

# Anna Wendorff

---

## Hechos hierofánicos y experiencias místicas del sincretismo religioso en México

---

Sztuka Ameryki Łacińskiej Arte de la América Latina 4, 139-176

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Hechos hierofánicos y experiencias místicas del sincretismo religioso en México

Anna Wendorff  
Departamento de Filología Española  
Universidad de Łódź

---

*“Las épocas viejas nunca desaparecen completamente (...)”  
Octavio Paz “El laberinto de la soledad”*

### ENTRADA

La creencia en seres sobrenaturales o divinidades es un fenómeno que en general está presente en todos los países de América Latina. Es obvio que la experiencia religiosa del hombre, las revelaciones o el éxtasis místico alcanzado a través del trance hipnótico, por ejemplo, otorgan al sentido efímero de la presencia de lo divino en la vida, un fenómeno fundamental el cual mantiene una relación íntima y estrecha con la existencia del ser humano<sup>1</sup>. Notemos que hay países donde están presentes una o más creencias religiosas, pero existen también aquellos donde nos encontramos con que esta multiplicidad se transforma en una fuerte y poderosa amalgama de un gran número de creencias que hacen de todas ellas una sola, es decir que arribamos al fenómeno mediante el cual llegamos a la construcción de un proceso que se puede definir como: sincretismo

---

<sup>1</sup> DURKHEIM 2010 [1912]: 358–366; ELIADE 2012 [1957]: 13–19.

religioso. Entendiendo que este último constituye un recorte más general del fenómeno, o dicho de otro modo que todo sincretismo religioso proviene de un sincretismo cultural<sup>2</sup>. Se caracteriza por la fusión de varios sistemas o prácticas religiosas que corresponden a distintas culturas y en el caso de las relaciones que se dieron entre España y América fue el producto de las migraciones y conquistas que se llevaron a cabo durante diferentes periodos. En América este fenómeno es posible observarlo en muchos y diversos grupos, pueblos locales, o bien entre los indígenas de América Central y del Sur así como entre algunos indios de América del Norte, las Antillas, Brasil, etc.

El objeto por el cual hemos elegido un país como México para ilustrar este tema, se debe a la fuerte presencia de un complejo mestizaje que ha surgido como parte de un “pacto” dado entre el cristianismo y la religiosidad prehispánica, los cuales son fuente primordial de esta visión sincrética entre cultura religiosa y paganismo. Tanto en el pasado, como en la actualidad; y a la vez debido a la gran diversificación de sus propias manifestaciones, el proceso de sincretismo aparece como resultado de una aglutinación de conceptos que a la vez resultan ser la expresión más fidedigna del fervor religioso tanto cristiano, como pagano.

#### ACERCAMIENTO AL MUNDO RELIGIOSO DE MÉXICO

En 1521, Hernán Cortés finalizó la conquista de los aztecas con ayuda de los tlaxcaltecas y en ese mismo año también se apoderó definitivamente de su capital. Los conquistadores pensaron que como fácilmente vencieron en territorio azteca, análogicamente podrían evangelizar al pueblo.

Junto con Hernán Cortés, que prontamente avanzaría con sus tropas sobre el pueblo azteca, los indígenas perdieron una gran parte de su tradición, y les fue impuesta una nueva forma de comportarse. Pero como algunos quisieron asemejarse a los vencedores, se dio en consecuencia un proceso de transculturación; no obstante otros que no aceptaron estos cambios o asimilaciones, continuaron su lucha por el mantenimiento de las culturas originarias. El enfrentamiento que se dio entre ambos grupos trajo también consigo diferentes creaciones de relaciones espacio-temporales que dependían de la región en la que se asentaban. Pero los españoles avanzaban por doquier y las más fuertes etnias de estos tiempos (una a una) iban siendo derrotadas. A pesar de ello algunas perduraron mucho tiempo, así por ejemplo los mayas de Yucatán fueron vencidos definitivamente a principios del siglo XX.

<sup>2</sup> WALENDZIAK 2009: 246.

Cuando los europeos descubrieron el llamado “Nuevo Mundo” encontraron a una población tan diferente de sí mismos que pensaron que los indígenas eran seres míticos (de procedencia divina) o por el contrario entes que se hallaban en las puertas de la bestialidad. Estos conceptos y los prejuicios raciales en que se afirmaron los conquistadores bajo la influencia de la religión encontraron su escape en la idea de la segregación. Los misioneros católicos estigmatizaron “las costumbres perversas de los Indios” y los predicadores protestantes vieron en su manera de ser, una confirmación de la depravación del hombre desde el pecado original. El indio era percibido como otro muy distinto, y esencialmente como un enemigo, como un ser infrahumano; que a los españoles les infundió desprecio y ansiedad. Los únicos verdaderos aliados de los indios fueron sólo algunos monjes, que comenzaron a llegar a la “Nueva España” en 1523. Trajeron consigo un objetivo preciso y fundamental, el de convertir a estos “hombres sin alma” al cristianismo. Especialmente las órdenes mendicantes (los franciscanos, los dominicos y los agustinos) fueron quienes protegieron a los indios ante las peores crueldades cometidas por los conquistadores. El comportamiento de los primeros monjes se caracterizaba por su fervor religioso y el humanitarismo que tuvieron hacia los indígenas, los cuales se defendieron antes de la explotación del poder administrativo y de los encomenderos.

Durante la primera etapa de la cristianización los misioneros lucharon fuertemente con todos los signos de los antiguos cultos, destruyeron los templos y las imágenes de los dioses indígenas. A este tipo de acontecimientos dieron el carácter de espectáculo durante el cual los indios eran testigos de la caída y la debilidad de sus dioses<sup>3</sup>. Sin duda alguna, la evangelización significó un profundo choque para la mentalidad indígena, ya que fue llevada a cabo por medio de la fuerza: los antiguos códices que fueron encontrados se quemaban sin piedad para que no quedara ningún vestigio de una cultura aborrecida por el imperio español de entonces. A tal punto trataron de borrar el legado cultural y religioso de los pueblos indios que aquellos que se atrevieran a esconder los códices eran severamente castigados. También los templos fueron destruidos y en su lugar aparecieron las iglesias cristianas. No obstante, el resultado de toda esa “limpieza” cultural fue entonces superficial: los antiguos cultos se mantuvieron apartados del culto de María o los santos, y en lugar de los sacrificios humanos que se llevaban a cabo, se ofrecieron sacrificios animales. Los aztecas no facilitaron a los canónigos el proceso de cristianización, la mayoría de las conversiones eran superficiales, consistían más bien en mostrar la obediencia, antes que en el verdadero deseo de estar salvado en Cristo. Las creencias aztecas sobrevivieron practicadas clandestinamente<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> FRANKOWSKA 1972: 17–18.

<sup>4</sup> LEWIS 2002: 79.

Las celebraciones del bautismo masivo tuvieron comienzo en el año de 1524 cuando llegaron a la Nueva España muchos más misioneros. En 1533 fue nombrado el primer obispo para México y poco después se construyeron otros tres obispados. Además la bula del Papa Pablo III “Sublimis deus” de 1537 proclamó que los nativos eran capaces de admitir la fe cristiana, pero resultó que los indios no tenían derecho de ordenarse como sacerdotes, lo que evocó formalmente el decreto de 1555. A pesar de la protección de los indígenas, los eclesiásticos no estimaron justo admitir a los indios, ni a las órdenes, ni al clero, porque creyeron que los indios no serían capaces de comprender el verdadero sentido de las bases de las creencias y entregarlas sin ningunas deformaciones<sup>5</sup>.

Con el tiempo el trabajo de los misioneros ayudó a ampliar el control español sobre México. Ya en 1560 se habían construido más de cien conventos y el proceso de conversión de los indios al catolicismo empezó a rendir su tributo al imperio español<sup>6</sup>. La Inquisición fue formalmente introducida en 1571 y durante 200 años se quemó en la hoguera un sinnúmero de personas y muchas otras fueron castigadas de diferente forma por ser inculpadas de herejía.

Entre los años 1580 y 1630 se dio por terminada una potente campaña de enfrentamiento a los ídolos u otros objetos de culto. El sínodo de 1585 ordenó a los eclesiásticos la destrucción de las figuras de las deidades indias. Con todo y esta devastación, entre los siglos XVII y XVIII las antiguas creencias continuaban presentes; fuentes archivadas de los actos cometidos por la Inquisición, que contienen las descripciones de los procesos, denuncias y autoacusaciones, así nos lo confirman.

La intensificación de la explotación de los indios incluso por parte de los misioneros provocó grandes y fuertes insurrecciones, y amplió los procesos de recuperación de creencias y prácticas antiguas. En vista del peligro permanente los indígenas empezaron a buscar “alivio” en el mundo sobrenatural. De allí el proceso del sincretismo se entrelazó con antiguas creencias. Un ejemplo claro de ello se puede observar en la sublevación de 1712 que tuvo lugar en Cancún en la cual la fe cristiana en María se mezcló con la indígena, esta última en forma de ofrendas ante imágenes de la Virgen. Así lo expresa Gabriela Rive-ro Acosta:

Transcurrido el mes de junio del año de 1712, una joven india, llamada María López, natural del pueblo de Cancuc, dijo haber presenciado la aparición de la Virgen, quien le había pedido que “se le construyera una ermita, para que pudiese vivir entre los indios”. Al proclamarse el milagro en la provincia, los indios de los pueblos vecinos llevaron ofrendas

<sup>5</sup> FRANKOWSKA 1972: 17–18.

<sup>6</sup> ŁEPKOWSKI 1986: 142–148; KUBLER 1982: 13–32; ARTIGAS 2010: 1–9.

a la dicha indígena, quien desde entonces se hizo llamar María Candelaria. [...] Los cancuqueros intentaron legitimar el culto, pero ante la negativa de las autoridades se alzó la resistencia de los habitantes del pueblo. Oportunamente llegó a Cancuc el indio Sebastián Gómez, quien afirmó haber subido al Cielo en donde habló con la Santísima Trinidad, La Virgen María, Jesucristo y el apóstol San Pedro, quienes lo habían autorizado para nombrar a indígenas educados para prestar servicios de sacerdotes y vicarios<sup>7</sup>.

El proceso de construcción del sincretismo – a partir de las apariciones de María junto con la fe puesta en milagrosos objetos hablantes- se sucedió durante los años 1869–1870 en medio de una revuelta acaecida en la ciudad de Chiapas. En dicha década los indios de esta región no querían restituir sus creencias locales, ni eran hostiles al catolicismo que aún consideraban superior a su propia fe, sino que pretendían asimilar la cultura religiosa del pueblo español, pero a la vez teniendo su propio “Mesías”. El caso mencionado se expresó más plenamente en la crucifixión trágica de un niño durante la Semana Santa en Tzajhemel.

Pero la más larga revuelta de los mayas tuvo lugar en Yucatán dentro de los años 1847–1901 y se perpetuó bajo el nombre de “la guerra de las castas”. En un principio la lucha tuvo carácter militar y político, pero cuando los mayas comenzaron a perder, se tornaron hacia la religión y declararon el culto sincrético de “la cruz hablante”. Así que “la guerra de las castas” ganó en importancia su profundo matiz religioso<sup>8</sup>.

Finalmente los indios ganaron la independencia religiosa, la que fue sellada con la constitución del 5 de febrero de 1917 de México en Querétaro, el estatuto estableció la libertad de fe<sup>9</sup> e introdujo a la vez la necesidad de obtener la licencia para abrir el lugar del culto y el control sobre el poder<sup>10</sup>.

Para la activación de las fuerzas católicas, en Latinoamérica se formó en 1955 el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) con sede en Bogotá.

<sup>7</sup> RIVERA ACOSTA 2012: 87–113.

<sup>8</sup> FRANKOWSKA 1980: 82–88.

<sup>9</sup> *La Constitución de México de 1917*, Art. 24.: “Todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituya un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad”.

<sup>10</sup> *La Constitución de México de 1917*, Art. 130.: “(...) Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación, oyendo previamente al Gobierno del Estado. Debe haber en todo templo un encargado de él, responsable ante la autoridad del cumplimiento de las leyes sobre disciplina religiosa en dicho templo y de los objetos pertenecientes al culto...”.



[Fig. 1. La rebelión de las Castas, 1847.]

En los años 1960–1970, la Iglesia no era capaz de estar a la altura de las tareas misioneras con el fin de extirpar el “paganismo” de la gente del pueblo y además tenía que rivalizar con la actividad misionera de otras iglesias y sectas protestantes<sup>11</sup>.

A pesar de todo, la dominación del cristianismo en México es significativa, considerando que la historia de la Iglesia Católica en dos últimos siglos fue dificultosa, la joven generación es igualmente religiosa como sus antepasados<sup>12</sup>.

### FORMACIÓN RELIGIOSA DE MÉXICO

La clave para conocer el tiempo moderno en México es sin duda alguna la omnipresencia de un pasado<sup>13</sup> incólume. Tanto más que los mexicanos contemporáneos dieron gran importancia a mantener sus tradiciones indias.

Nos parece demasiado amplio presentar aquí a la religión de diferentes pueblos de México por separado, así pues nos concentramos en las deidades principales de la religión azteca y maya como en los rasgos comunes de la religión mesoamericana.

<sup>11</sup> PIETRZAK 2009: 231.

<sup>12</sup> PIETRZAK 2009: 225.

<sup>13</sup> DROHOJOWSKI 1966: 23.

El dios principal maya se llamaba Itzam Ná, y fue fundador y conservador de la humanidad. Otros dioses importantes del panteón maya eran: Chac, el dios de las lluvias; Kinich Ahau, el Sol y Ah Mun que eran vinculados con la agricultura; Ah Puch, el señor de la muerte, etc.



[Fig. 2. Itzamná, representa en la mitología maya, la deidad más relevante, el señor de los cielos, del día y de la noche, cuyo nombre significa 'casa de la iguana'.

Suele aparecer igualmente como un dios cuádruple, característica mágica que igualmente se ve en la cábala judía y el tetragrámaton, las cuatro letras de Dios y el valor mágico del número cuatro.]

Si se trata de las creencias aztecas entre las divinidades más destacadas se suele enumerar a los llamados formadores: Ometecuctli y Omecíhuatl, como Tezcatlipoca, patrón de la Providencia; Huitzilopochtli, de la guerra; Quetzalcóatl, dios del bien; Tláloc y Chalchiuhtlicue, dioses de las aguas, etc.

Lo que une a todas las religiones mesoamericanas es el papel relevante de la religión en el contexto de la interpretación del mundo, tanto si se refiere a la esfera socio-política, como la vida cotidiana, en el entendimiento de las enfermedades y en la cura, en el arte, en las fiestas y en los juegos.

Los indios creían en la magia que -conforme a ellos- era dependiente del destino humano durante toda su vida. La medicina indígena era condicionada por la fe hacia los productos naturales y los símbolos de la astronomía. Así no debemos olvidar que el culto de la seta sacra y de las plantas alucinógenas era una parte de la tradición que procedía de hacía 3000 años y estaba relacionada con la magia y la religión.

Las setas sacras alucinógenas (los hongos alucinógenos), llamadas en la lengua azteca Teonanácatl, que significa el cuerpo de los dioses, eran consumidas durante las ceremonias y servían para conocer lo sagrado durante la realización del “viaje”, es decir el trance narcótico. Los alucinógenos sacros más conocidos eran: peyote y ololiuqui. El tabaco también era utilizado durante los ritos. En las ceremonias rituales los sacerdotes y los hechiceros lo quemaban, para entrar en un estado de éxtasis mística. Las ofrendas de tabaco eran consagradas a los muertos y a los dioses<sup>14</sup>.



[Fig. 3. Indígena en un área donde se da el peyote.]

Si se trata de la antropología, tenemos que señalar que todas las religiones mesoamericanas profesaron que los dioses crearon a los hombres en el proceso de las sucesivas transformaciones.

Hablando del culto religioso, debemos recordar que el papel más importante en las prácticas rituales mesoamericanas ejercía la ofrenda, sobre todo humana. Los pueblos mesoamericanos ofrecían ofrendas humanas a sus dioses, para animar al dios Sol por ejemplo, que representaba el lema de la vida.

Tanto los mayas, los zapotecas, los mixtecas, así como los toltecas y aztecas elaboraron su calendario ritual y astrológico (tonalpochualli), que demarcaba el ritmo de las prácticas religiosas. Según las creencias mesoamericanas el hombre estaba todo el tiempo con el universo de los dioses, y sólo él podía entrar en la relación con la fuerza divina, esta relación existía en las prácticas rituales y mágicas. La relación del hombre con el mundo dependía de la rela-

<sup>14</sup> OSORIO-MROŹEK 1999: 92–102.

ción hombre-dioses. La armonía entre el mundo, el hombre y las deidades era necesaria.

### CARNAVAL DE LA MUERTE

Los indios de México creyeron en el concepto dualista de la vida y de la muerte, este hecho resulta más que evidente en los motivos de la arquitectura, escultura, bajorrelieves, pintura, códices y en diferentes objetos de culto. La imagen de la muerte en el arte más antiguo consistía en una máscara esculpida en arcilla de Tlatilco que presenta la faz cuya mitad derecha muestra los rasgos del hombre vivo y su mitad izquierda el cráneo.



[Fig. 4. Tlatilco.]

Las huellas de ceremonias en relación con los muertos fueron descubiertas en los ritos precolombinos del pueblo hacia sus máximos representantes Huitzilopochtli y Mictlantecuchtlí<sup>15</sup>. Los aztecas celebraban el Día de los Muertos unas cuantas veces al año, lo que nos muestra el gran significado que le daban a la muerte y testimonia el concepto que tenían de ella. El rito consistía en poner la fe en el alma, aquella que se aparta del cuerpo en el momento del fallecimiento. En realidad significaba que posteriormente viviría en otro mundo, no terrestre. El fin de la vida designaba el anuncio del renacimiento bajo otro aspecto<sup>16</sup>. Octavio Paz escribe que los antiguos mexicanos creyeron que la vida se alargaba durante la muerte y viceversa, que la defunción no consistía en el

<sup>15</sup> El dios del subterráneo adorado por el pueblo mexicana.

<sup>16</sup> FRANKOWSKA 1978: 63.

término de la vida, pero era un estado dentro de un ciclo eterno en el cosmos. “La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha”- cuenta escritor<sup>17</sup>.

Uno de los elementos del rito de los muertos eran las ofrendas humanas, pero también la comida, las flores, las candelas y el incienso. Se creía que las almas de los difuntos se alimentaban con el aroma que emanaba de los platos.



[Fig. 5. Rito de sacrificios humanos pintados por los aztecas.]

El nombre de los sacrificios era proporcional a la importancia de la muerte. Las fiestas para los adultos y para los niños se realizaban por separado. El rito de la muerte era muy complicado y aún más cuando el muerto ejercía una alta posición social. El respeto a los difuntos se manifestaba entre otras cosas en la preparación del cadáver ante su enterramiento o la cremación que esta-

<sup>17</sup> PAZ 1993: 63–64.

ba relacionado con el conjunto de los ritos: la oración de despedida, el vestido y la ornamentación del cuerpo, el puesto de la máscara en el lugar del rostro<sup>18</sup>.

### CAUSAS DEL SINCRETISMO RELIGIOSO

La creación de una amalgama de creencias indio-cristianas favorecieron en muchos factores a las comunidades, desde el mismo momento que se llevó a cabo la conquista de México. Los españoles consumaron la cristianización del pueblo azteca de una manera planificada y con premeditación. No obstante, así como algunos factores provocaron la difusión del catolicismo, otros sostuvieron persistentemente la creencia de la antigua fe, lo que provocó la formación del sincretismo religioso. El análisis de estas dos categorías de agentes nos permitirá una mejor comprensión de lo que ello significa.

Las semejanzas exteriores entre ambos cultos religiosos, el de las etnias y del catolicismo, jugaron un papel importante en el proceso de sincretización. Tanto europeos como indígenas admitieron el bautismo, la comunión y la confesión, el nacimiento de la divinidad sin la participación del hombre, el ayuno en algunos momentos del año, la moderación sexual de los sacerdotes, la costumbre de las peregrinaciones cada año a los lugares del culto (en el caso de los indios al templo de Quetzalcoatl, y a Cholula o Huitzilopochtli en Tenochtitlán).

En ambas religiones existen también templos, altares e imágenes de personajes adorados. Hay una clase especial de clérigos educados adecuadamente, que obtiene un amplio conocimiento de los dogmas, de la simbología y de la liturgia, para que posteriormente sea difundido<sup>19</sup>.

Los símbolos también adquieren formas similares. La cruz en los pueblos de indios consistía el mayor símbolo de la santidad, era la mediadora entre Dios y la gente<sup>20</sup>. Los mayas por ejemplo, conocían la representación de la cruz del arte y creyeron que la ceiba representaba un árbol sacro, es decir el eje de la vida y la existencia que unía al mundo terrenal con el celestial. Este hecho consiste en el principio fundamental de toda vida<sup>21</sup>. Mientras que el círculo para los indígenas era una imagen del sol, en el cristianismo estaba relacionado con la custodia que esconde la eucaristía<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> FRANKOWSKA 1978.

<sup>19</sup> FRANKOWSKA 1972: 23.

<sup>20</sup> VILLA ROJAS 1964: 325.

<sup>21</sup> FRANKOWSKA 1980: 88.

<sup>22</sup> FRANKOWSKA 1972: 23.

El culto a Dios hijo podría explicarse como la continuación de las antiguas creencias, pues casi todas las deidades precolombinas eran dioses de género masculino, por ejemplo Huitzilopochtli. Además la figura de ese dios se parece mucho a Jesús, veamos cómo lo refiere Octavio Paz:

(...) el nacimiento de Huitzilopochtli ofrece más de una analogía con el de Cristo: también él es concebido sin contacto carnal; el mensajero divino también es pájaro (que deja caer una pluma en el regazo de Cotlicue); y, en fin, también el niño Huitzilopochtli debe escapar de la persecución de un Herodes mítico<sup>23</sup>.



[Fig. 6. El Dios Huitzilopochtli.]

Pero tal, como nos lo señala Paz, es exagerado trazar las simetrías en el marco de una sola explicación y de la creencia en Jesucristo por parte de los indios. Paz, además añade que el indígena respeta a Cristo, porque ve en su destino su

<sup>23</sup> PAZ 1993: 90.

propia vida. “Y esto mismo lo lleva a reconocerse a Cuauhtémoc, el joven Emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés”<sup>24</sup>.

### OTRAS RAZONES QUE FACILITARON LA EVANGELIZACIÓN

La estructura de la religión en México para el momento de la llegada de los españoles no estaba ni bien definida, ni consolidada, además no constituía un sistema unificado. Al contrario de todo ello era una amalgama de diferentes formas de creencias<sup>25</sup>, que ocasionaron la posibilidad de incorporar a su vez otras creencias.

Por otra parte los misioneros europeos dedujeron que el “vacío religioso” ocasionado por la destrucción del aparato estatal se debió en gran parte a un “vacío de costumbres”, ya que según el mensaje de los conquistadores; los indios mesoamericanos no sentían la diferencia entre el trabajo y el tiempo libre, pues la labor era una ceremonia colectiva y sagrada. Tal como escribe Octavio Paz en “El laberinto de la soledad”:

(...) por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo (...) Se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio en el Cosmos. La huida de los dioses y la muerte de los jefes habían dejado al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y trasmundo. Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte<sup>26</sup>.

Los europeos se aprovecharon de esa situación y por ello le ofrecieron a los pueblos indígenas la posibilidad de llevar nuevas ceremonias y trabajos, como por ejemplo construir los edificios que poseyeran un carácter religioso. Las edificaciones eclesiásticas jugaron no sólo un papel primordial como lugar donde se ofrecían ceremonias de carácter sacro, sino que igualmente se transformaron en escuelas, teatros o en lugares de encuentro<sup>27</sup>. Inclusive debemos afirmar que en todo México las iglesias y los edificios públicos fueron levantados de acuerdo con el estilo que imperaba en el mundo hispánico.

Entre los elementos que facilitaron la difusión del catolicismo podemos calificar igualmente: la red de misiones creadas y conventos construidos en di-

<sup>24</sup> PAZ 1993: 100–101.

<sup>25</sup> FRANKOWSKA 1987: 179.

<sup>26</sup> PAZ 1993: 124.

<sup>27</sup> OSORIO-MROŹEK 1999: 163.

ferentes partes del país, la concentración del pueblo indio en los barrios nuevos llevados a cabo de acuerdo con el modelo ibérico, una plaza central al lado de la cual se edificaba también una iglesia; y así también, por parte de ellos mismos, la introducción de los modelos españoles en forma de hermandades religiosas, la institución del compadrazgo y el sistema cargo (prestaciones a favor del culto de la iglesia). Todos estos factores “estrecharon” los lazos por un lado entre los indígenas y por otro la nueva religión y la iglesia<sup>28</sup>.

De la misma forma, la evangelización fue también facilitada de acuerdo a una serie de representaciones teatrales que los misioneros emprendieron para lograr su objetivo primordial que fue completar la evangelización. Sus piezas, presentaban la temática religiosa en las que al mismo tiempo en ocasiones usaban a los fieles como actores, de esta manera las obras se convirtieron en un instrumento de adoctrinamiento<sup>29</sup> tanto para los espectadores, así como para los actores mismos. Los misterios contaban los relatos bíblicos, en especial preferían la temática de la expulsión de Adán y Eva, o también, hacían referencia al tema de la tentación de Jesucristo, entre muchos otros.

Los indígenas fueron castigados severamente por los eclesiásticos debido a sus antiguas creencias, por eso muchos de ellos continuaron sus prácticas solapándolas bajo la “capa” de la fe cristiana. Además el sistema de cubrir las fiestas y ceremonias cristianas sobre las celebraciones de la gente local, fue puesto en práctica a partir de la propia creación de los templos católicos por encima o donde antes existieron templos de antiguas divinidades. Los ejemplos más resaltantes de estos actos son: la iglesia de Cholula, la Basílica de Guadalupe y las iglesias de Mitla y Amecameca.

A pesar de que los sacerdotes jesuitas querían facilitar a las etnias la introducción a la nueva religión, las propias prácticas e hierofanías que resultaron producto de las mezclas surgidas entre unas y otras fueron mucho más significativas y atractivas para los indígenas. Todo ello se debió a la simbiosis que se dio de esta combinación y es lo que podemos definir como sincretismo. De estos sincretismos fue que surgieron las adaptaciones de algunas de las ceremonias indígenas del pasado, como por ejemplo los bailes presentados durante las misas cristianas<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> FRANKOWSKA 1972: 20–21.

<sup>29</sup> QUESADA 2001: 61.

<sup>30</sup> FRANKOWSKA 1972: 20.



[Fig. 7. Maqueta que reproduce la construcción de la iglesia de Cholula por encima de la pirámide.]



[Fig. 8. En la imagen se muestra una procesión llevada a cabo en el año de 1709 ante la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo culto, promovido activamente en el siglo XVII, incorporó la historia del indígena Juan Diego y sin duda sirvió para fines proselitistas entre la población amerindia.]

Pero no sólo en las representaciones durante las misas se llevó a cabo esta “doble conquista”. Lo mismo ocurrió con las iglesias y lugares de culto que eran levantados a menudo del mismo material y en el mismo lugar que los templos indios, por ejemplo, la Iglesia de San Francisco en Ciudad de México<sup>31</sup>. Otro modelo que nos puede servir de ejemplo, está ubicado en Chalma Distrito Federal, lugar en el que durante el tiempo anterior a Cortés era venerado *Ostototheotl*, el dios de las cuevas, y después de la llegada de los conquistadores tenía lugar la aparición de Cristo, hecho que aconteció según algunos relatos de leyendas en el año 1539. A partir de este acontecimiento podemos ver ahora una gran cantidad de peregrinaciones que se reproducen hoy día con el objeto de adorar al Cristo crucificado<sup>32</sup>.

Sugestivas fachadas fueron esculpidas con una única intención de atraer a los indios hacia el cristianismo. Los sacerdotes franciscanos y jesuitas colocaron a las puertas y a los altares de algunas iglesias imágenes y representaciones, obteniendo de ellas formas triangulares parecidas a las pirámides de los aztecas y mayas. Las bautismales en cambio fueron adornadas con motivos pictóricos propiamente indígenas. Importantes fueron también los espectáculos teatrales de carácter religioso, que a menudo se mezclaban con música y bailes autóctonos. En este sentido es necesario recalcar que el arte para los indígenas era una forma de expresión de los sentimientos religiosos<sup>33</sup>.

Las oraciones y los catequismos eran construidos de acuerdo al método llevado en los antiguos códices. Al mismo tiempo algunas instituciones eran comunes para la Iglesia Católica y las antiguas creencias, por ejemplo las hermandades religiosas que en las parroquias cristianas se ocuparon de la organización del culto de los santos y del tiempo libre, en las indias realizaron cultos dedicados a los dioses locales<sup>34</sup>.

El sincretismo era también favorecido por las diferencias de lenguaje entre los conquistadores y los indios. Los españoles que cristianizaron a los indígenas en principio utilizaron la palabra azteca “*Teotl*”, en vez de la española “Dios”, aunque en realidad el significado no era el mismo: *Teotl* podía cambiarse en otros dioses, dividirse en dos, aparecer bajo diferentes formas, muy al contrario del “Dios” de la doctrina cristiana. Entonces no parece extraño que los rasgos de los antiguos dioses se sobrepusieran en el carácter percibido del Dios cristiano<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> OSORIO-MROŹEK 1999: 163.

<sup>32</sup> FRANKOWSKA 1978: 69.

<sup>33</sup> El teatro de un lado ayudó en la evangelización, pero de otro lado contribuyó al sincretismo.

<sup>34</sup> SZEMIŃSKI 1977: 26.

<sup>35</sup> JACÓRZYŃSKI, WOŁOWSKI 1995: 54–55.

Una de las formas de luchar contra el paganismo fue realizando bautismos masivos. Al principio la falta de conocimiento de las lenguas locales causó que las ceremonias de conversión se celebraran sólo con los gestos, sin explicaciones mayores sobre el contenido del rito. Los primeros franciscanos seleccionaron los elementos del catolicismo más importantes, simplificando la catequización<sup>36</sup>.

Otro factor fue inculcarle a los indios el dogma de un Dios único y omnipotente. Esto que era contradictorio para la creencia politeísta de los indígenas, y que consistía en la base de su concepción del mundo sobrenatural, fue un choque que se dio tanto para unos como para otros<sup>37</sup>. En consecuencia el trabajo de los misioneros entre los indios encontró juicios muy fuertes dentro de la propia teogonía y teosofía precolombina<sup>38</sup>.

### SIMBIOSIS RELIGIOSA

Primero que nada debemos dar un acercamiento a la idea de sincretismo en el sentido de los abordajes que se hacen desde otras perspectivas. Según José Luis González Martínez el sincretismo es una “convivencia entre religiones” y “una pluralidad de identidades”, son tanto los “elementos de confrontación violenta” como “de creatividad cultural”. Es “un proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional dentro de un dogma de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos”<sup>39</sup>. Las diferentes creencias no se sobreponen unas a otras, pero sí crean un nuevo tipo de asimilación de dos “lados”: uno el cristianismo y otro las religiones indígenas. Por un lado se mantiene una parte de identidad anterior y por el otro, se admiten los componentes de una nueva propuesta de fe<sup>40</sup>. Cuando dos culturas se entrecruzan podemos diferenciar cuatro períodos de la deprivación:

- 1.- Quitas de la tierra o acciones que conlleven a imposibilitar los medios de subsistencia;
- 2.- Pérdida de la esfera de su estatus;
- 3.- Pérdida de los valores locales y formas de construcción de un sistema de relaciones sociales<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> FRANKOWSKA 1972: 18–19.

<sup>37</sup> FRANKOWSKA 1972: 21.

<sup>38</sup> URBAŃSKI 1981: 209.

<sup>39</sup> GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2006: 89.

<sup>40</sup> GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2003.

<sup>41</sup> NOWICKA 1972: 40–41.

Así pues según González Martínez, el sincretismo religioso se inscribiría en la privación de la cuarta etapa.

Ahora bien, hoy por hoy según algunos informes estadísticos, el 83,9% de los mexicanos forma parte de la feligresía de la Iglesia Católica, introducida por los españoles en el siglo XVI. No obstante el fenómeno mencionado por Enrique Krauze como “la presencia del pasado” sigue estando muy presente.

Las formas propias de sincretismo religioso en México se manifiestan en tensiones, que a menudo surgen con prácticas rituales que estaban consideradas por los indígenas como mágicas, y cuya eficacia subyace en invocar al mismo tiempo los rezos cristianos. Casi todos los pueblos que viven hoy en América Central han asimilado de los conquistadores la religión cristiana. Pero debemos preguntarnos en realidad qué cambió o borró sus propias tradiciones, o fragmentos incomprensibles de la mitología, de las cosmogonías indias. A pesar de ello, el acto de referirse a adivinaciones y a sus ritos emergen todavía en el mundo de la representación mesoamericana como los vestigios de un amplio y arcaico grupo de religiones absorbidas por el mundo prehispánico<sup>42</sup>. Los conquistadores impusieron a los autóctonos su propia religión, pero gracias a una prolongada resistencia, los indios consiguieron conservar parte de su patrimonio cultural y religioso, lo que parece estar a la vista de todos tanto en el arte, así como también en la arquitectura mexicana. Un ejemplo por excelencia está presente en la cruz apostada al lado del convento Acolmán<sup>43</sup> del siglo XVI en México. Veamos la siguiente imagen:



[Fig. 9. Fragmento de la cruz en el templo de Acolmán.]

<sup>42</sup> ELIADE, COULIANO 1994: 48.

<sup>43</sup> Antiguo convento de San Agustín.



[Fig. 10. Otra perspectiva de la cruz en el templo de Acolmán.]

Entre las costumbres y ceremonias de los grupos de indígenas contemporáneos, a menudo siguen estando presentes reliquias de las creencias prehispánicas del pasado, relacionadas sobre todo con el cultivo de la tierra. Esto es con el objeto de que los campesinos indios puedan rendir culto a estos alimentos. Es de hacer notar que anteriormente, cultivar la tierra formaba parte del medio de subsistencia básico entre ellos. Sin embargo, la religión de las élites aztecas desapareció completamente ya que los ataques más furibundos, y que conllevaron un objetivo muy concreto, fueron llevados a cabo por los conquistadores y dirigidos sobre todo hacia los grupos de poder político y religioso de las etnias. En estas cruentas y despiadadas batallas, no sólo participaban los soldados españoles, sino también los sacerdotes y misioneros (como representantes del poder eclesiástico, de la fe y de las organizaciones religiosas). A pesar de ello, y de las fuertes pugnas contra las creencias de los antiguos pobladores, sobrevivieron algunas antiguas creencias del pueblo agrícola, también ciertas prácticas, obras acodadas de un profundo carácter mágico, creencias en los muertos, propiedades terapéuticas de ciertas plantas y hierbas, etc. Muchas de estas creencias todavía las podemos encontrar en el catolicismo popular indio de hoy en día, formando en consecuencia una “particular” mezcla de un cristianismo

impuesto a los indios, pero vinculado a las antiguas creencias y prácticas religiosas<sup>44</sup>. Parece muy acertada la interpretación que Jean Meyer ofrece de esta realidad religiosa compleja y múltiple:

[...] entre los cultos y las devociones modernas del catolicismo popular, abundan los que toman raíz en la política del compromiso y de recuperación llevada por la Iglesia con vistas de absorber y recuperar todo lo que puede serlo: cultos marianos, peregrinaciones, procesiones por la lluvia y las cosechas, ritos penitenciaros, grandes procesiones con ocasión de la fiesta de la Virgen, de los santos patronos, de la Semana Santa<sup>45</sup>.

Aunque no absolutamente del todo, en una gran parte los antiguos y grandes dioses aztecas fueron olvidados por la conciencia indígena. Esto resultó producto y consecuencia del proceso de transformación ideológica llevada a cabo por el clero. No obstante, en las creencias y ceremonias locales algunos elementos de la antigua religión sobrevivieron en su forma más característica, que muy a menudo se mezclaron con elementos particulares de los cristianos, pero igualmente frecuentes de la procedencia popular, apartándose de la enseñanza de la Iglesia.

Esto está resueltamente claro hoy en día. Nada más que en América Central actualmente viven más de dos millones de descendientes de los antiguos mayas. Aquí las culturas todavía son las depositarias de grandes hierofanías religiosas, ceremonias sacras, aunque desde hace ya unos 400 años son “buenos católicos”, nunca las abandonaron<sup>46</sup>. Después de más de 400 años de existencia de cristianismo en México, en el catolicismo popular perteneciente a las etnias se pueden hallar todavía elementos de los cultos religiosos prehispánicos. De forma inversa podemos afirmar que sucede con elementos propios de la religión cristiana que aparecen visibles en las diferentes creencias, ceremonias, sobre todo en las vinculadas a los oficios agrarios, que por su modelización son llamadas paganas. Los elementos prehispánicos en las distintas religiones de carácter popular se entrelazaban reiteradamente con los cristianos, a menudo de manera tan entremezclada, que poco frecuentemente se podían deslindar en esta poderosa amalgama, aquellos rituales mágicos que pertenecen al mundo indio de aquellos que pertenecen al mundo cristiano.

De esta manera podríamos asegurar que casi en su totalidad, hoy día los pobladores mexicanos profesan oficialmente el catolicismo (tal como hemos referido anteriormente un 88,3% del total de la nación), pero este término en el contexto de las condiciones locales oculta en sí mismo una gran cantidad de

<sup>44</sup> FRANKOWSKA 1987: 185.

<sup>45</sup> MEYER 1989: 348–349.

<sup>46</sup> ELIADE, COULIANO 1994: 46.

significados, los cuales no siempre son adecuados a su acepción. Los mismos indios que se perciben a sí mismos como católicos afines, por otro lado niegan absolutamente la presencia de algún elemento de las antiguas religiosidades locales o de sus creencias. Sometidos a diferentes investigaciones, especialmente al uso del método ideográfico<sup>47</sup>, cuando se les preguntó en torno, por ejemplo, a la vida de ultratumba, o de otra forma a quién trae la lluvia, (entre otras preguntas formuladas); los distintos grupos étnicos presentaron imágenes de seres sobrenaturales relacionados todos con sus antiguas creencias, y muy alejados de la representación cristiana. Estas afirmaciones también las podemos hallar en los trabajos de Witold Jacórzyński y Dariusz Wołowski, algunas de ellas presentadas en su libro titulado “Porywacze dusz”. Jacórzyński y Wołowski afirman que cuando uno de los curas se dirigió a un grupo de mazatecas con el objeto de presentar al obispo los efectos de la cristianización y preguntando cuántos dioses hay ahora, uno de ellos -después de largo consejo- respondió en el nombre de todo el grupo, y afirmó que no están de acuerdo entre sí, de manera que:

Don Valerio afirma que ya no tenemos dios ninguno, porque todos lo comieron durante la misa. En cambio don Venustiano piensa que si comimos la Trinidad Santísima y María no pertenecía a la Trinidad, quedó María. En mi opinión, empero, hemos comido a Cristo, entonces se quedó el Dios-Padre y el Espíritu Santo, es decir dualidad Santísima y María<sup>48</sup>.

A menudo, las figuras de Jesucristo y la Virgen María son consideradas únicamente como otras personas importantes en el panteón de los dioses locales. En otras ocasiones también podían tener sus equivalentes, que están referenciados en base a las creencias de la antigua fe. Inclusive, muchos de los labradores indios hasta hoy día mezcla o identifica al Cristo con el dios Sol, y mantiene aún la costumbre de rendir homenaje a la divinidad de este modo. La Virgen María a veces también puede ser identificada con la diosa de la Luna o de la Tierra, Juan Bautista con Tláloc y la Virgen de Guadalupe es adorada en algunas colonias indias bajo el nombre de la antigua diosa Tonantzin<sup>49</sup>. Una de las representaciones religiosas que invocan el sentido sincrético de españoles cristiano-católicos y mexicanos religiosos de su mundo azteca, está bien plasmada en las representaciones de la Virgen de Guadalupe, una virgen mestiza, una virgen morena; una virgen finalmente india, veamos esta significación en algunas de sus representaciones:

<sup>47</sup> Concierne en dar las respuestas no a través de las palabras, sino de los dibujos.

<sup>48</sup> JACÓRZYŃSKI, WOŁOWSKI 1995: 60.

<sup>49</sup> FRANKOWSKA 1987: 315-317.



[Fig. 11. Tonantzin o Virgen de Guadalupe.]

Como la religión católica es monoteísta, el lugar de los antiguos dioses en el panteón indígena es también a menudo reemplazado por los santos católicos, este fenómeno podemos observarlo hasta hoy en los pueblos indios<sup>50</sup>. Según los estudios locales de Frances Toor, investigadora de los indios de México, en la mayoría de los pueblos mexicanos está presente la coexistencia de deidades católicas e indígenas a la vez. Los campesinos son católicos, pero cuando los rezos y las procesiones hacia dioses católicos no causan los efectos intencionados destruyen sus imágenes y se dirigen hacia sus antiguos ídolos. Aún llevan a la Iglesia Católica las figuras de sus antiguos dioses para sacrificarlos. La difusión de la nueva religión consistía a menudo en el trasplante del catolicismo en la base de la religión india. Con frecuencia los antiguos dioses eran identificados con los cristianos, inclusive cuando todavía eran celebradas las fiestas antiguas, pero éstas estaban relacionadas con la fiesta más próxima en el calendario católico. La mayoría de las fiestas en México están representadas por la fusión de elementos precolombinos con elementos cristianos. Es usual que el carnaval celebrado antes de la Cuaresma y antes de las fiestas de los santos católicos de primavera acompañen los vestigios de las ceremonias en honor a los diferentes dioses por ejemplo de la fecundidad. Este tipo de ritos y celebraciones los practican los voladores de la tribu Totonaca sobre todo en el día de San

<sup>50</sup> FRANKOWSKA 1972: 22.

Francisco. Durante el antiguo rito de los voladores, los rezos cristianos se entrelazan con las “limpiezas” y las ofrendas de los alimentos y líquidos. Los hombres vestidos con atuendos pintorescos danzan y se lanzan desde una altura de 30 metros. 5 hombres suben en un palo, 4 de ellos se sientan en los rincones del marco, ponen los cables y dan vueltas con el cerco, envolviendo la maroma alrededor del palo. El 5º hombre está situado por encima de ellos y danza, toca un tambor y un flautín. Cuando acaba, los otros se lanzan hacia atrás y con los pies hacia abajo y las manos extendidas giran en torno al palo yendo despacio hasta la tierra junto con la desatadura de los cables.



[Fig. 12. Voladores de Papantla.]

El rito tiene que asegurar la fertilidad y está lleno de símbolos: los hombres que “vuelan” encarnan loros que llaman la lluvia hacia los 4 puntos cardinales del mundo y entornan el palo 13 veces cada uno de ellos, es decir en total hacen 52 círculos, un nombre importantísimo, pues los dos calendarios antiguos: el solar y el ritual se unen justamente después del transcurso de ese tiempo. Hoy la fiesta en los lugares públicos es una muestra para los turistas, aunque los verdaderos ritos siguen existiendo en lugares ocultos a los ojos de ajenos.

Aunque la modernidad ha entrado en la vida de los indios, el cristianismo aún sigue estando presente y fusionado con las antiguas creencias. Hasta en algunas regiones la fe cristiana no constituye sólo una apariencia. Los huicholes de Jalisco creen en dos Cristos, pero ninguno de ellos es una divinidad principal, más importante en realidad es Nakawé, la diosa de la fecundidad.



[Fig. 13. Una de las representaciones de la diosa de la fecundidad.]

En el mundo de los huicholes la fuente principal de la sabiduría es el peyote, estimulante alucinógeno que en el mundo mexicano comenzó a ser identificado con los personajes del culto cristiano: en principio con el Niño Jesús y con la Trinidad (los huicholes tienen en su religión la trinidad de peyote, de ciervo y de maíz)<sup>51</sup>, posteriormente con la Virgen María, San Nicolás, San Antonio y Cristo.

Las ceremonias al homenaje de huatli, una planta relacionada con la antigua religión, también persistieron en la cultura azteca a pesar de los fuertes embates a los que fue sometida por parte de la evangelización. Aún, cien años después de la conquista, los misioneros lucharon fuertemente contra el cultivo de esta planta<sup>52</sup>. Además casi todos los grupos étnicos (especialmente los

<sup>51</sup> FRANKOWSKA 1972: 25.

<sup>52</sup> OSORIO-MROŻEK 1999: 63.

Tarahumaras y los Tzotilos) consideraron la acción de emborracharse como un elemento supremamente sagrado en relación con la ceremonia religiosa. La borrachera general era muy popular y resultaba una de las formas básicas de participación y cohesión más frecuentemente vistas en las actividades rituales.



[Fig. 14. Huicholes.]

En el mundo tradicional indio casi todo tiene una dimensión espiritual y por supuesto mágica. Los árboles, las plantas, el viento, el sol, los animales y las colinas tienen sus propios dioses o espíritus.

Las prácticas chamánicas y el uso religioso de los cultivos alucinógenos sobrevivieron a la lucha que inició el catolicismo. Todavía hay chamanes, brujos y frecuentes prácticas de magia y hechicería, no sólo en México, sino a lo largo y ancho de todo el continente americano. Por otro lado las enfermedades pueden ser consideradas como una “pérdida del alma”, causada por intentar perjudicar a alguien o hechizar a alguien, quien tiene una fuerza mágica. Las almas pueden ser recuperadas, cuando el brujo o curandero celebra los ritos adecuados, por ejemplo la ceremonia de las limpiezas durante la cual el cuerpo está depurado de las enfermedades y de los pecados. Hoy en día la medicina contemporánea coexiste con la magia y la terapéutica de los indios.

Así, de esta manera podemos encontrar 3 géneros de magia utilizados en la cura. El primero está relacionado con los rezos y los conjuros que “purifican”

una persona enferma o le quitan “el mal de ojo”; el segundo género consiste en curar a través de las cocciones de hierbas naturales, minerales preparados en un tiempo concreto del día o de la noche, tiempos que se los puede clasificar como de un carácter hierofánico. El último estriba en recuperar la salud gracias a los “espiritualistas”, es decir las personas que actúan como medios o cuerpos que poseen la capacidad para entrar en trance. Los curanderos indios a pesar de utilizar el tratamiento de chupar la enfermedad del cuerpo de la muerte, también se valen de actividades relacionadas con el culto cristiano como encender tres “candelas” o “luces”: una en homenaje de la Santísima Trinidad, la segunda en honor a la Virgen de Guadalupe y la tercera para Jesucristo<sup>53</sup>.

Los chamanes creen que tratan en el nombre de Cristo y que éste les otorga la fuerza necesaria para llevar a cabo su misión que reside en curar. Además de ello durante el efecto de un trance llaman la ayuda de santos católicos, quienes según ellos se dirigen en su dirección gracias a las hierbas alucinógenas que ingieren. Hay que señalar igualmente que el método de curar o ayudar a otro por medio del trance ya se conocía entre los indios, con la única diferencia de que ahora se mezcla con formas nuevas traídas por diferentes grupos étnicos que llegaron de África o Europa<sup>54</sup>. Con la conquista de México y la obligación de convertirse al cristianismo, quedaba preestablecido que consumir plantas sagradas, que a la vez estaban tan estrechamente ligadas con las antiguas convenciones religiosas, daría con la solución a los problemas o enfermedades que podían aquejar a alguien. No obstante estas creencias, hasta hoy día no se puede ver en las ceremonias curativas y en las adivinaciones, su aplicación<sup>55</sup>.

Todo proceso de sincretismo religioso aspira en consecuencia guardar hasta donde sea posible la identidad que se convierte en definición de sujeto. En el caso de México se trata sobre todo del culto a Huitzilopochtli y a Tláloc<sup>56</sup>. Cuando una de las esculturas de Tláloc fue descubierta en la zona arqueológica de Coatlinchan en Tecomates y trasladada a Ciudad de México, los indios demostraban con ahínco, y de una manera espontánea y masiva que también formaban parte de ese complejo universo. El acontecimiento relacionado por France Presse en 1964 demuestra el fuerte arraigo que poseen las antiguas creencias<sup>57</sup>. Lo que queda de las antiguas creencias, evidentemente se inscribe dentro del sincretismo religioso pero es sobre todo la filosofía particular que rodea todo el concepto de la muerte<sup>58</sup>. Así el elemento principal que opera en el

<sup>53</sup> FRANKOWSKA 1972: 25.

<sup>54</sup> KLIMOWICZ 1970: 191–192.

<sup>55</sup> OSORIO-MROŻEK 1999: 100.

<sup>56</sup> GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2003.

<sup>57</sup> DROHOJOWSKI 1964: 49.

<sup>58</sup> GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2003.

centro de este sincretismo será finalmente la imagen y creencia de la Virgen de Guadalupe.

### NACER PARA MORIR, MORIR PARA NACER

El culto en el que los mexicanos celebran la muerte, podemos entenderlo bien igualmente como una hierofanía del culto a la vida, pero este fenómeno múltiple está recubierto de una cierta religiosidad<sup>59</sup>. Los mexicanos no tienen connotaciones negativas frente a ella, no la perciben en las categorías macabras, sino que por el contrario les fascina, tratan a la muerte como un complemento de la vida. “El mexicano (...) la frecuenta, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente”<sup>60</sup>.

El Día de los Muertos para los ciudadanos mexicanos, comienza en realidad antes de la misma fiesta y tiene en principio un carácter (aunque no puramente) económico ya que la gente se prepara para la ceremonia produciendo y vendiendo una infinidad de productos relacionados con la fiesta, tales como: objetos de arte vinculados con el motivo de fin de la vida (calaveras de azúcar, esqueletos coloridos, etc.) o los ya bien conocidos “panes de muertos”.



[Fig. 15. Objetos de venta en la celebración del Día de los Muertos.]

<sup>59</sup> PAZ 1993: 26.

<sup>60</sup> PAZ 1993: 68.

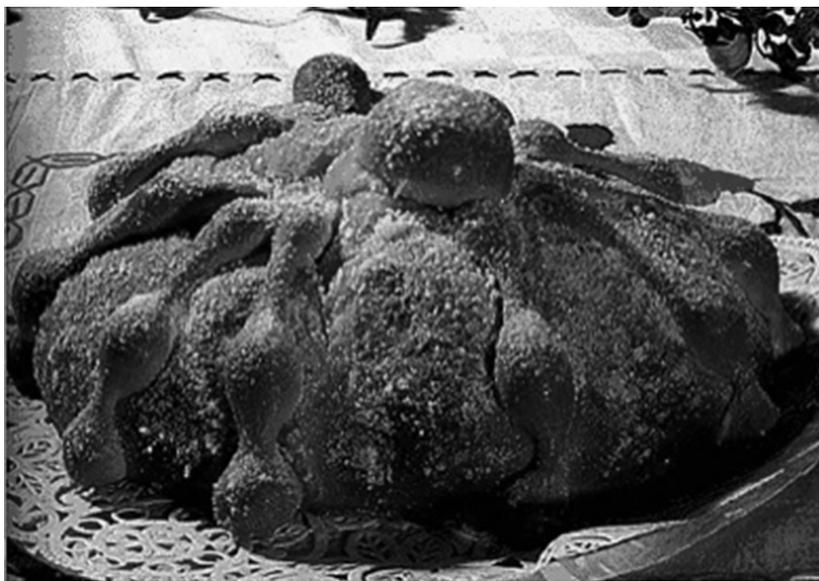
Aún hoy los indígenas creen que durante la celebración de esta hierofanía, las almas de los muertos llegan a la tierra para visitar a sus seres más próximos, quienes esperan a ellos y preparan en su casa un altar a su homenaje donde ponen las ofrendas, que se consideran como un elemento principal dentro de la celebración del rito. De acuerdo con esta convicción, las almas quieren catar todo lo que comieron durante su existencia, es por ello que se les prepara diferentes tipos de comidas, y en especial tamales. Según las creencias indias las almas en forma de insectos quedan satisfechas chupando la esencia y el aroma de estos alimentos, empero después de la fiesta los platos son comidos por la gente de casa y sus invitados. Frankowska ha observado que los pobres o la gente de campo se agrupan para un velorio y juntos rezan, tanto así como por otro lado los ricos ponen un altar en homenaje a los muertos en la habitación considerada como más representativa de la casa. La tradición de colocar altares con ofrendas es muy importante y se presenta de manera bien visible en el ejemplo de las tumbas de personas famosas entre otros el sepulcro de Diego de Rivera que cada año está adornado con un altar magnánimo.

Los intentos para dar al rito de la muerte un carácter totalmente cristiano fracasaron, bien que había ciertas semejanzas entre la celebración de Día de los Difuntos en México y España. No obstante, según las fuentes del siglo XVI sabemos que los conquistadores se acordaban de sus antepasados durante el Día de los Muertos, ornando los sepulcros con flores, encendiendo lámparas de aceite para alumbrar el camino de las almas que durante este día, tal como creyeron, llegaban de la vida del más allá. Los españoles ponían las ofrendas en sus tumbas y se reunían para celebrar una comida solemne y recordar a sus semejantes más cercanos<sup>61</sup>.

De las semejanzas entre el Día de los Muertos precolombino y la manera como hoy en día se representa podemos establecer algunas relaciones, entre otras las siguientes: la existencia de las fiestas separadas para los adultos y para los niños, las ofrendas de la comida y el convencimiento de que las almas se alimentan con aromas de platos. El Día de los Muertos de hoy posee tanto los antiguos elementos del culto católico, como los cercanos a nuestro tiempo, pero además sus relaciones son un efecto directo del sincretismo religioso.

---

<sup>61</sup> FRANKOWSKA 1978: 68.



[Fig. 16. Pan de muerto.]

#### REVELACIÓN DE VIRGEN DE GUADALUPE Y SUS CONSECUENCIAS EN EL CONTEXTO DEL SINCRETISMO RELIGIOSO

El Ser Supremo de los indios de hoy es Dios-Padre o el Jesucristo de Hernán Cortés o Francisco Pizarro. Jesús de Nazaret o el Dios-Padre pueden ser identificados con el Dios Sol por algunas tribus tales como la etnia Quiché o los Tepehua. No obstante este sistema fusionado de relaciones entre dioses indígenas y cristianos, no sería sino la Virgen de Guadalupe aquella que ocuparía la posición central en el panteón sagrado indio<sup>62</sup>.

La Virgen de Guadalupe, la Madonna que con apariencia mestiza se le apareció a un indio sencillo y piadoso llamado Juan Diego el 9 de diciembre de 1531 en el valle de Tepeyac en México, hablaba de su amor hacia los mexicanos y le pidió que construyesen una iglesia en el lugar de su revelación (el santuario se construyó 2 años después del suceso divino al indio). Desde entonces entró de continuo en la historia y cultura mexicana, inclusive se ha llegado a afirmar que representa su alma<sup>63</sup>.

Los indios creyeron en la aparición de la Virgen y en consecuencia de los diferentes factores que contribuyeron a ello. Primero cuando se le apare-

<sup>62</sup> ELIADE, COULIANO 1994: 48.

<sup>63</sup> ROZPIĄTKOWSKI 2003: 31-32.

ció a Juan Diego, Nuestra Señora (tal como relatan los creyentes), de su silueta brotaron rayos de luz. A Diego le pareció que María tapaba el sol como si fuese alguien mayor y mejor que él, y como sabemos el sol para los aztecas es una divinidad primordial de la que depende su vida y su felicidad<sup>64</sup>. Además en la imagen de la Morenita de Tepeyac los indios percibieron elementos bizantinos entrelazados con toda la estructura simbólica india del contenido expuesto en la pictografía<sup>65</sup>. La colocación de las flores en la túnica de María parece ser un elemento sintomático también. No sin menos importancia es su traje que está plisado y las flores están representadas de tal manera que parecen pintadas en la superficie plana. Según Rojas, las flores expresan la adaptación de los jeroglíficos aztecas.



[Fig. 17. Virgen de Guadalupe.]

La flor con cuatro pétalos que está encima del seno significa para los aztecas una norma arregladora de todo, así que esa flor en el vientre significaba que María está preñada y daría a luz el Sol de la nueva época: Jesucristo. Sobre la túnica hay también 9 flores triangulares en la forma del corazón. De acuerdo con la interpretación de Rojas es la flor de magnolia: la flor del corazón. Los aztecas pudieron interpretarlo como el símbolo del corazón vivo arrancado del

<sup>64</sup> UKLEJA 2004: 28–29.

<sup>65</sup> UKLEJA 2004: 14.

cuerpo y ofrecido como sacrificio. Mirando esta imagen entendieron que ahora no tendrían que dar las ofrendas de los entes vivos y que sus creencias cristianas gracias a los misioneros eran dirigidas hacia la vida sobrenatural que pudieran recibir tras el sacrificio de Jesucristo. Seguidamente, vemos 3 flores de magnolia nacientes desde el tallo que simbólicamente muestran a la mediación, intercesión y protección de María<sup>66</sup>. La creencia de los indios en la Virgen de Guadalupe estuvo facilitada también por el aspecto fonético. Los españoles explicaron a la gente indígena que Guadalupe suena como Cuatlapeut, que significa en náhuatl: ésta que obligó a la serpiente (azteca) a huir<sup>67</sup>.

En la obra de la cristianización también el mensaje de la Madonna jugó un papel relevante, porque los misioneros comprendieron mejor que no deberían ni criticar ni quitar los ritos y símbolos populares, pero sí interpretarlos a la luz del evangelio, efectuando con habilidad un fuerte proceso de la transculturación<sup>68</sup>. Además como la conquista significaba también el vencimiento de los antiguos dioses y en el tiempo de la llegada de los españoles los dioses masculinos –Quetzalcoatl y Huitzilopochtli– obtuvieron el triunfo, con ello provocaron un retorno hacia antiguas diosas femeninas. “Este fenómeno de vuelta a la entraña materna, bien conocido por los psicólogos, es sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen”<sup>69</sup>.

Hay personas que creen en la aparición de María y en la realidad de Juan Diego, pero de igual forma podemos encontrarnos también con opiniones totalmente contrarias entre otras la del abad Guillermo Schulenburg, quien en la revista italiana “30 giorni” publica un artículo en el cual pone en duda tanto la revelación de Virgen como la existencia histórica de Juan Diego<sup>70</sup>. Así, Jacórzynski Witold y Wołowski Dariusz también tienen opiniones contrarias, en su libro “Porywacze dusz”, para lo que sugieren que todo ello puede considerarse una mistificación genialmente preparada por el obispo Zumarraga y sus misioneros<sup>71</sup>.

Es Nuestra Señora de Guadalupe que une todo el país. Ella se convierte en el vínculo más importante entre espiritualidad católica e india y conforme a la modificación del país en la sociedad de los mestizos su imagen llegó a ser el símbolo más potente del catolicismo mexicano<sup>72</sup>. Los mismos mexicanos lla-

<sup>66</sup> UKLEJA 2004: 18–19.

<sup>67</sup> DROHOJOWSKI 1964: 48.

<sup>68</sup> UKLEJA 2004: 33.

<sup>69</sup> PAZ 1993: 102.

<sup>70</sup> “Extracto de Artículos de diferentes diarios del mundo. Relativos a las declaraciones del abad Guillermo Schulenburg, sobre la supuesta inexistencia de Juan Diego, y de la Virgen de Guadalupe”; <http://www.rcadena.net/Sculenburg-tot.htm>.

<sup>71</sup> JACÓRZYŃSKI, WOŁOWSKI 1995: 6.

<sup>72</sup> FAVROT PETERSON 2005: 41–70.

man con donaire a la religión de su país “la herejía de Guadalupe”. Morenita de Guadalupe es un símbolo ambiguo de la colonización de México y una muestra principal del sincretismo religioso dado allí.

Después de la conquista, los misioneros europeos intentaron entregar a los indios a la fe cristiana. Al principio la cristianización de los indios progresaba muy lenta y penosamente a causa de los abusos de los conquistadores europeos, quienes trataron a los indios inhumanamente<sup>73</sup>. La evangelización mexicana sobre todo la de los aztecas después de la aparición de Virgen de Guadalupe resultó una tarea bastante simple<sup>74</sup>. Diez años antes de la revelación de La Virgen, es decir desde 1521 hasta 1531, se convirtieron al cristianismo sólo un millón de indios, mientras que durante los 7 años posteriores a las apariciones la fe cristiana recibió 8 millones<sup>75</sup>. El mismo Papa Juan Pablo II dijo que la revelación de la Virgen tuvo una resonancia concluyente para la evangelización. La influencia de María era enorme: Sus apariciones causaron la mayor conversión masiva en la historia del cristianismo. Según los historiadores del siglo XVI, 9 millones de aztecas recibieron el bautismo, hecho al que antes los mismos indígenas eran hostiles, así como a los conquistadores y su religión. En seguida la copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe llegó a Europa en 1546 y se grabó en la memoria de los europeos durante la batalla de Lepanto, gracias a la cual, según ellos, vencieron dicho acontecimiento. En 1737 María fue nombrada patrono de México, después de su salida sana y salva de la epidemia del tífus, enfermedad que se esparció como pandemia por toda América Latina<sup>76</sup>. En el año 1810 ocurrió el levantamiento del cura Hidalgo en Dolores, durante el cual los indios y mestizos lucharon bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe<sup>77</sup>. Hoy en día durante su fiesta los indios bailan vestidos en plumas ante su cuadro como lo hacían antes ante sus deidades desde hace cientos de años, porque según la tradición transmitida por los misioneros ella es la madre de sus antiguos dioses<sup>78</sup>.

## CONCLUSIONES

La religión mexicana no es ni cristiana ni “pagana”, sólo tiene una única identidad religiosa, se trata de un catolicismo “mexicanizado” que está cada vez más en constante expansión y redefinición.

<sup>73</sup> UKLEJA 2004: 23.

<sup>74</sup> UKLEJA 2004: 8.

<sup>75</sup> UKLEJA 2004: 46.

<sup>76</sup> ROZPIĄTKOWSKI 2003: 33.

<sup>77</sup> ŁEPKOWSKI 1977: 182–183.

<sup>78</sup> DROHOJOWSKI 1964: 48.

Cada fe y tanto más la amalgama de las creencias cambia con el tiempo, metamorfoseándose, tanto es así que el sincretismo religioso en México es un proceso vivo, dinámico, que ejerce día a día multitud de cambios, transformándose.

Además el proceso examinado consiste en ser un testimonio de que el fenómeno de la transculturación nunca llegó a estar totalmente completado y a la vez se puede considerar testimonio de que la España de esa época no era capaz de predominar totalmente. En ese contexto se expresa la resistencia cultural de los indígenas, cuyos elementos religiosos eran tan fuertes que nunca llegarían a ser totalmente desvanecidos de su propia cultura.

Especial atención merece la pregunta de si los indios se evangelizaron gracias a la actividad de los misioneros y por consiguiente como fue en realidad el carácter del sincretismo religioso en México. En este sentido el estudioso Hugo G. Nutini cree que el sincretismo religioso en México tuvo 3 etapas. En la última de ellas la configuración y doctrinas obtuvieron un carácter puramente católico, así que los indios no diferenciaron las partes entre su antigua fe y el catolicismo. De esta manera desaparecieron las grandes contradicciones que había entre ambas creencias religiosas y los mismos nativos empezaron a pensarse a sí mismos como cristianos.

Nutini básicamente diferencia dos tipos de sincretismo: uno dirigido y uno espontáneo. Según el autor, el primero es el resultado del trabajo de los misioneros católicos y sucede bajo su control y dominio. Los clérigos con propósito claro y definido utilizan las simetrías que existen entre ambas posturas religiosas, sobre todo si se trata del contexto exterior y no del contenido<sup>79</sup>. Tal como asevera W. Madsen en su análisis “Christo-Paganism”:

la forma de un nuevo elemento de cultura es más fácil de aceptar que el significado con ella vinculado, dado que la forma es más fácil de observar e imitar que el contenido. Los modelos de cultura abstractos, tales como nociones religiosas, actitudes culturales y valores, probablemente nunca pueden transmitirse íntegros<sup>80</sup>.

El segundo tipo del sincretismo religioso se llama espontáneo y es mucho más independiente- adiciona Nutini. En su formación, el papel de los misioneros no es tan importante, pues los eclesiásticos no ejercen tanto poder y además en la nueva amalgama de las religiones se quedan más ingredientes de la fe precolombina.

Nutini basándose en sus estudios en el Valle de México llega a la conclusión que en este territorio sucedió sobre todo un proceso de sincretismo diri-

<sup>79</sup> PIRTTIJÄRVI 1992.

<sup>80</sup> FRANKOWSKA 1985: 80.

gido poniendo en consideración el establecimiento del homenaje a los santos y al cabildo religioso, ya que el culto a los santos era esencial; y se producía bajo la labor de los misioneros. Lo que parece muy posible a causa de la rapidez de la evangelización. Nutini trata por separado las ceremonias al homenaje de los muertos en que ve el sincretismo espontáneo, argumentando que los clérigos no prestaron tanta atención a esos ritos y que en consecuencia se desarrollaron más libremente y más improvisadamente. Apoyándose en su análisis del Valle de México generaliza los resultados a todo el país planteando la hipótesis de que el sincretismo religioso en su parte más preponderante estuvo dirigido a toda Mesoamérica<sup>81</sup>. El ejemplo parece ser representativo para México, pero cabe añadir que el sincretismo religioso en diferentes territorios, tiene muchas semejanzas, y a la vez, aunque en menor cantidad, sus diferencias. Ambas características actúan en el nivel de relaciones que se emparenta con el proceso de transculturación y de los fenómenos presentes. Además es de hacer notar lo que Pirttijärvi acentúa cuando afirma que debemos distinguir el sincretismo entre los mayas y entre los aztecas, ya que ambos procesos se desarrollaron en otro período del tiempo y en la distinta intensidad<sup>82</sup>.

Como hemos mencionado antes, el proceso de transculturación de los mayas era mucho más lento que el de los aztecas, así que algunas poblaciones mayas fueron vencidas religiosamente sólo en los primeros decenios del siglo XX.

Cabe señalar también que los mayas aceptaron en menor grado el cristianismo que el pueblo azteca y sobre todo no admitieron totalmente el culto a los santos que además en su territorio era mucho menos controlado por los misioneros. Lo prueban los exámenes de Pirttijärvi, quien rechaza la hipótesis del sincretismo religioso dirigido en el territorio de los mayas, sugiriendo que era en realidad un sincretismo espontáneo. Como sus argumentos presenta el propósito de los mayas de rehusar o interpretar la fe católica desde el punto de vista de sus antiguas creencias, el mantenimiento de muchas de las creencias anteriores y la lucha por la autonomía de su fe autóctona en forma de gran número de sublevaciones<sup>83</sup>.

En síntesis la cuestión del carácter del sincretismo religioso en México sigue siendo muy polémico y sólo puede ser resuelto gracias a investigaciones muy detalladas en el campo de estudio. Pero sin duda, los indios sin tomar en consideración si hablamos de mayas o de aztecas, por sí mismos interpretaron a la nueva religión que les fue impuesta de acuerdo con un sistema de reinterpretaciones y no con las intenciones de los misioneros. La gente nativa de

<sup>81</sup> PIRTTIJÄRVI 1992.

<sup>82</sup> PIRTTIJÄRVI 1992.

<sup>83</sup> PIRTTIJÄRVI 1992.

México aceptó algunos elementos de la nueva fe, rechazó otros y todo lo interpretó, conforme con su pensamiento, consciencia y necesidades.

Además cabe añadir que el proceso del sincretismo religioso se metamorfoseó en muchos casos de tal modo que no siempre podemos discernir entre su origen y el modelo puro de dónde provino, o dicho de otra forma, reconocer su prototipo originario.

Habrà que reflexionar posteriormente también, si el sincretismo religioso aparece como un fenómeno positivo o negativo. Algunos autores<sup>84</sup> sugieren que fue una parte del proceso de desolación de los indígenas y de su universo, antes muy rico y elevado. Indudablemente la conquista puso un brusco freno al desarrollo propio de los pueblos indígenas. Y así, con la destrucción de sus altos bienes culturales dificultó tener conocimiento de las antiguas culturas: edificios, códices, etc. Posteriormente miles de otros documentos fueron completamente destruidos sin ningún tipo de contemplación. El proceso de sincretismo religioso provocó la aparición de una nueva identidad latinoamericana, de las que salieron las “capacidades interpretativas, (...) propiedad plástica de abrirse a nuevas metáforas utilizando los signos ajenos en función de su propio simbolismo”<sup>85</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARTIGAS 2010 – J. B. Artigas, *México. Arquitectura del siglo XVI*, México 2010.
- DROHOJOWSKI 1964 – J. Drohojowski, *Religie i wierzenia w zyciu Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1964.
- DROHOJOWSKI 1966 – J. Drohojowski, *Meksyk Bogów, Krzyża i Dolarów*, Warszawa 1966.
- DURKHEIM 2010 – E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, trad. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010.
- ELIADE 2012 – M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. L. G. Fernández, R. A. Díez Aragón, Barcelona 2012.
- ELIADE, CULIANU 1994 – M. Eliade, I. P. Culianu, *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1994.
- FAVROT PETERSON 2005 – J. Favrot Peterson, *The Reproducibility of the Sacred: Simulacra of the Virgin of Guadalupe*. En: *Exploring New World Imagery*, D. Pierce (ed.), Denver 2005, pp. 41–70.

---

<sup>84</sup> Por ejemplo Norman Palma en su ensayo intitulado muy significativamente “Reflexiones sobre la destrucción de las Indias”; Palma 1992.

<sup>85</sup> PRADA ALCOREZA 2003.

- FRANKOWSKA 1972 – M. Frankowska, *Z problematyki synkretyzmu religijnego Indian Meksyku*, “Etnografia polska”, t. XVI, vol. 2 (1972), pp. 11–29.
- FRANKOWSKA 1978 – M. Frankowska, *Z badań nad ludowym synkretyzmem religijnym w Meksyku – tradycyjne obchody zaduszkowe*, “Etnografia Polska”, t. XXII, vol. 1 (1978), pp. 57–80.
- FRANKOWSKA 1980 – M. Frankowska, *Elementy synkretyzmu religijnego w rewoltach Majów*, “Człowiek i światopogląd”, (10) 1980, pp. 74–93.
- FRANKOWSKA 1985 – M. Frankowska, *La cruz y su significación en el proceso de formación del sincretismo religioso de los Indios mexicanos*, “Ethnologia Polona”, 1985, vol. 11 (1980), pp. 72–84.
- FRANKOWSKA 1987 – M. Frankowska, *Mitologia Azteków*, Warszawa 1987.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2003 – J. L. González Martínez, “Sincretismo en la religión popular”, Promoción Cultural- ITESO, 2003, <http://cultura.iteso.mx/dialogos/03b/dialogo5.html>, [24 de julio 2013].
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ 2006 – J. L. González Martínez, *Sincretismo e identidades emergentes: El Manual de Jacinto de la Serna (1630)*, “Dimensión Antropológica”, vol. 38, septiembre (2006), pp. 87–113.
- JACÓRZYŃSKI, WOŁOWSKI 1995 – W. Jacórzynski, D. Wołowski, *Porywacze dusz*, Warszawa 1995.
- KLIMOWICZ 1970 – J. Klimowicz, *Życie i śmierć w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1970.
- KUBLER 1982 – G. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México 1982. *La Constitución de México de 1917* – <http://hc.rediris.es/05/constituciones/html/constituciones-mexico1917.htm>, [12 de septiembre 2013].
- LEWIS 2002 – B. R. Lewis, *Aztekowie*, trad. M. Raczkiewicz, Warszawa 2002.
- ŁEPKOWSKI 1986 – T. Łepkowski, *Historia Meksyku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Łódź 1986.
- ŁEPKOWSKI 1977 – T. Łepkowski, *Wojny o niepodległość*. En: *Dzieje Ameryki Łacińskiej: od schyłku epoki kolonialnej do czasów współczesnych*, T. Łepkowski (ed.), Warszawa 1977, pp. 145–278.
- MEYER 1989 – J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*, México 1989.
- NOWICKA 1972 – E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972.
- OSORIO-MROŻEK 1999 – S. Osorio-Mrożek, *Meksyk od kuchni. Książka niekucharska*, Kraków 1999.
- PALMA 1992 – N. Palma *Reflexiones sobre la destrucción de las Indias: ensayo*, Santafé de Bogotá 1992.
- PAZ 1993 – O. Paz, *El laberinto de la soledad*, México, 1993.

- PIETRZAK 2009 – A. Pietrzak, “Złoty wiek” chrześcijaństwa w Ameryce Łacińskiej. En: *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, M. F. Gawrycki (ed.), Warszawa 2009, pp. 223–233.
- PIRTTIJÄRVI 1992 – J. Pirttijärvi, *Uskonnollinen synkretismi atsteekkien ja mayojen pyhimyskultissa*, Helsinki, Helsingin yliopiston iberookkultainen keskus. “El sincretismo religioso en culto a los santos de los mayas y de los aztecas”; [http://www.helsinki.fi/~jpirttij/gradu\\_resumen.html](http://www.helsinki.fi/~jpirttij/gradu_resumen.html), [26 julio 2013].
- PRADA ALCOREZA 2003 – R. Prada Alcoreza, *Territorialidades secretas*, “Gazeta de Antropología”, no. 19 (2003); [http://www.ugr.es/~pwlac/G19\\_11Raul\\_Prada\\_Alcoreza.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G19_11Raul_Prada_Alcoreza.html), [26 julio 2013].
- QUESADA 2001 – S. Quesada, *Imágenes de América Latina [1]*, Madrid 2001.
- RIVERA ACOSTA 2012 – G. Rivera Acosta, *Cosmovisión y religiosidad entre “los soldados de la Virgen”*. *La rebelión maya de 1712*, “Estudios Mesoamericanos” (nueva época), *UNAM México*, 13 julio–diciembre (2012), pp. 59–65.
- ROZPIĄTKOWSKI 2003 – P. Rozpiątkowski, *Zawsze będę przy was: objawienia Maryjne od Gwadelupy po Banneux*, Częstochowa 2003.
- SZEMIŃSKI 1977 – J. Szemiński, *Ameryka Łacińska w połowie XVIII w.* En: *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, vol. 1, 1750 – 1870/1880, T. Łepkowski (ed.), Warszawa 1977, pp. 9–35.
- UKLEJA 2007 – R. Ukleja, *Sanktuarium i miejsca kultu Matki Bożej Pocieszenia*, Warszawa 2007.
- URBAŃSKI 1981 – E. S. Urbański, *Hispanoameryka i jej cywilizacje: Hispanoamerykanie i Angloamerykanie*, trad. B. Zieliński, Warszawa 1981.
- VILLA ROJAS 1964 – A. Villa Rojas, *Desarrollo cultural de los mayas*, México 1964.
- WALENDZIAK 2009 – T. Walendziak, *Synkretyzm religijny*. En: *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, M. F. Gawrycki (ed.), Warszawa 2009, pp. 246–256.

## Summary

### A HIEROPHANIC DIMENSION AND MYSTICAL EXPERIENCE IN MEXICAN RELIGIOUS SYNCRETISM

One of the most precious aspects of the research into Latin American cultures is undoubtedly religious experience, in regard to both its variety and diversity. Thus, this paper handles the events and situations which are inseparably connected with development of religious syncretism in Mexico. The article analyses hi-

historical conditions of syncretisation processes, American Indians' beliefs, ceremonies and rituals, with particular consideration of Day of the Dead and cult of Our Lady of Guadalupe. The study of diachronic and synchronic profile does not claim the right to periodization of these experiences. It only aims at inquiring into social and cultural circumstances, allowing these cultures to interpret the world in a different way.

Streszczenie

**WYMIAR HIEROFANICZNY I DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE  
W MEKSYKAŃSKIM SYNKRETYZMIE RELIGIJNYM**

Jednym z najcenniejszych aspektów badań nad kulturami Ameryki Łacińskiej jest bez wątpienia doświadczenie religijne, zarówno pod względem jego różnorodności, jak i złożoności. W poniższej pracy zajmiemy się zatem wydarzeniami nierozzerwalnie związanymi z rozwojem synkretyzmu religijnego w Meksyku. W artykule zostaną przeanalizowane uwarunkowania historyczne procesów synkretyzacyjnych, wierzenia, ceremonie i rytuały Indian, ze szczególnym uwzględnieniem Święta Zmarłych i kultu Matki Boskiej z Guadalupe. Studium o profilu diachronicznym i synchronicznym nie rości sobie prawa do periodyzacji owych doświadczeń. Pragnie jedynie dociec okoliczności społeczno-historycznych pozwalających tym kulturom interpretować świat w odmienny sposób.