

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 21



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

SINCRETISMO: EL PROCESO HACIA UNA NUEVA IDENTIDAD RELIGIOSA Y CULTURAL. JACINTO DE LA SERNA Y EL COMBATE CONTRA LAS IDOLATRÍAS EN MÉXICO (1630)

José Luis González M.

INAH/ENAH, México

A Manuel Marzal, maestro y amigo entrañable, porque siempre ha sabido permanecer fiel a sus principios y a sus amigos.

Introducción

Este trabajo trata de la dialéctica implícita en algunos procesos de producción sincrética. Nuestra referencia inmediata es el desarrollo de los acontecimientos que ocurrieron en el valle de Toluca (México) durante el siglo XVII. Asimismo, nuestra fuente principal es el *Manual para ministros de indios* del Dr. Jacinto de la Serna.

En primer lugar, nos acercamos a los diversos procesos de extirpación de las idolatrías que se dieron en Perú y México desde una perspectiva poco habitual. Lo usual, en este tema, ha sido el énfasis dado a la persistencia de las creencias autóctonas un siglo después de las primeras ofensivas de cristianización sistemática en ambos virreinos. A esto se añadían el análisis y la valoración de las diversas metodologías de extirpación y desarraigo implementadas en contra de las culturas indígenas por parte de jueces eclesiásticos y curas. Este es el lado más visible de los procesos. Sin embargo, tanto los hechos como los documentos son susceptibles de otra lectura en la cual, en vez de privilegiar la consideración de lo que se destruía desde arriba, se tenga en cuenta lo que se estaba creando desde abajo; donde en vez de quedarnos atrapados exclusivamente en la desestructuración del viejo orden cultural, se tenga también en cuenta la emergencia de una nueva síntesis cultural que, a la postre, sería la síntesis del futuro.

Carlos Fuentes planteaba, hace unos años, que el nacionalismo mexicano «nac[ió] para sustituir lazos perdidos» y «para dar respuesta a heridas infligidas a la sociedad», las cuales se producen como efecto de sucesivas pérdidas del centro

de adhesión. La primera de ellas se refiere precisamente a la pérdida del centro de adhesión indígena determinada, sobre todo, por el derrumbe de las estructuras del campo religioso prehispánico con las heridas irreparables infligidas a la cosmovisión:

La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano (1991).

Si tiene algún sentido nuestro enfoque del tema, entonces, deberíamos sospechar que en muchas de las acciones extirpadoras que ocuparon a los eclesiásticos peruanos y mexicanos en la primera mitad del siglo XVII, lo que se combatía, aún sin saberlo, no eran idolatrías y apostasías propiamente dichas, sino el nuevo cristianismo sincrético que emergía por doquier como núcleo de cristalización de una nueva identidad.

En las páginas que siguen tendremos como referencia obligada el gran montaje de las campañas de extirpación de idolatrías que ocurrió en el Arzobispado de Lima a raíz de los acontecimientos protagonizados por Francisco de Ávila en Huarochirí, en 1608. Sin embargo, con intención de plantear posibles nuevos enfoques a partir de datos provenientes de otros entornos, nos centraremos en lo que podríamos llamar el testimonio calificado de Jacinto de la Serna, sobre el proceso de intenso sincretismo que sucedía en Nueva España en la primera mitad del siglo XVII. Este testimonio, sospechamos, se le escapa, a su pesar, entre los intersticios de sus preocupaciones primordiales por la extirpación en el Arzobispado de México.

Jacinto de la Serna y su significación

De don Jacinto de la Serna sabemos que estudió en el Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos, fue doctor teólogo y rector en tres oportunidades de la Universidad de México. Él mismo declaró haber sido cura de Tenancingo (1626), siendo dicho pueblo su primer destino pastoral. Según don Francisco del Paso y Troncoso, de la Serna fue cura párroco de Xalatlaco y del Sagrario de la Catedral Metropolitana en tres ocasiones (1635-1645, 1648-febrero de 1651 y setiembre de 1651-17 de abril de 1681). También fue visitador general del Arzobispado por los señores arzobispos Manso y Mañozca, y falleció el 17 de abril de 1681.

Lo encontramos empleado en la extirpación en 1611, cuando el arzobispo era fray García Guerra, año en que se actúa y sanciona a los idólatras en las dependencias de Xalatlaco, Atenango y San Mateo Texcaliacac. Y fueron jueces de estas causas los licenciados Pedro Ponce de León y Diego Gutiérrez Bocanegra. En 1613,

siendo ya arzobispo su tío don Juan de la Serna, realizó esta tarea don Fernando Ruiz de Alarcón en Atenango del Río (quizá con la colaboración de Jacinto de la Serna desde Tenancingo).

En 1632 aparece «sirviendo de Visitador General al Illmo. Sr. Don Francisco Manso y Zúñiga». Reanuda, con encargo, la tarea de extirpación, «hasta que Dios se lo llevó [al arzobispo] en 1646». En este año, de la Serna, según sus propias palabras, «se encuentra entendiendo en la vissita general por el Ilmo. Señor D. Juan de Mañozca», arzobispo de México.

El *Manual* (el manuscrito «De la idolatría de los mexicanos», que tuvo en sus manos Carlos Sigüenza y Góngora) estaba ciertamente concluido antes del 22 de agosto de 1656, fecha en que el jesuita Marcos de Yrala le escribe su parecer sobre la obra a de la Serna, haciendo un panegírico de sus méritos. Cuando concluyó la obra, se la dedicó a Matheo de Zaga de Bugueiro, arzobispo recién llegado a México.

Asimismo, Jacinto de la Serna fue erudito en la lengua y antigüedades de los indios y escribió:

- «De la idolatría de los mexicanos» (ms.). «Este opúsculo (tratado) lo tuvo original D. Carlos de Sigüenza y Góngora y este pasó a un clérigo llamado Valverde quien lo dio a D. Rodrigo Flores Valdés en cuyo poder lo vio el Doctor Barreda, Canónigo de México». Así lo indica el Sr. Eguira en sus *Borradores*.
- «Informe al Gobernador del Arzobispado de México sobre las causas de la epidemia de los indios y providencias que deben adoptarse para su curación». Fechado el 29 de julio de 1636.
- «Beato Felipe de Jesús, Mexicano». Impreso en México por Calderón, 1652.
- «Cuarto Sermón del Santísimo Sacramento de la Eucaristía». Impreso en México por Calderón, 1665.

La crisis de las idolatrías en Nueva España

Al respecto, dice don Jacinto de la Serna:

Después de las Congregaciones, que duraron casi hasta el año de 1603, por el año de 1604 ó 605, como esta mala yerba de la idolatría estaba tan assemillada en los coraçones de los Indios, començó otra vez a brotar, ó, por mejor decir, a conocerse por todo el marquesado, y donde se procuró començar a arrancarla y apartarla como a la semilla, o sizaña, para que no sufocara el trigo de muchos indios e indias devotas (que auia muchos y muchas)... fue en el pueblo de Cumpahuacan.... y (el Licenciado Pedro Ponce de León, cura del pueblo) llevó a Cumpahuacan a el padre Iuan de Tobar y Antonio de el Rincón de la Compañía de Jesus que eran unos Pablos en predicar y enseñar las gentes destas Indias;

y auiendo castigado a muchos y enseñado a otros, el Demonio le movió por medio de los mismos indios capítulos y persecuciones que solo por la misericordia de Dios no le desdoraron... (1953, p. 74).

En este texto se sitúa el inicio de la alarma de las idolatrías en los comienzos del XVII, curiosamente en la misma época en que se produce el descubrimiento sorprendente de Huarochirí y el inicio de la sistemática campaña de la extirpación en el Perú. No obstante que, en este punto, el caso andino y el mexicano son difícilmente comparables tanto por su metodología como, sobre todo, por el diferente empeño que las instituciones coloniales pusieron en ellos; una muestra de ello es que el cura mexicano se hace rodear de una infraestructura de apoyo nada despreciable. Sabemos, por ejemplo, que en uno de los casos más notables que descubre participan como jueces los licenciados Ponce de León y Diego Gutiérrez de Bocanegra, y el licenciado Gaspar de Prabes como traductor.

Rápidamente, los hallazgos van dando al problema proporciones preocupantes:

Encontrose por confesiones de algunos delinquentes, que auia en algunos Pueblos del Valle, algunos viejos que tenían por officio el sacar el fuego nuevo que era según estoy informado que este tal Ministro del Demonio o sacaba el fuego con unos palillos o lo traían de la vecindad con los poquietes y allí le ofrecían unos tamalillos de Zoales que es una semilla de Bledos los quales ofrecían al fuego, echándolos por las quatro partes de la casa y por declaración de vn indio de Cumpahuacan (de donde se tuvo noticia y originó esta complicitad) se supo como el año de 1609 por el mes de octubre de vn indio del pueblo de Cumpahuacan... (1953, p. 76).

Y sigue la descripción de la ceremonia realizada al interior de una casa, la cual se llevaba a cabo no solo para el fuego *nuevo*, sino para el pulque *nuevo*, la casa *nueva* (en el momento de empezar a habitarla) e incluso las parteras la repetían antes de atender un *nuevo* nacimiento (vida nueva) (1953, p. 77).

Estos descubrimientos del pueblo de Cumpahuacan, junto con los de Teotenango, ambos en el valle de Toluca, motivaron a Jacinto de la Serna a escribir su *Manual*, para así extender su celo extirpador a todos los ministros de indios del Arzobispado.

En el *Prólogo a los ministros*, el autor señala el perfil preciso de la coyuntura en que se realiza la campaña de extirpación en Nueva España. Evidentemente, la preocupación principal parece haber cambiado; ya no es el hecho de que los indios no sean cristianos como en los inicios de la evangelización. Hasta cierto punto el problema es más grave, porque el frente de batalla es más confuso: los indios están creando una nueva síntesis a partir de elementos autóctonos y cristianos, y contra esto que ocurre ante sus ojos, intentan movilizar a los ministros de indios en lo que podría ser la segunda ofensiva de conquista espiritual; pero esta vez se trata de una re-cristianización.

Aunque Arriaga, en su crónica de la extirpación, enfoca los hechos más desde la perspectiva de la «persistencia de la idolatría» que de la transformación sincrética del cristianismo, no pudo dejar de recoger la pretensión absurda de muchos indígenas que:

piensan y dicen que pueden adorar a sus huacas y, al mismo tiempo, tener por dios al Padre al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; y que ellos pueden hacer ofrendas a sus huacas, celebrar sus fiestas y, al mismo tiempo, frecuentar la iglesia, oír la misa, confesarse e, incluso, comulgar (1968).

Pero, a pesar de que no parece ser ese el problema principal de la campaña de extirpación, es claro que la preocupación no estaba ausente en el Arzobispado de Lima en la primera mitad del siglo XVII. Como lo señala P. Duviols:

Los mejores observadores habían captado, en sus grandes rasgos, este proceso de aculturación religiosa basado en el principio de la compatibilidad de las dos religiones. Toledo escribía en 1573, que tan pronto como se hacen cristianos, los indios regresan a sus huacas «pero no creen, por eso, abandonar nuestra fe y nuestra religión cristiana». Baltasar Ramírez, refiriéndose a estos mismos años, tiene esta expresión feliz: «No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro» [...] (1971, p. 349).

Naturalmente, siempre es posible una interpretación a favor de la simulación sostenida. Según esto, los pueblos indios, un siglo después de la Conquista, seguían conservando sus antiguas creencias y solo en apariencia eran cristianos. Sin embargo, son muchos los indicios que apuntan hacia una transformación mucho más profunda y más creativa. En las conclusiones de su importante estudio del fenómeno, el mismo Duviols da una importante clave interpretativa:

Esta ambigüedad y polivalencia en el comportamiento religioso de los peruanos se deriva con naturalidad del politeísmo ancestral, del dogma de las pacarinas y de (dioses) creadores diferenciados. Las religiones andinas no son, a diferencia del cristianismo, excluyentes. Frecuentar la iglesia —con un fervor real frecuentemente atestiguado por documentos— y mingar al hechicero no son —en los alrededores de 1660— conductas incompatibles, al menos en la mayoría de los casos (1971, p. 349).

En las primeras décadas de la conquista militar y espiritual, la confrontación había transcurrido, predominantemente, en los términos de una «negación del otro» en los tres planos de los que habla Todorov (1999, p. 195)¹. Hubo diferencias

¹ El autor diferencia los planos epistémico, axiológico y praxeológico como diversas variables que condicionaron las distintas formas de relación que los conquistadores practicaron con «el otro» (los vencidos).

pero, en general, predominó la convicción de que había que asimilar al *otro* para que este tuviese valor, para que fuese comprensible y para que pudiese ser tratado como igual. Eran los tiempos en que se partía del criterio de la «tabula rasa» en el avance de la cristiandad. Tácticamente era el método más simple: destruir lo viejo para construir lo nuevo. Pero después de un siglo de bautismos, las cosas no eran tan sencillas de manejar para los hombres de Iglesia. Los censos de población indígena, ahora, eran en buena medida los libros de bautismo de las parroquias. Además, había buenas razones para pensar que el estado de los pueblos indios de la primera mitad del siglo XVII era el resultado de la colonización y la evangelización. La furia con que se destruyeron los templos de Pachacamac y de la Gran Tenochtitlán había dejado paso a posturas más contemporizadoras como la de José de Acosta, que llega hasta las puertas del siglo XVII:

Si he de decir lo que siento, creo injusto declamar contra el ser mismo y la condición de estas gentes, como si fueran incapaces del evangelio, y estoy cierto que si la fe se hubiera introducido en este reino como manda Jesucristo no habría producido aquí menores frutos que los que leemos de la Iglesia apostólica y primitiva. Porque si a pesar de tanta maldad de nuestros hombres, todavía los indios creen en Dios y cuando tropiezan con un sacerdote o ministro real o encomendero de mejores costumbres, le respetan y oyen con admirable docilidad, y se vuelven blandos como la cera, y se esfuerzan por imitar cuanto ven de bueno y virtuoso ¿qué sucedería si desde el principio de la predicación hubiesen visto... y sabido que buscaban solo a Cristo y el interés de sus almas? (1954, p. 428).

Siendo pues voluntario y libre a cada uno obedecer al evangelio y no pudiendo ser violenta la fe en otro que en el diablo, claramente se ve que a los infieles no hay que arrastrarlos por la fuerza, sino conducirlos con dulzura y benevolencia. ... No hay que pedir todo el crecimiento en un día (1954, pp. 420, 422).

Los indios eran ya cristianos y pertenecían tanto a la Iglesia como a la monarquía cristiana. Este hecho hacía más difícil de tratar teórica y prácticamente su insistente pretensión de conciliar los dos sistemas religiosos en la nueva síntesis que se estaba construyendo.

En realidad, lo que tenían los extirpadores ante sí era un conflicto de mentalidades, en términos de Lucien Lévy-Bruhl. En esta perspectiva, los conceptos tradicionales de idolatría y de apostasía ya no daban cuenta de lo que realmente estaba ocurriendo:

En el espíritu de los blancos se formula un dualismo, en el de los indígenas, una dualidad. El misionero cree en la distinción entre dos sustancias, una corporal y perecedera, y otra espiritual e inmortal. En esta vida se hallan ambas unidas y componen un individuo actual; la muerte las separa librando a la sustancia espiritual o alma, que es el individuo verdadero. Pero nada resulta más extraño para la mentalidad primitiva que esta oposición entre dos sustancias

cuyos atributos son antagónicos. Siente, por el contrario, que todos los seres son homogéneos. Ninguno es, pues, pura materia, y mucho menos aún, puro espíritu. Todos son cuerpos o tienen cuerpo y todos poseen en diversos grados las propiedades místicas que nosotros solo reconocemos en los espíritus (Lévy-Bruhl, 1974, p. 172).

Evidentemente, la mentalidad de los nuevos cristianos americanos se seguía moviendo en una cosmovisión de infinitas «participaciones» vitales que no podían ser comprendidas por la mentalidad de los conquistadores, que entendía el mundo desde las «contradicciones» lógicas. Quizá el término *prelógico*, que le costó a Lévy-Bruhl tantos sinsabores, no fue el más apropiado, pero es claro que en la confrontación que estaba ocurriendo en América se enfrentaban dos formas de experimentar el mundo radicalmente diferentes.

El individuo solo es él mismo a condición de ser al mismo tiempo otro que sí mismo (identificación con el alma colectiva del grupo). Bajo este nuevo aspecto lejos de ser uno, tal como nosotros lo concebimos, es a la vez uno y varios. Es, pues, por así decirlo un verdadero lugar de participaciones (1974, p. 171).

En tal sentido, Jacinto de la Serna constata que esta característica de participación inclusiva es la razón histórica del politeísmo exuberante de los mexicanos y de su tenacidad en conservar sus antiguas creencias junto con el cristianismo:

[...] que cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada, los unos recibían por dios a el que traían los que venían de nuevo, y estos en recompensa veneraban por su Dios a el que tenían los ya poblados, y assí es tradición que los mexicanos que vinieron a poblar a esta tierra después de los Tlalmanalcas recuieron por dios a Tezcatlipucca, dios de los de Tlalmanalco y estos tuuieron por Dios a Huitzilopochtli, Dios de los Mexicanos.... y por esta razón se inclinaron tan fácilmente estos indios a receuir por dios a Christo Señor Nuestro por medio de los Españoles que vinieron a poblar a esta tierra entre los que ya tenían a quienes an tenido siempre más veneración como más conocidos y como obras de sus manos y que los vían con los ojos corporales, commutando y trocando con ellos la verdad por la mentira y error, adorando a las criaturas y olvidándose del Criador (1953, p. 63).

Entonces, podemos comprender que las prácticas basadas en este *principio de participación* tenían que constituir un reto radical a la lógica impecable del *principio de contradicción* aristotélico: los dioses no solo podían ser muchos, sino que cada uno podía ser portador de sorprendentes ambivalencias y, además, el hombre podía relacionarse con ellos en forma polivalente e inclusiva. Esto hacía mucho más complicada la práctica pastoral, tal como lo refleja de la Serna en este juicio severo:

Y auiendo de resplandecer con obras de verdaderos cristianos, se descubren en ellos obras de verdaderos idólatras, y fingiendo exteriormente cristiandad, y pieles de ovejas, siendo en lo interior lobos robadores de la honra debida a Dios, atribuyéndola a las criaturas y en ellas a el Demonio. [...] y obran con tanta astucia que aunque idolatren delante de los Españoles y aun en presencia de sus Ministros, no se les conoce la idolatría y proceden en esto con tal seguridad, que aunque en su presencia digan las palabras que ellos usan en los sacrificios, que hazen a el fuego, ó en otra alguna parte, no se las entienden porque son a las vezes equívocas y si no lo son dicenlas con seguridad y satisfechos de que no se las entienden (1953, p. 62).

En la cura deste mal que oy padecen los indios en sus idolatrías, án de procurar los Ministros destes tiempos azer ventaja á los antiguos Padres no en enseñarles otra cosa de lo que les enseñaron: sino en procurar declararles su sancta doctrina, muy en particular á el mal que se reconoce en ellos, pretendiendo cresca la inteligencia de las verdades que les enseñaron; y que los preceptos y ceremonias de su celestial doctrina se limen y se ajusten a el tiempo presente; pero no que se muden, cercenen ni corten: sino que conservándolos en su verdad y entereza se procure darles más luz y evidencia; pues oy tienen más capacidad que quando los catequizaron y obran oy con más malicia, pues pretenden mezclar sus supersticiones con los preceptos eclesiásticos y ceremonias de la Iglesia que les enseñaron [...] (1953, p. 52).

Pero evidentemente son otros tiempos. Ahora ya no es incierto el desenlace de la «empresa de las Indias» como en la primera mitad del siglo XVI. El sistema político colonial ya se ha instalado y también se ha implantado la estructura eclesiástica. A ese cambio de circunstancias corresponden también ciertos cambios de actitud y tratamiento del problema de las supersticiones. De hecho, la misma seguridad que teólogos y pastores sienten hace que a las mismas prácticas que en el siglo XVI se les llamaba «idolatrías», un siglo después se les designe «supersticiones», con la consiguiente connotación de «error provocado por la ignorancia más que por la malicia». Al respecto, de la Serna, apelando a su cultura médica, plantea el tratamiento del mal en los siguientes términos un tanto hipocráticos:

Donde la vulgata dice «*non sum medicus*» en su lugar dice el Caldeo «*non sum Chirurgus*» no soy cirujano, aquí se descubre un tesoro muy rico para acabar de pintar un consumado Ministro de indios, y la práctica de obrar de manos, como los Cirujanos, que curan llagas viejas y cortan miembros podridos. Hipócritas *in officio chirurgi* dice, que una de las partes necesarias y que mas aprovechan a las heridas y llagas es la liadura. «*Partim ipsa deligatio sanat, partim curatibus inseruirt, maximaque deligationes vis est*». Es muy necesario saber atar la llaga ó herida para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura: eso ha de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones é idolatrías en el modo

de obrar, corregir, y enseñar, ni ha de apretar el Ministro tan recio que encone la llaga, ni tampoco a de ser tan remiso que por falta de ligadura se empeore y acancere[...] (1953, p. 54).

En el prólogo del *Manual* propiamente dicho vuelve a la preocupación primordial del proceso sincrético y de los desafíos que implica para la pastoral de los ministros.

Estos son los que auendolos buscado Dios, lo dexan por buscar mentiras y vanidades, negando la feé que le tenían prometida; estos tales son estos miserables Indios idolatras que son de tan gran ignorancia y simplicidad y tan fáciles a persuadirse en sus engaños que les parece que se puede conservar la ley de dios y los Misterios de nuestra sancta feé con el conocimiento de sus antiguos y falsos Dioses: el sol, la Luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres y volátiles, las piedras y los árboles, dándoles crédito y teniéndolos en su coraçon y haziendo memoria de ellos en sus trabajos y necesidades y menesteres de la vida humana, porque como misterios que se les enseñan y predicán, no los ven, ni tocan con las manos, porque an de obrar en esto, mediante la dirección de la Feé infusa que reciueron en el sancto Baptismo; y por otra parte ven estos viles y materiales ídolos suyos, fácilmente se conuieren a llamarlos e invocarlos, pareciéndoles, que tienen mas seguro el favor con el falso dios que ven y tocan con las manos que con el Dios verdadero que adoran con la feé.

Esto mismo hazen estos miserables con sus ídolos, usando con ellos de sus supersticiones é invocaciones (que todo esto es la mala semilla de su gentilidad) pareciéndoles que ternan mas seguro el fauor que piden á el sol, á la Luna, á el fuego, a las aguas, á las piedras, en quienes reconocen deidad. Y se la niegan el verdadero Dios á quien deben seguir y adorar, como dixo San Pablo: Seruierunt creaturae potiús quám Creatore, Y como todo esto lo asen á vezes porque los llama su mala inclinación y la tradición que observan de sus antepasados, a vezes por lo que les enseñan sus Médicos falsos y embusteros a quien dan tanto crédito, los quales les enseñan cosas tan varias y tantas que apenas tienen acciones que no se las enlacen con sus mentiras y procuren mesclarlas con las verdades de nuestra Sancta Feé...» (1953, p. 58).

En el proceso de confrontación de los dos sistemas religiosos, la lógica de la *participación* de los nuevos cristianos ha aplicado su criterio inclusivo: «lo uno y lo otro». Esto les permitió responder funcionalmente tanto a las exigencias de la evangelización violenta (resistencia) como a los requerimientos de su identidad cultural, siempre abierta a nuevos préstamos con tal de no renunciar a sus valores tradicionales esenciales (re-interpretación).

En conclusión, en la primera confrontación con la nueva manifestación de las idolatrías en el siglo XVII, quedan claras las líneas maestras de las preocupaciones del extirpador:

- En sus días está ocurriendo una mezcla funcional y operativa de los dos panteones, cosmovisiones y *ethos*. Él es el centinela que da la alarma a los ministros.
- Esta síntesis funcional está articulando la vida a modo de un sistema de referencias presente en todo.
- Este proceso se produce por iniciativa de la población indígena y a pesar del celo de los ministros por preservar la ortodoxia.
- El sistema jerárquico de la religión indígena parece plenamente vigente y funcional.

Lo que toma, selecciona y retiene la nueva síntesis del sistema religioso mesoamericano parece que tiene que ver, principalmente, con:

- El polo sensorial y corporal-material como compensación a lo demasiado abstracto de la religión cristiana; y
- Las actividades cotidianas del más acá, las actividades productivas y la salud, etcétera.

Y todo parece obedecer al imperativo del «principio de participación», que es la clave del sincretismo. De este modo, el proceso de cristianización sincrética está en marcha.

Los puentes sincréticos

Entendemos por *sincretismo religioso* (puede haber otros tipos) al proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional dentro de una religión, a partir de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo, los autores se muestran más exigentes y lo ven como «la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos» (Pye, 1971, p. 93)². El mismo autor prevé tres posibles desenlaces de esa «temporalidad» del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que, al superar la ambigüedad, deja de ser sincretismo, pues desborda el rasgo de precariedad inicial. En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han surgido como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Y, a su vez, se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano,

² Este ensayo constituye, hasta donde llegan nuestros conocimientos, uno de los intentos más recientes de balance sobre el panorama de los estudios en torno al fenómeno del sincretismo.

en sus dos frentes (Marzal, 1985, pp. 175 y ss.)³, no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

Este dato fundamental nos conduce a ser precavidos con las ambigüedades que todavía contiene el término. Supongamos que, con Pye, aceptamos el carácter temporal de los procesos sincréticos. En ese caso, deberíamos ser conscientes de que es en ese proceso previo al desenlace, en cualquiera de las posibles opciones que plantea, donde ocurren las cosas más interesantes en lo que se refiere a las relaciones interculturales en los escenarios de confrontación. En otras palabras: desde el punto de vista de la dinámica intracultural e intercultural, será más importante el modo como se fueron construyendo las respuestas (proceso), que el resultado final o la respuesta ya codificada.

En la que, probablemente, sea la obra más importante de los últimos años sobre el sincretismo, Droogers lo ha planteado refiriéndose al papel importante que juegan las relaciones de poder, tanto en el desarrollo de los procesos sincréticos como en su conceptualización posterior; no puede olvidarse que por lo general, los dos sistemas de significados que se confrontan en un proceso sincrético se encuentran en un juego de relaciones asimétricas:

Si el poder es definido como la capacidad de influir en la conducta de otras personas, el sincretismo tiene una dimensión de poder [...] El clero puede legitimar su propio poder en términos religiosos. Además es posible que el poder secular esté también justificado religiosamente. En retorno, la élite religiosa puede recibir una ayuda secular en la lucha contra todos aquellos que pretenden producir religión en forma autónoma, sin el consentimiento del clero y en contradicción de la religión oficial. Cuando el contexto social envuelve una pluralidad cultural, la lucha por el poder puede ser no solo entre clero y laicado o entre alto y bajo clero, sino entre diferentes culturas. La religión oficial, sea importada o autóctona, se comporta casi siempre como un factor cultural dominante (1989, p. 16. Traducción nuestra).

De esta manera, el sincretismo está marcado por las relaciones de poder no solo en la dialéctica de los procesos mismos (descalificación y extirpación), sino también en su conceptualización valorativa (magia, superstición o idolatría).

En buena medida, estos son los mecanismos que pueden detectarse en el proceso que describe de la Serna, y en la forma de enfrentar los hechos, tanto al describirlos como al «solucionarlos». En su seguimiento minucioso del fenómeno del cual está siendo testigo, descubre que pocas cosas se salvan de la gran transformación que está ocurriendo. Así, dice, alarmado por la magnitud del problema: «Y no se contentaban, entonces, con mezclar y confundir las cosas dichas, sino que pasaban

³ En una perspectiva más descriptiva, el autor plantea que el sincretismo es una de las posibles salidas que se pueden derivar del encuentro de dos sistemas religiosos distintos: síntesis y nueva religión; yuxtaposición y coexistencia, e integración sincrética en una nueva funcionalidad.

más adelante a mezclar algunas de los Sacramentos de la Sancta Madre Iglesia con sus ritos y supersticiones [...]» (1953, p. 65).

Seguidamente enumera algunos de los puentes sincréticos que se están construyendo entre el sentido y la intención del bautismo, la confirmación, el matrimonio, la eucaristía, la confesión y la extremaunción, y los diferentes ritos de pasaje disponibles en el sistema religioso nahua.

Pero el sincretismo no se detiene en las fronteras del ritual. También la concepción de la divinidad y de los seres sagrados está experimentando un importante proceso de reinterpretación:

Lllamanlo Dios Tetatzin, que quiere decir Dios Padre, conservando en este nombre el antiguo, conque lo llamavan, Padre y Madre en cuyas manos nacimos; y como áno oído predicar que el Spiritu Sancto vino en lenguas de fuego sobre los apóstoles, atribuyen el nombre de dios Spiritu Sancto á el fuego, entendiendo por él a su Dios que es el fuego. Lllamanle otros San Simeón y otros San Joseph, porque ordinariamente los pintan viejos. Y con estos nombres disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman a el fuego Huehuentzin, que quiere decir viejo [...] (Serna, 1953, p. 65).

Es evidente que los procesos de sincretismo que estaban ocurriendo por todas partes tenían como protagonistas a los grupos indígenas. No era un sincretismo propiciado intencionalmente por la pedagogía misionera. Se trataba, a todas luces, de «un sincretismo desde abajo». Los evangelizadores españoles, olvidando o ignorando que el cristianismo de la península también era un mosaico de elementos sincréticos que venían de lejos, pretendieron siempre implantar la ortodoxia y ortopraxis más puras. Tanto las orientaciones de los concilios como los catecismos, los confesionarios y la literatura sobre los procesos de extirpación nos ofrecen testimonios abundantes sobre la intención clara de los misioneros y administradores de parroquias. Los resultados no fueron los pretendidos y, tal como lo expresaba Baltasar Ramírez para el Perú, citado por Duviols: «No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro».

En relación con este último punto, Jacinto de la Serna nos ofrece indicios que permiten plantear las cosas desde un ángulo inesperado. Al observar que muchos indios de los pueblos de San Mateo, Xalatlaco y Tenango (Valle de Toluca) practicaban «supersticiones y hechicerías» para ahuyentar los nublados y el riesgo de granizo para sus cosechas, deja constancia de la presencia de abundantes ministros indígenas que eran pagados para realizar tales rituales, para lo cual se solicitaba la contribución comunitaria de «medios reales, ó reales, pulque ó otras cosas, para que con sus conjuros estorbassen los daños de los temporales y tempestades». El dato poco usual en esta información es el que sigue:

[...] y de un español mayordomo de una de aquellas haciendas que estan por allí del conde de Santiago, [el indio] declaró que también le auían pedido paga para estos y para otros de este officio y que les había respondido, que, si otro español que también era mayordomo la diesse, el la daría y que aquel día que le auían pedido la paga auía caído un granizo tan grande que le auía echado a perder toda su sementera y el tal Español con el sentimiento de lo sucedido en su sementera le dixo malas palabras y riñó con un indio de quien tenía noticia y sospecha era deste officio, porque se auía descuidado tanto en ahuyentar el granizo [...] (Serna, 1953, p. 78).

En otro lugar, con ocasión de la causa seguida en otro de los pueblos (San Mateo Texcaliacac), también se ven comprometidos españoles en los mismos delitos perseguidos:

Pues sacando a uno, el más culpado con su coraza y como penitente, no solo no mostró estarlo [arrepentido] mas con toda resolución y descaramiento, viendo que algunos de los españoles circunvecinos que auían acudido a ver esta justicia se reían del, por ser mas conocido: les dixo que de qué se reían pues no era maravilla que a él lo castigasen siendo indio; pues también castigaban españoles por semejantes delitos. Con que se conoce el mucho daño que auía allí [...] (1953, p. 84).

Es claro que testimonios de este tenor son pocos en comparación con los que dan cuenta de la participación de los indígenas en estas prácticas. Sin embargo, nos ponen en la pista de algo importante: también el cristianismo popular de los españoles experimentaba cierto grado de transformación sincrética en contacto con las creencias indígenas. El español, moroso en su pago al *ministro* y perjudicado en su cosecha por la granizada, no reprende al indio por su «práctica supersticiosa», sino «porque [se] auía descuidado tanto en ahuyentar el granizo» (!). Aunque, tal como lo relata de la Serna, se trataba, sin lugar a dudas, de prácticas agrícolas de la religión indígena, en la cristiandad medieval, heredera de las religiones de los pueblos germánicos, abundaron los rituales funcionalmente similares (Matet & Pannet 1976, p. 169). Lo sorprendente aquí es encontrar a algunos españoles participando en el universo religioso indígena como parte de un proceso de «evangelización al revés».

Al respecto, de la Serna nos proporciona algunos pormenores del ritual en cuestión, y en ellos se manifiesta muy claramente el vaivén de los elementos de los sistemas religiosos que entraban en juego en la nueva síntesis:

«Conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo».

Y decía: «a vosotros Ahuaque y Tlaloque» que quiere decir «truenos y relámpagos: ya comienzo a desterraros para que os aparteis unos a una parte y otro a otra».

«Y esto decía santiguándose y soplándolos con la voca y haciendo bueltas con la cabeza de Norte a Sur para que con la violencia del soplo que daba se esparciesen»

«Amada y Madre mía, Reyna y Madre de Dios, Sancta María ayudadme, sed mi intercesora, porque ay muchas cosas que son hechuras vuestras que se pierden».

«Y luego decía: «Sanctiogo el moço, ayúdame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso».

Y santiguándose decía «en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Sancto. Amen» y soplando a un cabo y a otro se ivan las nuves y daba a Dios gracias de auerlas ahuyentado» (1953, p. 79).

Este parece que era el ritual básico, dirigido probablemente a Tláloc y al Dios cristiano como parte de esa nueva lógica sincrética de participación e inclusión. Y, de nuevo, parece que al extirpador le desconcierta, más que la persistencia de la llamada idolatría, la pretensión de construir una síntesis funcional cualitativamente nueva a partir de los dos sistemas religiosos.

Evidentemente, en el trabajo de la Serna aparecen muchos elementos de las religiones autóctonas que circulan y se conservan clandestinamente, como resistencia de una identidad cultural que no se resigna a desaparecer. En su *Manual*, el autor nos ofrece una buena etnografía sobre el tema.

Además, hay un amplio y profundo proceso de sincretismo que parece estar sucediendo por todas partes. De este hecho se salvan pocas cosas del cristianismo propuesto a los indios evangelizados:

- a) Dios y los seres sobrenaturales cristianos son reinterpretados en relación con entidades del panteón indígena;
- b) Los sacramentos cristianos reciben también nuevas significaciones que les permiten integrarse en la cosmovisión autóctona;
- c) Una infinidad de rituales provenientes de la religión autóctona e inexistentes en el ritual cristiano son reelaborados con contenidos cristianos en una perspectiva de *participación integradora*;
- d) Dentro de esta abundancia ritual popular, los campos de la producción agraria, la salud y los ciclos vitales se convierten en espacios particularmente fecundos.

Desta manera usaban y usan oy, si hay algunos deste officio, estos conjuros, *mezclando las cosas divinas y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones*. Y esto se verifica con una pintura de un Idolo que se halló en el oratorio de uno destos conjuradores cuya pintura original pondré luego, y en relación es como referiré (Serna, 1953, p. 79).

Para comprobarlo, la acuciosidad de la Serna nos reproduce la mencionada pintura (fechada en 1587), con un pie de imagen que acompaña al original y su propia descripción (1953, p. 80):



Aquí se contiene y refiere lo que debe hazer y creer el verdadero Christiano, para que obedesca y entienda las palabras de Iesu Christo y la intercesión de la Virgen su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y Águilas plebeyos y la gente inferior, y común y los debilitados pobres tullidos y los que se ocupan en el campo y en los montes; para que merezcamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen y Madre de Dios que está en los cielos a su bendito Hijo Iesus Christo para que nos admita a su sancta gloria, los que siempre nos acordamos de las horas de Nuestra señora que son las oraciones, psalmos y Antífonas y todo lo que se contiene en la horas.

El texto que acompaña a la imagen es la traducción de la leyenda original nahua con que circulaba el dibujo que encontró de la Serna y que el autor transcribió literalmente. Pero además nos da su interpretación iconográfica del hallazgo:

Es un ídolo formado de la mitad de un águila y la mitad de un tigre: la figura del águila a la mano derecha y la del tigre a la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del Ssmo. Sacramento, encima una cruz con su vanderilla a el modo de la de S. Juan Baptista, en la parte inferior en medio de las piernas del águila y del tigre un carnero pendiente al modo que se pinta un toson, la pierna y el pie del águila estriba sobre unas piedras y la del tigre sobre un libro que por la interpretación de la invocación, son las horas de Ntra. Sra. La mano del tigre tenía una acha y unos como cordeles en ella (1953, p. 79).

Luego de transcribir textualmente el original nahua, de la Serna añade que «se ha copiado con todos sus errores. La lección puede quedar así». Y escribe, a continuación, la versión nahua correcta. Estos datos permiten suponer que el autor de la imagen y del texto probablemente era un indígena de cierta gramática y, quizá, con algún cargo menor en la iglesia local que le permitía referirse a los indios como «plebeyos y gente inferior y común». De hecho, con mucha frecuencia, los sistematizadores del sincretismo fueron personas que se encontraban situadas entre

las dos jerarquías religiosas: ayudantes o catequistas en las parroquias y ministros de rituales indígenas. De este modo gozaban de un prestigio proveniente de los dos sistemas jerárquicos. El caso no tiene nada de sorprendente; aún en la década de 1970, en los alrededores de Ayaviri (Puno, Perú), Luis Dalle documentó repetidos casos en que los oficiantes de los «pagos» a la Pachamama, en agosto, eran veteranos catequistas de las parroquias católicas⁴, y esta práctica ha llegado, en muchos lugares del sur del Perú, al siglo XXI.

Finalmente, de la Serna añade algunos elementos de su propia interpretación del hallazgo: «Esta figura de atrás en cuanto á el hacha y el cordel corresponde a la fiesta de los casados, como veremos en el cap. 10, p. 3». Y en el lugar citado, el autor relata la decimosexta fiesta movable del calendario mexicana, dedicada al dios de los matrimonios:

«[...] componían el Dios y Diosa de los casamientos que unos decían era Mixcoatl y su marido Chimalmatl, padres de Quetzalcóatl». «Los moços por casar entravan en la solemnidad desta fiesta muy emplumados quanto podían o los ya casados o que estavan para efectuar sus matrimonios, con achas de rajar leña [...] como hombres obligados ya por su estado a el trabajo [...] Hazíase por el Achcautlitlenamacani un gran sermón en público por el qual se persuadía los oyentes a los trabajos del campo o a los de la guerra o a los de la mercancía por el bien general de la República» (1953, p. 181).

Según esto, es posible que la referencia a esas tareas a las que se introducía formalmente a los casados esté contenida en los campos o porción de tierra en que parece apoyar su garra el águila, en el hacha que empuña el tigre y en el cordero suspendido por la cadena que cuelga de la cruz. Todos estos elementos parecen estar sustentados en la pareja divina (Águila-Tigre) del panteón indígena, y por la cruz y la eucaristía como símbolos mayores del ritual cristiano.

Estas invocaciones y la figura de este ídolo tiene[n] mucho fundamento sobre la fábula del Sol que después referiré y desta manera mezclan las cosas diuinas y de nuestra sagrada Religión con los abusos y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto que uno y otro se puede usar y uno y otro es necesario (1953, p. 81).

Todo indica que los procesos sincréticos estaban llegando a todos los ámbitos, y siempre en la perspectiva inclusiva de «lo uno y lo otro». El propio de la Serna recoge otra prueba de que no siempre los ministros indígenas tenían una intención exclusiva de solapar las creencias indígenas con apariencias cristianas:

[...] pues ha sucedido que estando ya un enfermo confesado y comulgado y oleado, llega el Tixilt [ministro indígena] y le exorta a palabras de consuelo para mejor

⁴ El «pago» es la ofrenda que se le ofrece a la Pachamama (Madre Tierra) en agosto, para impetrar su fecundidad en el ciclo agrícola que comienza en el hemisferio sur.

lograr su malicia y le dize que ya sabe como los Predicadores le an dicho que Dios, Nuestro Señor es seruido que las almas que salen desta vida purguen sus peccados, saliendo en gracia en el Purgatorio con fuego temporal y si en peccado mortal con fuego eterno, que se componga aquí antes de morir con el fuego y le ofrezca sacrificio para que donde quiera que fuere después de muerto lo tenga propicio, para que no lo atormente tanto como lo atormentara si no uviera offrescidole sacrificio (1953, p. 103).

Sincretismo y salud

Repetidas veces afirma de la Serna que la principal causa del sincretismo (además del demonio, por supuesto) es el hecho de que los indios sienten que la religión indígena tiene respuestas inmediatas para los problemas cotidianos. Por eso no es de extrañar que el campo de la salud y la enfermedad sea particularmente fértil para la síntesis sincrética que se está manifestando en forma consistente y general en la segunda mitad del siglo XVII en Nueva España. Ciertamente, para este tema, de la Serna, por su cultura médica, es un testigo y un observador excepcional.

Hay dos momentos especialmente importantes en los que aparecen los elementos sincréticos en el ámbito de la medicina que observa nuestro autor:

1. El aprendizaje en el arte de curar, a modo de iniciación chamánica, frecuentemente tiene que ver con las intervenciones de seres y mensajes sobrenaturales provenientes del panteón cristiano.
2. En otros casos, aunque no se da cuenta del rito iniciático, son ciertos accidentes o defectos de nacimiento los que son tomados y exhibidos como pruebas de los poderes que se poseen (Serna, 1953, p. 240). Ese mismo dato se ha recogido repetidas veces en el medio serrano peruano.

Particularmente elocuente es el caso de un famoso curandero de la ciudad de Cuernavaca, capital del marquesado. Se trata de «un indio viejo y venerable[...] tenido por hombre marauilloso y sancto y que tenía virtud divina del cielo para curar enfermedades» (1953, p. 85). Indagando sobre el origen de sus poderes, el indio contestó a de la Serna que había tenido una experiencia en la cual le visitaron tres señoras vestidas de blanco, que le dijeron: «Tú eres pobre y miserable y curando tendrás en el mundo de comer y beber» y:

[...] entonces le enseñaron las palabras con que auía de curar y que desde aquel día auía comenzado a curar y auía curado siempre y acertado las curas por muy dificultosas que fuesen; y con esto le volvieron los de las túnicas blancas a su casa y auiendo vuelto en sí halló que lo llorauan todos los de ella teniéndole ya por muerto (1953).

Las visitantes en la visión resultaron ser la Virgen María, la Verónica y otra que no conoció. Y durante la investigación le respondió a de la Serna que:

[...] el oficio que usaba era de curandero y que no lo auía aprendido de gente deste mundo, sino de la otra vida, como siempre lo auía dicho y persuadido a toda aquella comarca; la medicina que usaba era punsar el vientre con una aguja con las palabras que le auían enseñado los dos de las vestiduras blancas las cuales eran pronunciadas separando los siguientes momentos:

«Ea pues, culebra blanca, culebra amarilla, aduierde que ya te demasías y que dañás el cofre o el sestonsillo [...]».

Las cuerdas de carne (que son las tripas) pero ya va allá el Águila blanca: pero no es mi intención dañarte ni destruirte que solo pretendo impedir el daño que hazes compeliéndote a que te arrincones en un rincón y allí impidiendo tus poderosas manos y pies.

Mas en caso de rebeldía y que no me obedezcas llamaré en mi ayuda al espíritu conjurando Huactzin y juntamente llamaré al negro chichimeco que también tiene hambre y sed y arrastra sus tripas que entre tras ti.

También llamaré a mi hermana la de la saya de piedras que desaliña piedras y árboles en cuya compañía irá el pardo conjurado

que irá haziendo ruido en el lugar de las piedras preciosas y de las arcas; también le acompañará el verde y el pardo espiritado en el nombre de el Padre y de el Hijo y de el Spiritu Sancto (1953, p. 87).

Después de haber trascrito el conjuro, de la Serna nos ofrece una explicación minuciosa de los ocho pasos del proceso desde su perceptiva de médico crítico y de ministro que desenmascara idolatrías y embustes, concluyendo que «todos estos conjuros son supersticiosos y unas metáforas diabólicas así para disimular sus idolatrías, como para significar con ellas la calidad de las enfermedades». Sin embargo, los casos similares son frecuentes; un indio que curaba con peyote aseguraba «que la Virgen Santísima de los Remedios personalmente le auía mostrado las yerbas de sus curas para que en ello tuviese sus granjerías y se sustentase con lo que los enfermos le pagasen» . Otro indio, llamado Juan de la Cruz, nacido en el Real de Zacualpa, declaró que él sangraba «como todos los demás españoles» pero, a diferencia de estos, su arte de curar provenía del cielo ya que:

[...] se le había aparecido el Ángel San Gabriel y el Ángel San Miguel y que los vio baxar del Cielo y que de allí truxeron una lanzeta y se la entregaron y le dixeron: «Hijo mío Juan de la Cruz, de parte de Dios Nuestro Señor te venimos a enseñar de la manera que as de sangrar para que sirvas a Dios [...] y manda Dios que de cada sangría de cada braço te den dos reales por tu trabajo» (1953, p. 103).

Cinco años después, el mismo indio tiene otra experiencia mística en un trance de enfermedad; en esa ocasión es la Virgen María la que viene a curarle y le entrega como hierbas medicinales las siguientes: quanepilli, tlatlanquaio, xoxotlatzin y quapopotzin, «y le mandó que quando alguno estuviese enfermo le curasse con aquellas yerbas» entregándole un pormenorizado ritual para las

curaciones (1953, p. 104). Pero de la Serna, el médico y el teólogo ortodoxo y crítico, nos sorprende a la vez que nos entrega una prueba del desconcierto existente en cuanto a la relación entre religión y medicina, como campo de tensión de los dos sistemas religiosos en pugna por la hegemonía. Sin poder esconder su intención de competencia con los ministros a los que está persiguiendo, nos ofrece esta extraordinaria confesión de lo que hizo con una enferma que moría de hemorragia:

Y yo tenía un pedaço de hueso del Sancto y Venerable Gregorio López, que me auía dado una persona de toda satisfacción [...] y con la mayor devoción que pude fiando poco de mi indignidad y mucho de los meritos del Sancto, en una cucharada de agua le di a beber un pedacito del hueso, exortándola a que se encomendase a aquel Sancto que la sanaría y libraría de aquel mal que padecía; y así como lo bebió sintió aliuio en sus ansias y vascas [...]

Con que conocidamente el Sancto Gregorio López a mi entender hizo dos milagros: uno el dar salud a aquella enferma [...] y el otro milagro fue que en ocasión de la enfermedad desta india [...] que terminó con echar aquella lana con lo que dentro tenía, se començó a rugir que era hechizo y que había reñido con una india de aquel pueblo [...] (1953, p. 97).

No obstante este intento desesperado por no perder terreno, el cristianismo no había desarrollado, propiamente, ritos de curación. La teología que circuló siempre en torno al «sacramento de la unción de los enfermos» tuvo más connotación de «extremaunción» o de preparación para la muerte, que de combate por retener la vida. Se comprende, entonces, que el campo de la enfermedad fuese espacio propicio para las religiones indígenas y que estas hiciesen del entorno de las dolencias una instancia de necesario sincretismo.

En parte por su celo de ministro que persigue idolatrías y en parte por su curiosidad de médico que confronta un sistema curativo alternativo, de la Serna nos entrega un amplio repertorio de enfermedades y medicinas que circulaban en el centro de Nueva España en sus días. Es así como nos enteramos de una detallada tabla de las enfermedades y remedios más frecuentes que, a mediados del siglo XVII, circulaba en los medios populares y no tan populares (aunque, entre estos, en forma un tanto recatada).

Después de años como visitador de varios arzobispos y habiendo trabajado intensamente en el descubrimiento y la extirpación de supersticiones y ritos que él consideraba idolátricos, de la Serna, médico y teólogo, no consigue entender las razones profundas de la cercanía de medicina y religión entre los indígenas: por la mezcla con la religión, llama a la medicina «embustes y charlatanería», y a la religión, por sus conexiones con la cosmovisión tradicional, la tacha de idolatría y superstición. En suma, no puede entender que no exista enfermedad que no reciba un tratamiento «religioso»:

No hay enfermedad, por leve que sea, que no la curen con supersticiones, porque como sus médicos no saben otras curas, si no son sus inuocaciones, fiados en ellas curan de todas enfermedades, aprouechen o no aprouechen los ingredientes; que ellos no miran sino al Demonio, a quien inuocan (1953, p. 296).

Conclusiones

- La mentalidad de los nuevos cristianos americanos reflejaba una visión del mundo constituida por infinitas participaciones de fuerzas más que de verdades. Esta mentalidad difícilmente estaba al alcance de los curas, especialmente los extirpadores, porque ellos interpretaban el mundo a partir de correspondencias o contradicciones lógicas. La lógica del sincretismo era otra. Mientras que la verdad se verifica por la lógica, la fuerza se valida por su funcionalidad para la vida. Si con los nuevos rituales sincréticos se lograban las cosechas y la salud, ¿por qué no acudir a ellos después de la observancia dominical?
- El proceso sincrético tenía una doble dirección, a la cual no se le ha prestado suficiente atención:
 - Los indios se hacían cristianos sin abandonar sus antiguas creencias, con las cuales ellos estaban generando, desde su posición marginal de vencidos, una nueva síntesis sincrética.
 - Los españoles también amalgamaban las creencias que habían traído de Castilla, con las prácticas, rituales y creencias indígenas. Parece que ellos también sentían necesidad de una nueva síntesis funcional para la nueva situación social y culturalmente inédita en que se encontraban América. Este caso nos permite comprender que la dirección que toma el sincretismo no depende únicamente de la posición de poder. En otras palabras: no son solo los vencidos los que generan alternativas sincréticas para contrarrestar su condición y para resistir en su identidad frente a la identidad avasalladora de los vencedores. También los españoles (especialmente los de condición sociocultural más baja) experimentan la necesidad de reconstruir su propio universo simbólico para poder responder a las nuevas condiciones culturales, sociales y políticas imperantes.
- El sincretismo también deviene en un hecho político. Siendo parte de la religión popular indígena y española, se genera, casi siempre, en la marginalidad cultural y social. En ese sentido, la tensión dialéctica de ministros y comunidades sincréticos con la cultura y la religión oficiales es inevitable porque:

- Lo que está en juego es el monopolio de los especialistas o la autonomía popular en la producción y gestión de los bienes simbólicos;
- Solo la unidad y la uniformidad administrativas del sistema religioso pueden garantizar la función legitimadora del campo político por parte del aparato eclesiástico. Por eso, se llame idolatría o superstición, el sincretismo constituía una amenaza al mismo orden colonial.

Visto en perspectiva histórica, aquel proceso de sincretismo generalizado, en el que se manifestó una intensa creatividad por parte de la nueva identidad emergente (no obstante los intentos por impedirlo, tanto en el Perú como en Nueva España), fue el que marcó el futuro de la América indígena y mestiza. Sin embargo, en los últimos párrafos de su *Manual*, don Jacinto de la Serna tiene su propia conclusión, muy diferente, por cierto, de las nuestras:

No habrá cosa que más haga volver los tiempos a felicidad que el no dexar rastro de idolatría ni memoria de ella; y sobre las diligencias que siempre se án hecho en destruir ídolos, buscar los que ubiere y borrar de todo punto memorias tan perniciosas; que con eso, entonces habrá felicidad de virtudes en esta Iglesia mexicana, quando no aiga idolatrías, y en castigando los Maestros y dogmatistas que las enseñan entonces se pueden todos prometer felices sucesos [...] (1953, p. 367).

Esta fue la última visión de alguien que no se percató nunca de hasta qué punto era nuevo e irreversible lo que crecía ante sus ojos. En suma, tampoco reparó en que la nueva identidad que emergía podía descubrir otros caminos en los que encontrarse con la felicidad, siempre esquivada.

Bibliografía

- Acosta, José de (1954[1590]). *De procuranda indorum salute. Obras del Padre José de Acosta* (Nueva Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Atlas.
- Arriaga, Pablo José de, S.J. (1968). Extirpación de la idolatría en el Pirú. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 191-277) (Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX). Madrid: Atlas.
- Bastide, Roger (1971). *As religioes africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira.
- Calancha, Antonio de la & Bernardo de Torres (1972[1639]). *Crónicas agustinianas del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Dalle, Luis (1973). El despacho. *Allpanchis Phuturinga* 1, 139-154.
- Droogers, André (1989). Syncretism: The problem of Definition, the Definition of the Problem. En Jerald Gort & otros (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach* (pp. 7-25). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.

- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París-Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Fuentes, Carlos (1991). Nacionalismo e integración. *Este País 1*, 10-15.
- González M., José Luis (1992). La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. En Luis Millones & otros (eds.), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga: Algazara.
- Kubler, George (1946). The Quechua in the Colonial World. En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (vol. II, pp. 331-410). Washington, D. C.: Cooper Square Publisher.
- Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1974). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Madsen, W. (1967). Religious syncretism. En *Handbook of Middle American Indians 6*, 369-391.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Matet, Jean & Robert Pannet (1976). Vialart de Herse, évêque de Châlons-sur-Marne (1640-1680). Le sens et les limites d'une réformation. En Bernard Plongeron y Robert Pannet, *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire* (pp. 147-170). París: Le Centurion.
- Paso y Troncoso, Francisco del (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, D.F.: Fuente Cultural.
- Pye, Michael (1971). Syncretism and Ambiguity. *Numen 18*, 83-93.
- Serna, Jacinto de la (1953). Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. México 1630. En Francisco del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, D.F.: Fuente Cultural.
- Todorov, Tzvetan (1999). *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.
- Turner, Víctor W. (1967). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.