Z.: "Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica", en M. Gutiérrez Estévez; M. León-Portilla; G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 2. *Encuentros interétnicos*, pp. 249-294, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- VROOM, H. M.: "Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis", en J. D. Gort; H. M. Vroom; R. Fernhout y A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, pp. 26-35, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi, 1989.
- WATANABE, J. M.: "From saints to shibboleths: image, structure, and identity in Maya religious syncretism", *American Ethnologist* 17, 1: 131-151, 1990.

- WERBNER, R.: "Afterword", en Ch. Stewart y R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, pp. 212-215, London, Routledge, 1994.
- ZANTWIK, R. VAN (1965): *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.