

EL COLEGIO DE MEXICO

297.64/1869c/ej.3



3 905 0369918 0

Fecha de vencimiento

DEVUELTO
DEVUELTO

DEVUELTO
DEVUELTO

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Inventario 2007

**CAMBIO RELIGIOSO Y DOMINACIÓN CULTURAL:
EL IMPACTO DEL ISLAM Y DEL CRISTIANISMO
SOBRE OTRAS SOCIEDADES**

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades

David N. Lorenzen

COMPILADOR



EL COLEGIO DE MEXICO

Portada: Mapa catalán de 1375. El rey más rico de África; Mansa de Mali sostiene una inmensa pepita de oro mientras un comerciante árabe intercambia algo con él.

CE

297.6U

L869C

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición (1 000 ejemplares), 1982

Derechos reservados conforme a la ley

© 1982, EL COLEGIO DE MÉXICO

Camino al Ajusco 20, Pedregal de Sta. Teresa 10740,

México, D. F.

Impreso y hecho en México — *Printed and made in Mexico*

ISBN 968-12-0171-X

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	1
<i>Introducción</i>	3

Parte I

CONVERSIÓN

La conversión en la época de la dominación musulmana: un estudio comparado	21
La islamización en el subcontinente indio	41
Formas de islamización en el sudeste asiático	63
Cambios religiosos en la conquista de México	81
La experiencia filipina bajo el dominio español (la cristiani- zación como cambio social)	125

Parte II

SINCRETISMO

Sincretismo religioso en México	139
El Kabīr Panth — De herejes a hindúes	169
Kabīr, Nānak y el primitivo Sikh Panth	191
El Sikh Panth (1500-1850)	211

LISTA DE COLABORADORES

Nehemia Levtzion. University of Jerusalem, Israel.

S.A.A. Rizvi. Australian National University, Australia.

A.H. Johns. Australian National University, Australia.

Eva Alexandra Uchmany. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Rosario Mendoza Cortés. University of Philippines, Filipinas.

William Madsen. University of California, Santa Barbara, EE.UU.

David N. Lorenzen. El Colegio de México, México.

W.H. McLeod. University of Otago, Nueva Zelanda.

J.S. Grewal. Guru Nanak University, India.

Presentación

Este volumen es el resultado de un seminario sobre “El cambio religioso y la dominación” que se organizó como una parte del 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte (antes el Congreso Mundial de los Orientalistas), que se celebró en la ciudad de México en el año 1976. Los problemas relacionados con la organización de un seminario integrado por participantes de prácticamente todos los continentes parecían a veces sin posibilidad de solución. Las dificultades posteriores para reunir los artículos revisados y prepararlos para la publicación han sido igualmente impresionantes.

Sin embargo, de las ponencias originalmente presentadas en el seminario sólo dos no están incluídas. La primera trata de “La islamización como un proceso natural” y fue escrita por el Dr. Hassan Hanafi, de la Universidad de El Cairo. Su omisión parece resultar en parte de una falla en el correo entre Egipto y México. La segunda ponencia que no se puede incluir es la del Dr. James O’Connell de la Universidad de Toronto, acerca de algunos aspectos de “El impacto musulmán sobre la Bengala medieval”. Se acordó que este ensayo es demasiado técnico para una colección comparativa como ésta. Se publicará en una forma más adecuada.

Para completar una laguna importante dentro del volumen, el Dr. S.A.A. Rizvi, de la Universidad Nacional de Australia, ha contribuido con un artículo valioso sobre la conversión al islam en la India. Aunque el Dr. Rizvi participó en el seminario como un comentarista, su ensayo no se presentó en ese entonces. También se obtuvo autorización para publicar el artículo formativo del Prof. William Madsen sobre el sincretismo religioso en México que originalmente apareció en el *Handbook of Middle American Indians*. volumen vi (Austin: Imprenta de la Universidad de Texas, 1967). La introducción es otra añadidura.

Los ensayos que se basan directamente en las ponencias presentadas en el seminario incluyen el del Prof. Nehemia Levtzion de la Universidad Hebrea de Jerusalén y el del Prof. Anthony Johns de la Universidad Nacional de Australia, ambos sobre temas relacio-

nados con el problema de las variaciones regionales en los motivos y procesos de la islamización. Las profesoras Rosario Mendoza Cortéz, de la Universidad de las Filipinas, y Eva Uchmany, de la Universidad Nacional Autónoma de México han contribuido con artículos sobre las cuestiones de la conversión y el sincretismo durante la conquista espiritual cristiana en estos dos países. La primera lo ha hecho desde un punto de vista cristiano y la segunda desde un punto de vista secular. En los ensayos del Prof. J. S. Grewal de la Universidad de Guru Nānak, en Amritsar, del Prof. W. H. McLeod de la Universidad de Otago, en Nueva Zelanda, y de este coordinador, actualmente en El Colegio de México, se trata de evaluar los grados relativos de las influencias musulmanas e hindúes dentro de las sectas indias conocidas como el *dharma* Sikh y el *panth* de Kabīr.

El apoyo financiero para la organización del seminario y el traslado a México de los participantes provino del 30º Congreso Internacional y su presidente para la sesión de 1976, la Prof. Graciela de la Lama, de El Colegio de México (actualmente embajadora de México en la India). El Congreso mismo fue financiado por el Gobierno de México y El Colegio de México con la ayuda de varias fundaciones internacionales. Los mismos participantes y sus universidades también ayudaron a financiar sus gastos de viaje y de investigación. La preparación de mis propias contribuciones y mi trabajo de editor fueron financiados por El Colegio de México y por una donación del Consejo de Investigaciones en las Ciencias Sociales de Nueva York. El Colegio de México y el Congreso cubrieron los gastos de traducción y publicación. Por supuesto, ninguna de estas instituciones es responsable de las opiniones expresadas, sino únicamente los propios autores.

Yo personalmente quisiera agradecer a todos los participantes del seminario y a mis colegas y amigos aquí en México sus contribuciones en forma de sugerencias. Varias personas han participado en las traducciones de los artículos del inglés al español. Sólo la ponencia de la Prof. Uchmany se escribió originalmente en español. Como favor especial mi colega el Prof. B. Preciado tradujo mi introducción al volumen. Un agradecimiento especial y amplio se le debe a la Embajadora Prof. Graciela de la Lama. Sin su trabajo inicial de organización de todo el congreso y sin sus esfuerzos continuos y sin descanso desde ese entonces para conseguir la publicación de los resultados del mismo, ni ésta ni las otras contribuciones de los participantes hubieran tenido la posibilidad de llegar a las manos del público en general.

DAVID LORENZEN

Introducción

Las principales teorías de la organización y el cambio social que actualmente compiten en el mercado académico —tanto las consideradas marxistas como las llamadas burguesas— pueden, a grandes rasgos, ser caracterizadas como funcionalistas-estructurales.¹ La mayor parte de estas teorías tienden a asumir que los cambios sociales básicos se producen principalmente como resultado de factores o causas endógenas más que exógenas. En otras palabras, afirman que el cambio es, de algún modo, concebido partenogenéticamente dentro del seno de la sociedad que cambia y nunca, o sólo raramente, es impuesto a esa sociedad desde afuera. En cierto sentido, ésta puede ser una afirmación tautológica. Si asumimos un universo del discurso lo suficientemente amplio, todo cambio es necesariamente endógeno. Ésta, por ejemplo, es la estrategia básica del historiador Immanuel Wallerstein cuando incluye a la mayor parte del planeta bajo el “sistema mundial moderno”.² Si, sin embargo, tomamos sociedades particulares como unidad básica de análisis y examinamos los cambios que se producen en ellas durante periodos limitados de tiempo,

¹ Véase E. J. Hobsbawm, “Karl Marx’s Contribution to Historiography” en *Ideology in Social Science*, ed. por Robin Blackburn (Nueva York: Vintage Books, 1973), pp. 265-83.

² I. Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Nueva York: Academic Press, 1974).

no todo cambio se debe a factores endógenos. Algunos cambios sí se deben a estos factores, pero la mayor parte del cambio social surge de contactos históricos, tanto pacíficos como belicosos, entre sociedades diferentes que generalmente son equivalentes a naciones-estado individual o a regiones geográfico-culturales claramente definidas.

El reconocimiento de este hecho no implica necesariamente el rechazo de teorías ya existentes. Pero sí implica que su capacidad para analizar y explicar el cambio social en contextos históricos específicos es más limitada de lo que quienes proponen estas teorías tienden a admitir. Por otro lado, el positivismo histórico común, encarnado en la intención expresa de Leopold von Ranke de establecer eventos históricos "*Wie es eigentlich gewesen ist*", no contiene la capacidad explicativa suficiente como para llevar el análisis mucho más allá de la simple narrativa histórica.

Lo que necesitamos es un modelo del cambio social que dé mayor peso al papel del contacto histórico contingente entre sociedades distintas. Este modelo debería tratar de analizar los diversos elementos implicados en tal contacto y explicar cómo sus efectos permean y cambian a las sociedades. Éste es el principal fin teórico de los trabajos incluidos en este volumen. Aunque estos trabajos se ocupan, cada uno, con casos históricos específicos de contacto cultural que lleva a un cambio religioso, en conjunto tienden a señalar un grupo comparativo de determinantes generales de tal cambio, que pueden ayudar a explicar por qué el cambio religioso es relativamente rápido y completo en algunos casos (conversión) y lento y parcial en otros (sincretismo y reacción).

Las teorías marxistas y burguesas del cambio social están, por supuesto, lejos de ser compatibles, aunque ambas emplean una metodología estructural-funcional. De la misma manera, existen diferencias significativas entre los teóricos de ambas tradiciones. Arriesgándome a ofender a todos y no satisfacer a ninguno, me gustaría ofrecer algunas observaciones sintéticas que quizás puedan aplicarse —con los cambios necesarios— a los dos tipos de teoría.

La teoría marxista clásica divide a la sociedad en base y superestructura. La base contiene las fuerzas materiales y las relaciones de producción, mientras que la superestructura contiene las instituciones legales y políticas y las formas de conciencia social. El cambio social en este análisis es el producto sobre todo de un conflicto inevitable entre las fuerzas materiales de producción siempre cambiantes y las "relaciones de producción existentes", el cual lleva eventualmente a un "período de revolución social". En su famoso prólogo a *Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859), Marx da el siguiente, frecuentemente citado, resumen de este proceso:

El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales revoluciones importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven.³

Las divisiones estructurales hechas por la moderna teoría social burguesa estructural-funcional son un poco más difíciles de esbozar, ya que los modelos sociales propuestos por distintos analistas varían más ampliamente que los modelos marxistas. Esto surge, en parte, del hecho de que la teoría burguesa carece de un sumo sacerdote de la indisputable preeminencia de Marx. Si se me permite simplificar e ignorar diferencias serias, un mínimo y común denominador básico de tales modelos es una división de la sociedad en una pluralidad de instituciones y grupos de instituciones que son parcialmente autónomas y parcialmente interdependientes o recíprocas. En un nivel económico simple, por ejemplo, la administración de una fábrica toma el trabajo de sus empleados y les devuelve salarios, aunque administración y trabajadores retienen sus identidades independientes. Cambios en una institución pueden o no llevar a cambios en otras instituciones dependiendo de cuánto afectan tales cambios a sus transacciones mutuas. Ninguna institución o grupo de instituciones tienen una primacía obvia, histórica o lógica, sobre ninguna otra.⁴

Tal modelo difiere del marxista, como señala Hobsbawn, en dos aspectos vitales. Primero, los marxistas analizan las sociedades en términos de una jerarquía de “niveles” o “fenómenos sociales”, en los que el aspecto económico de la sociedad, la base o fundamento, es, en algún sentido, primario y determinante (en qué sentido precisamente es tema de acalorado debate).⁵ El desarrollo progresivo de las fuerzas y relaciones de producción proporciona al hombre un dominio cada vez más grande de la naturaleza, y esto crea una situa-

³ C. Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (La Habana: Editora política, 1966), p. 12.

⁴ Sobre este tópico véase especialmente A. Gouldner, “Reciprocity and Autonomy in Functional Theory”, en *Symposium on Sociological Theory*, ed. por L. Gross (Nueva York: Harper and Row, 1959), pp. 241-270. Véase también el libro de Gouldner *The Coming Crisis of Western Sociology* (Nueva York: Basic Books, 1970).

⁵ Acerca de la cuestión del significado exacto de “determinante” en este contexto, véase la discusión en *Ideology* de J. Plamentz (Londres: Pall Mall Press, 1970).

ción en la que “la historia tiene una *dirección*”. Segundo, el modelo marxista pone “la existencia de contradicciones internas” dentro de los sistemas socio-económicos y afirma que estas contradicciones son “el mecanismo para el cambio que se convierte en desarrollo”.⁶

Si la teoría marxista considera que el conflicto interno y el cambio direccional son atributos necesarios de cualquier sociedad, la teoría burguesa estructural-funcional ha tendido a enfatizar la presencia del orden, la estabilidad y el equilibrio interno. En sus dos versiones, sociológica y antropológica, la teoría burguesa fracasa en explicar adecuadamente muchos tipos de cambio social, tal como sus críticos, e incluso muchos de sus defensores, han señalado. Este hecho ayuda a explicar indudablemente la adopción del neo-evolucionismo por algunos sociólogos —incluyendo al más prestigioso teórico funcionalista moderno, Talcott Parsons— y también lo que Gouldner ha llamado “la tendencia de los modelos dominantes, el funcionalista y el parsoniano, hacia una convergencia con el marxismo”.⁷

Esta convergencia un poco extraña —que junta el marxismo con una teoría creada originalmente en gran medida como reacción contra él (Karl Marx y Talcott Parsons en el mismo lecho evolucionario)— no ha recibido, de ninguna manera, una aceptación unánime. Algunos sociólogos estudiosos del cambio social, notablemente Robert Nisbet, y muchos si no la mayor parte, de los historiadores no-marxistas, no sienten la utilidad del evolucionismo en ninguna de sus formas. Nisbet ha sostenido muy bien su argumento y da algunos golpes legítimos y reveladores contra todas las formas de la teoría evolucionista, sin ofrecer, sin embargo, una alternativa viable más allá de un positivismo histórico indeciso y sin meta.⁸

El argumento básico de Nisbet, es que todas las formas de evolucionismo, ya sea el de Agustín, Hegel, Marx, Spencer, Tocqueville, Toynbee, o aun el de Parsons, están basadas en una implícita analogía o metáfora del desarrollo orgánico, analogía que Nisbet cree inaplicable y falaz. Es falaz porque establece que las sociedades tienen una historia “natural”, que bajo la confusa superficie empírica de los eventos yace un oculto patrón normativo de desarrollo que es, de alguna manera, más “real” que los fenómenos contingentes que lo reflejan imperfectamente. Nisbet niega esto. El cambio para él no es direccional, la historia no tiene ni una meta ni un curso

⁶ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 279.

⁷ Gouldner, *op. cit.*, (1970), pág. 410.

⁸ Véase su libro *Social Change and History* (Londres: Oxford University Press, 1969) y su introducción al volumen editado por él, *Social Change* (Nueva York: Harper and Row, 1972).

discernibles, no es ni cíclica ni linear. La metáfora que propone Nisbet finalmente para describir el cambio histórico es la del movimiento browniano, el movimiento al azar de partículas microscópicas bombardeadas por las moléculas del fluido o gas en el que se encuentran suspendidas.⁹

Esta posición implica además que virtualmente todas las fuentes significativas de cambio son “exógenas” más bien que “endógenas” es decir, que el cambio es provocado desde afuera más que desde adentro. Las fuerzas dentro de una sociedad pueden producir un flujo y reflujo de pequeños cambios, pero éstos no se acumulan hasta convertirse en cambios estructurales mayores, ya sea gradualmente o en levantamientos revolucionarios. La sociedad, si se deja aislada, se volverá estática; su condición natural es la estasis.

Con esto, Nisbet simplemente lleva la lógica interna del funcionalismo estructural burgués a sus últimas consecuencias, una estrategia que pone a la mayor parte de las fuentes de cambio societario fuera del campo del posible análisis sociológico. La mayor parte de los sociólogos, lo que no es sorprendente, han sido renuentes a adoptar esta estrategia. Wilbert Moore, tal vez el mejor analista funcionalista del cambio societario, tiende a recalcar las cualidades acumulativas de los cambios pequeños.¹⁰ Talcott Parsons, por otro lado, ha cambiado de una postura que enfatizaba los factores exógenos, a una aceptación total de la herejía neo-evolucionista, un paso dado en su artículo de 1964 sobre “Evolutionary Universals in Society”.¹¹

La naturaleza radical de este curioso cambio en la postura de Parsons puede notarse en dos descripciones de su teoría, una hecha antes del cambio y la otra después, por Gouldner y Nisbet respectivamente. Escribiendo alrededor de 1959, Gouldner contrasta “dos líneas de teoría sociológica”: la marxista que enfatiza las fuentes endógenas del cambio y “la postura que nace de Comte y que, pasando de Durkheim a Parsons, remarca que los cambios al sistema tienen que postularse como derivados de fuerzas exógenas, sin que se conciba al mismo modelo del sistema como poseedor de fuentes internas de desequilibrio”.¹² Escribiendo cerca de diez años más tarde, Nisbet nota la distinción de Parsons entre cambio endógeno y exógeno y recalca: “Apenas puede uno evitar concluir que la clara preferencia del Prof. Parsons, al menos preferencia teórica, es por lo endógeno.”¹³

⁹ Nisbet, *Social Change*, p. 45.

¹⁰ W. E. Moore, *Social Change* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963).

¹¹ *American Sociological Review*, 29 (1964), 339-57.

¹² Gouldner, *op. cit.*, (1959), p. 264.

¹³ Nisbet, *Social Change and History*, p. 235.

Pero, ¿cómo puede Nisbet mantener una postura que afirma que virtualmente todo cambio, si no en teoría, en la práctica, carece de dirección y procede de fuentes exógenas, y que la sociedad si se deja por sí sola es estable y estática? Su postura contradice tanto nuestro sentido común como la experiencia histórica. Gran parte del cambio surge indudablemente de los efectos de la difusión y los contactos culturales, pero, por cierto, no todo cambio. La estrategia básica de Nisbet para evadir este problema es limitar el concepto de cambio social a los cambios en las *relaciones sociales* definidas en el más estrecho sentido posible. Así, en su discusión del ensayo de Arnold Rose sobre los cambios en las relaciones entre blancos y negros en los Estados Unidos desde los últimos años de la década de 1950, Nisbet nota que la crisis y el cambio deben ser tratados "en términos de los impactos tecnológicos, industriales y políticos sobre estas relaciones", y señala especialmente el factor "gigantesco" de la segunda guerra mundial.¹⁴

Pocos analistas "endógenos", marxistas o de otros tipos, alegarían en contra de la evaluación de Rose. Lo que tal vez cuestionarían es la rígida separación hecha por Nisbet de los conceptos de cambio *social* y cambio *societario*. En la práctica, el cambio en una *sociedad* debe llevar un cambio en las *relaciones sociales*. Para los marxistas, por ejemplo, el aspecto "económico" de la sociedad incluye, por definición, tanto las fuerzas como las relaciones de producción; éstas pueden dejar de estar en armonía pero no pueden ser separadas de la manera que Nisbet quiere hacerlo. Los cambios en las fuerzas y relaciones de producción *son* sociales tanto como societarios y pueden surgir tanto de fuentes endógenas como exógenas.

La teoría marxista ofrece una explicación del cambio societario mejor integrada que la que da el funcionalismo estructural, ya sea neo-evolucionista o antievolucionista. Lo que se puede criticar frecuentemente a los economistas-políticos e historiadores marxistas es una actitud denigrante y desdenosa hacia la importancia del cambio histórico inducido por fuerzas exógenas. Hobsbawm, por ejemplo, relega ese cambio a una mención pasajera. Desde el punto de vista histórico marxista, dice:

... las contradicciones internas de los sistemas socioeconómicos proveen el mecanismo para el cambio que se convierte en desarrollo. (Sin éste, podría argüirse que producirían meramente fluctuaciones cíclicas, interminables procesos de desestabilización y reestabilización; y, por supuesto, los cambios que pudieran surgir de los contactos y conflictos de las distintas sociedades.) *Op. cit.*, p. 279.

¹⁴ Nisbet, *Social Change*, p. 33.

No es fácil de entender cómo un excelente historiador puede hacer una evaluación tan absurda. Ciertamente cuando Hobsbawm escribe historia en vez de teorizar sobre ella, los cambios que “surgen de los contactos y conflictos de diferentes sociedades” no están ocultos en un paréntesis semejante o en una nota al pie de página. Este conflicto entre la teoría y la *praxis* de escribir historia exige claramente que la teoría sea revisada. Para hacerlo, sin embargo, Hobsbawm se tendría que alejar, más de lo que aparentemente está dispuesto, de la teoría marxista “vulgar” que él critica.

Lo que el materialismo histórico marxista logra hacer es dar una explicación coherente y consistente de la dinámica interna de las sociedades y de su desarrollo histórico a largo plazo. Sin tal marco teórico, admitiendo la posibilidad de una alternativa más coherente, el positivismo empírico puede apenas hacer un poco más que recoger “hechos”, y quizás ni siquiera eso. Lo que la teoría marxista normalmente no intenta hacer, sin embargo, es describir o explicar las regularidades de los cambios históricos inducidos por factores contingentes exógenos. Tales regularidades no son por sí mismas, por supuesto, causas históricas o factores causales; no obstante, tienen un valor explicativo.

Las cuestiones comparativas centrales para los cambios históricos que se discuten en los ensayos de este volumen son por qué y cómo, en ciertos casos de contacto o conflicto societario, se produjo una conversión religiosa masiva, y por qué y cómo, en otros casos, el cambio religioso fue mínimo o implicó el surgimiento de movimientos sincréticos significativamente diferentes de las tradiciones religiosas dominantes en ambas sociedades, aunque construidas con elementos de las dos.

Este contraste entre conversión y sincretismo es básico pero de ninguna manera absoluto. Ellos representan tipos ideales contrastantes más bien que opuestos empíricos. La conversión, por ejemplo, casi nunca conlleva un completo abandono de previos valores y creencias. Algo de lo antiguo debe quedar. Cuando, como en los casos discutidos en este volumen, dos sociedades diferentes se ponen en contacto, para que un miembro de una sociedad abandone su propia religión y valores morales concomitantes por aquellos de otra sociedad, requiere un salto cultural enorme que está más allá de la capacidad de la mayor parte de los individuos. Esto es verdad, más aún cuando las conversiones son en parte motivadas ya sea por temor del castigo o la esperanza de alguna ganancia mundana. En estas circunstancias, los conversos nominales generalmente adoptan una estrategia de adherencia mínima a lo nuevo y de máxima preservación de lo antiguo.

Frecuentemente tales conversiones, forzadas o semiforzadas envuelven a grupos sociales completos, tales como castas en el caso de Asia del sur, o inclusive sociedades completas como en el caso de México central. En tales contextos el mantenimiento de la continuidad y coherencia sociales ayuda a limitar aún más la adopción de nuevas creencias y valores. Incluso varias generaciones después de la conversión inicial, es probable que permanezcan aspectos significativos de previas tradiciones religiosas. Por ejemplo, William Madsen reporta que en el México moderno, los valores pre-cristianos aún ejercen una influencia visible y considerable, más de 400 años después de que el proceso de conversión fue supuestamente terminado.

Cualesquiera que sean sus limitaciones, sin embargo, la conversión formal casi siempre representa, al menos, una voluntad parcial de aceptar las creencias y valores de la nueva religión, así como el compromiso de realizar sus ritos y ceremonias exteriores. Aun en casos de conversión forzada o hipócrita, es probable que los hijos de los nuevos conversos acepten voluntariamente la nueva religión. Creencias y valores previos pueden sobrevivir aún, pero no en la forma de un sistema coherente. Poco a poco los antiguos dioses son olvidados para ser invocados únicamente por intereses periféricos o cuando todos los demás remedios han fallado. Tales vestigios aislados de tradiciones abandonadas en gran medida, pueden considerarse como tendencias sincréticas pero no constituyen un verdadero sincretismo.

El sincretismo es un concepto igualmente, y quizás más, peligroso de definir con precisión. Comúnmente se refiere a un grupo de creencias y prácticas religiosas así como valores morales que son tomados de dos o más tradiciones religiosas que existan previamente. Helmer Ringgren lo definió simplemente como "cualquier mezcla de dos o más religiones".¹⁵ Pero esto es, en cierto sentido, aplicable a todas las religiones, como admite Ringgren. Se dice que el cristianismo surgió como una amalgama del judaísmo, la filosofía helénica y los cultos místicos; el islam es una combinación del judaísmo, el cristianismo y la religión tribal árabe; el hinduismo como una mezcla de la religión tribal aria y diversos cultos indígenas. ¿Podemos entonces llamar a todas estas religiones sincréticas? Creo que es necesario darle a este término límites definitorios más precisos o abandonarlo.

W.H. McLeod preferiría adoptar esta última táctica y sustituirlo por los términos "influencia", "asimilación" y "síntesis". Esto re-

¹⁵ "The Problems of Syncretism", en *Syncretism*, ed. por S.S. Hartman (Estocolmo: Almqvist and Wiksell, 1969), p. 7.

suelve algunas dificultades, pero pienso que ignora en gran medida, al menos dos tipos de fenómenos para los cuales el sincretismo es una categoría analítica viable. Definido con mayor precisión el término sincretismo se refiere generalmente a una combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales en las que hay una integración incompleta de los componentes que la constituyen. Una vez que estos componentes se han integrado en un sistema unificado en el que su primitiva diversidad de origen se ha borrado efectivamente, y se ha hecho virtualmente invisible tanto a observadores internos como externos, se vuelve inapropiado hablar de este sistema como sincrético en ningún sentido que sea significativo.

Un caso en el que ocurre tal integración incompleta es aquel de los nuevos movimientos religiosos que intentan mediar entre tradiciones culturales en conflicto que pertenecen a sociedades puestas, relativamente de súbito, en contacto cercano, generalmente por la conquista de una por la otra. La mayor parte de los muchos y diferentes movimientos religiosos milenarios en distintas partes del mundo pertenecen a esta categoría. Los estudiosos han identificado también a los *panths* de Kabir y de los sikhs de la India como movimientos sincréticos de este tipo. Estudios recientes han tendido a enfatizar, bastante correctamente, que ambos movimientos deben más a la tradición hindú que a la musulmana. También es verdad, como señalaré posteriormente, que el Kabīr *panth*, sobre todo se ha convertido en el curso de la historia en poco más que una secta hindú. También está claro, sin embargo, que los dos, el Kabīr *panth* y, en menor medida, el sikh *panth* fueron originalmente intentos para mediar independientemente en el conflicto de las tradiciones culturales hindú y musulmana. Que Kabīr aparentemente rechazaba ambas tradiciones no cambia en forma significativa el hecho de que tomó prestado de ambas. En la medida en que así lo hizo, sus enseñanzas pueden ser descritas como sincréticas. El Guru Nānak y el Sikh *panth* son un caso algo más problemático ya que una terminología claramente musulmana es poco evidente en las canciones religiosas de Nānak y sus primeros sucesores. No obstante, no creo que McLeod esté plenamente justificado en rechazar la etiqueta de "sincrético" tan categóricamente como lo hace.

El segundo tipo de integración incompleta de tradiciones religiosas diferentes digno de ser llamado sincretismo, ocurre cuando las tradiciones componentes continúan existiendo lado a lado, cada una con su propia área particular de competencia. En tales casos el nuevo sistema "dual" (o "múltiple") que se establece, puede tener considerable duración gracias a su amplia división del trabajo, pero los subsistemas componentes permanecen, en ciertos respectos, incom-

patibles lógicamente o funcionalmente, y retienen parcialmente sus identidades sistémicas separadas.

Tal vez los ejemplos más claros de tales sistemas religiosos duales o múltiples sean los de Indonesia y el sudeste de Asia en los que se combinan "grandes" y "pequeñas" tradiciones de caracteres radicalmente diferentes en una alianza estable pero difícil.¹⁶ William Madsen ha documentado la existencia de una tradición dual similar en México, aunque, en este caso, los elementos de las "pequeñas" tradiciones no cristianas estén un poco más sumergidos y no mantengan el mismo grado de cohesión sistémica como las pequeñas tradiciones del sudeste de Asia e Indonesia.

Podemos aceptar entonces que tanto conversión como sincretismo son categorías analíticas útiles que se entienden mejor como tipos ideales contrastantes que pueden ser aplicados con mayor o menor propiedad a una amplia gama de fenómenos históricos empíricos. ¿Bajo qué clase de situaciones históricas se convierte el sincretismo en el modo dominante de cambio religioso?, y, ¿bajo qué clase de situaciones lo hace la conversión?

Hay, yo pienso, tres variables principales que determinan las consecuencias religiosas del contacto cultural entre sociedades con diferentes tradiciones religiosas: 1) el modo y la extensión del contacto, 2) los diferentes niveles de desarrollo económico y científico de las sociedades y, 3) la naturaleza de sus respectivos valores morales y creencias y prácticas religiosas.

Los posibles modos de contacto entre las sociedades son muchos. Por razones obvias, la mayor parte de los ejemplos históricos de contactos que han llevado a un cambio religioso han implicado la dominación de una sociedad por otra. En otros casos, sin embargo, la dominación puede ser principalmente económica, política o cultural y no implicar una conquista declarada. Durante los últimos quinientos años, las dinámicas y agresivas sociedades de la Europa cristiana han extendido su influencia sobre las Américas y posteriormente sobre Asia y África. En las Américas y Australia esto significó la conquista militar, el genocidio virtual y la colonización. El sur y el sudeste de Asia así como las islas (Indonesia y Filipinas) fueron conquistadas pero nunca colonizadas extensivamente. En los casos de China y Japón la dominación fue primariamente, aunque de ninguna manera exclusivamente, económica y política. En África

¹⁶ Véase, a este respecto, C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: The Free Press, 1960); M. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes* (Nueva York: Harper-Row, 1970); S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in Northeastern Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

fueron aplicados los tres métodos. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la dominación por conquista militar se ha vuelto menos practicable, pero nuevos métodos de dominación cultural a través de los medios masivos de comunicación han reforzado formas antiguas y nuevas de dominación política y económica. Mucho antes del surgimiento de la Europa moderna, la expansión militar de los árabes y otros pueblos musulmanes fue igualmente dramática. Para el fin del siglo XIII las regiones bajo el dominio musulmán se extendían desde España, por el norte de África, el así llamado Medio Oriente, Persia y la mayor parte del sur de Asia. En siglos posteriores el islam se extendió a Indonesia y partes del África negra, generalmente por medios más pacíficos.

Estos varios modos de dominación difieren en sus implicaciones para la naturaleza y el grado del cambio religioso, a causa, principalmente, de los distintos niveles y tipos de penetración de una sociedad por otra. En casos tales como el de México, en donde se produjeron tanto la conquista como la colonización en gran escala por un pueblo agresivo y lleno de confianza en sí mismo, la penetración de la sociedad nativa fue tal que la conversión era finalmente inevitable. El que los mayas fueran capaces de resistir la conversión por más tiempo que los indígenas del centro de México se debió, en parte, a la colonización más lenta de Yucatán y a las dificultades que encontraron los españoles al penetrar una sociedad con una organización política y religiosa altamente descentralizada. En el centro de México el exterminio de los líderes políticos y del sacerdocio del estado centralizado dejó a la confusa y desmoralizada sociedad indígena abierta a los fanáticos esfuerzos misioneros de los gobernantes.

La penetración de los árabes musulmanes en las distintas sociedades que conquistaron varió considerablemente, como muestran los artículos de Levitzion, Johns y Rizvi. También es evidente que aun en una sociedad tan teocrática como la de los árabes, el motivo principal de la conquista era la expansión territorial. La conversión religiosa era un fin secundario y se logró sólo gradualmente. En forma similar, las motivaciones específicas tanto para fomentar como para aceptar la conversión nunca fueron puramente espirituales. Pese a todo, el ingreso de los árabes a posiciones dominantes en las esferas de la economía, la política y la cultura de las sociedades conquistadas fue tal que la tarea de conversión *formal* se completó casi totalmente en una o dos generaciones.

El islam penetró en el sur de Asia principalmente por la conquista de la región por los turcos del Asia Central con una base cultural en Persia y se practicó la colonización pero no en escala

masiva. Aunque la conversión fue raramente forzada, era alentada tanto por los gobernantes políticos como por los misioneros religiosos. Pese a todo, el porcentaje de musulmanes en la población total nunca pasó del diez o el veinte por ciento, excepto en los extremos noroeste y en unas cuantas regiones más pequeñas. La estructura segmentaria y acéfala de la sociedad de castas y la religión hindú permitió a cada pequeño grupo social mantener instituciones sociales y culturales bastante diferentes. Esto hizo virtualmente imposible la penetración efectivamente difundida de la sociedad por el islam. La presencia física de los musulmanes era aceptada, inclusive como gobernantes, pero fueron aislados del resto de la población por las complejas reglas de interacción social de la sociedad dominada —mayormente por aquellas que prohíben los matrimonios mixtos.

La penetración de una sociedad dominada por un número suficientemente grande de personas de una sociedad dominante tiene que llevar a la conversión general, cultural y religiosa, de la sociedad subordinada. En casos en que la penetración es menos abrumadora en número, los otros dos factores que he planteado —niveles relativos de desarrollo económico y el carácter de las tradiciones culturales en contacto— asumen una importancia mayor.

En la mayor parte de los casos históricos, aunque no en todos, la sociedad dominante es también económica y tecnológicamente más avanzada. Los historiadores de los tiempos pre-modernos algunas veces pasan por alto este hecho obvio debido a la existencia de notables excepciones o excepciones parciales, a la regla general: los casos de conquista de pueblos agrícolas “civilizados” por “bárbaros” nómadas guerreros del interior. Hasta cierto punto este modelo se aplica tanto a los árabes musulmanes, particularmente al entrar a Persia, como a los musulmanes turcos del Asia central al llegar a India. Un examen detallado de estos y otros ejemplos parecidos revela, sin embargo, que la brecha entre las dos sociedades, sobre todo en términos de tecnología militar, no era tan grande como parecía al principio. Es verdad que las sociedades basadas en la agricultura sedentaria tienen generalmente un nivel más alto de desarrollo económico, y por tanto cultural, que las sociedades esencialmente pastorales. Estas últimas, sin embargo, tienen las ventajas militares de una mayor movilidad y la falta de campos cultivados y ciudades que defender. Cuando estas ventajas se combinan con un nivel de tecnología militar casi igual, o incluso superior, la sociedad pastoral es capaz algunas veces de conquistar al país vecino, más densamente poblado y más civilizado. Aun en estas circunstancias también sucede generalmente que la cultura más sedentaria está

pasando por una crisis económica y política inducida internamente o por circunstancias exteriores. Éste era el caso tanto para Persia como para el sur de Asia en vísperas de las exitosas invasiones musulmanas. Era también el caso con México durante la conquista española, aunque, en este caso, no queda duda de la absoluta superioridad económica y tecnológica de los europeos. Lo que es sorprendente es la disparidad numérica inicial.

Cuando la economía y la tecnología de la sociedad dominante son claramente superiores, el pueblo conquistado no vacila por mucho tiempo en tratar de adoptar su modo de producción y tradiciones culturales asociadas, o por lo menos en adaptarlas a sus propias condiciones y necesidades. En México, en donde la superioridad económica y tecnológica de los españoles fue impuesta por la fuerza y acompañada por una amplia colonización, el resultado fue la conversión masiva, aunque con un trasfondo encubierto de sincretismo. En contraste, en Indonesia la penetración del islam fue primordialmente pacífica y nunca implicó una colonización extensiva. La cultura y la economía islámica eran sin embargo, claramente superiores, y este hecho parece haber sido suficiente para inducir una considerable conversión aunque no masiva, y la creación de una tradición dual abiertamente sincrética.

La tercera variable importante por considerar es la de la naturaleza de los valores morales y las creencias y prácticas religiosas de las sociedades que interactúan. Tanto el cristianismo como el islam son religiones proféticas agresivas que demandan una adherencia absoluta y exclusiva a sus valores, creencias y prácticas. Su fin reconocido es la conversión de toda la humanidad y la erradicación de todas las demás tradiciones religiosas, incluyéndose una a la otra. Pocas otras tradiciones religiosas comparten estas características. La mayor parte han sido latitudinarias religiosamente y abiertas en general a las tendencias sincréticas. Esto ha significado que en donde la sociedad dominada ha sido convertida al cristianismo o al islam, las tendencias sincréticas han tenido frecuentemente que permanecer parcialmente disfrazadas. Los dioses antiguos y los nuevos y sus profetas no podían establecerse juntos, Jesús y Mahoma hombro con hombro con Huitzilopochtli, Zoroastro y Viṣṇu. En donde las tendencias sincréticas encontraron una puerta parcialmente abierta fue en el vasto almacén del culto de los santos. El cristianismo y el islam populares han prestado siempre tanta, o más atención a la adoración de santos y *pirs*, vivos y muertos, como a la adoración monoteísta de la divinidad unitaria de la teología. El catolicismo popular de México ha preservado la continuidad con la religión prehispánica sobre todo en el culto de la Virgen de Guadalupe, a

quien algunos aún llaman Tonantzín, un nombre náhuatl de la diosa madre precolombina. Esto no implica que el antiguo culto se ha mantenido en forma encubierta bajo un nuevo nombre como algunos estudiosos un poco ingenuos algunas veces tienden a creer. El culto de la Virgen de Guadalupe es cristiano, no pagano. Pero, como Jacques Lafaye ha señalado tan elegantemente, es un cristianismo distintivamente mexicano, que en sus etapas iniciales sirvió como un puente psicológico entre la vieja religión y la nueva.¹⁷ Un papel algo similar fue jugado por el culto de las cruces parlantes en la región cultural maya, aunque allí el elemento pagano era más fuerte y el elemento de cristianización correspondiente más débil.

De acuerdo a Madsen, los españoles tuvieron una mayor dificultad en imponer la ortodoxia cristiana en la región maya, principalmente porque el modo de asentamiento disperso y la falta de instituciones políticas y religiosas centralizadas hizo que la erradicación de la antigua cultura y la penetración de la nueva fuera mucho más difícil que en México central. En el sur de Asia y en Indonesia la imposición de la ortodoxia islámica fue por lo menos tan dificultosa por razones similares. En Indonesia esto condujo al establecimiento de una tradición religiosa sincrética dual, mitad musulmana y mitad religión folklórica indígena, excepto en las ciudades costeras en donde el islam tenía un arraigo más firme. En el sur de Asia los efectos del encuentro cultural entre el hinduismo y el islam fueron algo diferentes. Por un lado, existió una tendencia entre las comunidades hindú y musulmana de separarse simplemente, y retraerse a sus distintas tradiciones culturales. La ortodoxia musulmana anatematizaba al latitudinarianismo politeísta del hinduismo, mientras que los hindúes proscibían la integración social de los musulmanes, si no se realizaba bajo las condiciones de casta. A pesar de todo, hubo una considerable convergencia de las dos tradiciones religiosas en la adoración popular de los santos hindúes (*sant*) y los *pirs* musulmanes, una tendencia sincrética similar a la combinación de santos cristianos y dioses amerindios. Muy interesantes, en este respecto, fueron los movimientos sectarios de Kabir y Nānak. Ambos movimientos fueron necesariamente más hindúes que musulmanes, ya que el islam es menos propenso que el hinduismo a creencias y prácticas sincréticas y ya que la tradición indígena hindú permaneció culturalmente dominante en todo caso. Ya he señalado anteriormente que ambos intentaron, al menos en

¹⁷ *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness: 1531-1813*, trad. por B. Keen (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).

sus etapas iniciales, separarse de la corriente central del hinduismo en una dirección independiente, aunque está sujeto a discusión, en qué medida esto implicaba sincretismo entre el islam y el hinduismo y un rompimiento con el último. El Kabīr *panth* en particular se ha convertido en una secta totalmente hinduizada cuya atracción principal se ejerce sobre grupos marginales tales como intocables y miembros tribales. Éstos buscan un acceso al hinduismo y a la sociedad de castas libre de muchas de las creencias y prácticas más degradantes asociadas con la ortodoxia brahmánica.

En estas páginas he dicho que las teorías estructural-funcional del cambio social —tanto en su variedad marxista como en la burguesa— no son capaces por lo general de explicar el cambio social tal como ocurre en muchos contextos históricos específicos. La teoría marxista tiene la ventaja de evitar una separación contraproducente entre historia y ciencia social, lo diacrónico y lo sincrónico. Por otro lado, en su énfasis teórico en los procesos endógenos de cambio a gran escala, los marxistas tienden a ignorar, como accidentales, los cambios inducidos por contacto entre diferentes sociedades. La teoría burguesa estructural-funcional generalmente enfatiza el equilibrio y la estasis sociales. Aunque se admiten cambios endógenos menores, para Parsons inclusive los cambios evolutivos graduales, la lógica básica de la mayor parte de las variedades de este modelo teórico es localizar las fuentes de los cambios importantes fuera del sistema social. Estas fuentes son esencialmente accidentes históricos y por tanto inaccesibles al análisis sociológico. La historia se deja a las narraciones descriptivas de los historiadores positivistas y el análisis de las relaciones sociales a los sociólogos, con sólo una o dos palabras que se cruzan ocasionalmente entre sí.

Los ejemplos históricos de cambio religioso que se discuten en este volumen surgen todos de casos de contacto entre diferentes sociedades, tanto por conquista como por difusión pacífica. Como resultado, son difíciles de acomodar dentro de un modelo evolucionista del cambio histórico, marxista o de otra clase, a menos que el universo del discurso se expanda hasta abarcar todo el “sistema mundial”. Por otro lado, si estos ejemplos son relegados a cargo de los historiadores positivistas, no hay ningún caso en compararlos; cada uno se convierte en caso único mejor estudiado aisladamente. Lo que he tratado de hacer es señalar algunas de las regularidades en la interacción entre las diferentes sociedades, lo que hace la comparación posible y útil. En todos los casos considerados, una sociedad fue generalmente dominante y la otra dominada. Los cambios religiosos más dramáticos ocurrieron en la sociedad dominada, aunque la religión de la sociedad dominante se vio también afectada signi-

ficativamente. Los patrones de cambio principales fueron los de conversión y sincretismo, términos que se pueden entender mejor como tipos ideales contrastantes que nunca, o raramente, ocurren empíricamente en forma clara y distinta. La naturaleza y el grado del cambio resultante de la interacción entre las sociedades del caso parecen haber sido determinados por tres variables principales: el grado y el carácter de la penetración por la sociedad dominante, los diferentes modos y niveles de desarrollo de las sociedades, y la naturaleza de sus respectivos sistemas de valores. El análisis comparativo corre inevitablemente el riesgo de sobre simplificar las complejidades de cada ejemplo específico. Pero sin él nos quedamos sin un marco de referencia general para entender lo que estudiamos.

Trad. Benjamín Preciado Solís

Parte I

Conversión

La conversión en la época de la dominación musulmana: un estudio comparado

NEHEMIA LEVTZION

El presente ensayo es parte de un amplio estudio sobre la islamización en el cual estoy trabajando.¹ Se basa en una visión del mundo musulmán como un todo a pesar de su diversidad regional y en la suposición de que dentro del proceso de islamización lo particular y lo universal pueden apreciarse mejor a través de un estudio comparado. Hay, lo sé, muchas trampas en una aventura de esta índole, principalmente porque nadie puede pretender tener un conocimiento profundo de la historia y la cultura de todas las regiones que se presentan en un estudio comparado.

En este ensayo me expondré, por supuesto, a la crítica, no sólo por tender una red demasiado amplia que abarca todos los territorios bajo el dominio musulmán, sino también por elegir un título tan general. De hecho, trataré aquí, quizá muy brevemente, diversos temas, cada uno digno de un análisis más detallado y de un examen más cuidadoso de los testimonios. He procedido así con el fin de presentar varios temas similares y de sugerir algunas pautas generales del proceso de cambio religioso bajo la dominación política.

¹ Ver N. Levtzion, "Conversion to Islam: some notes towards a comparative study", *Actes du 29e. Congrès International des Orientalistes. Etudes Arabes et Islamiques: I. Histoire et Civilisation* (Paris, 1975), vol. 3, pp. 125-9. Ver también el ensayo introductivo al volumen próximo *Conversion to Islam*, ed. por N. Levtzion.

1. *La conquista militar y la conversión al islam*

La difusión del islam como una religión se asocia a veces muy estrechamente con la expansión militar musulmana. Es necesario hacer una distinción analítica entre los dos procesos, no sólo porque el islam como religión sobrepasó los límites de la expansión militar musulmana (hacia África, Indonesia y China), sino también porque la conquista militar misma no fue inmediatamente seguida de una conversión general.

De acuerdo a la teoría política islámica, la imposición del poder musulmán era suficiente para cambiar el estatus de un país e integrarlo como parte del *dār al-islām* ("la morada del islam"), aunque la población de ese país fuera parcial o totalmente no musulmana. La *sharī'a* reconoce la existencia de población no musulmana dentro del estado musulmán. En otras palabras, tanto en la práctica como en la teoría, el propósito principal de la conquista militar era la expansión territorial más que la conversión.²

La Media Luna Fértil, Egipto e Irán y España fueron conquistados después que los árabes hubieron derrotado a los ejércitos imperiales. La población civil, que no había tomado parte en la lucha militar, cambió pasivamente su lealtad y no fue perturbada. En realidad, la carencia de presión religiosa hizo más fácil la consolidación del poder musulmán y, al no oponerse a la población local, las autoridades obtuvieron su cooperación manteniendo las estructuras administrativas de los imperios anteriores. Esta continuidad institucional unida a una mínima ruptura social y económica no propiciaba el cambio religioso.

Más allá de las fronteras de los antiguos imperios, como en Transoxania, o fuera de su control efectivo como en el interior berberisco del Magreb, grandes sectores de la población se vieron involucrados en la resistencia a la intrusión árabe. Estas regiones tuvieron que ser reconquistadas varias veces después de que repetidas rebeliones forzaron a los árabes a retirarse. Rebeliones como las de Bukhara y del Magreb, que causaron un atraso temporario del *dār al-islām* son presentadas en la historiografía musulmana como apostasías (*ridda*),³ usándose el mismo término que en el caso de la secesión

² G. E. von Grunebaum, "The first expansion of Islam: factors of thrust and containment", *Diogenes* 53 (1966), 65-66.

³ Narshakhi, *The History of Bukhara*, traducida de un compendio persa del original árabe por R. N. Frye (Cambridge, Mass., 1954), 48. Ibn.Khaldun, *Kitāb ta'rīkh al-duwal al-islamiyya min Kitāb al-Ibar*, ed. por M. G. de Slane (París, 1947), vol. 1, p. 136; traducido por M.G. de Slane como *Histoire des*

política y religiosa de las tribus árabes después de la muerte del Profeta. Fue por lo tanto en estas regiones donde los conquistadores musulmanes trataron de consolidar su dominación política promoviendo entre las poblaciones locales la adhesión religiosa al islam.

En Bukhara, el conquistador árabe Qutayba b. Muslim destruyó los templos dedicados al fuego, construyó mezquitas y recompensó con una donación de dos *dirham* ⁴ a aquellos que asistían a la plegeria del viernes en la mezquita. En otra provincia remota y muy difícil de manejar, Sijistán, el gobernador al-Rabī b. Ziyād (651-2) inició una política sistemática de islamización. Las crónicas locales lo describen como un gobernante justo que introdujo a los 'ulamā' obligó a la población local a estudiar el Corán y convirtió a muchos zoroastrianos.⁵

En los siglos xiv y xv los gobernantes musulmanes de Bengala trataron de fortalecer su poder sobre el país fomentando la conversión, para lo cual apoyaron el trabajo misionero de los santos sufis, pero intervinieron también directamente otorgando favores y ejerciendo presiones.⁶

Por todo el mundo musulmán y en diferentes períodos hay otros ejemplos de medidas tomadas por las autoridades para promover la conversión al islam con el fin de reforzar su control político. Demos un gran salto histórico, desde los primeros siglos del islam en las provincias orientales de Irán hasta el África contemporánea. En Nigeria del Norte, la dominación política musulmana fue impuesta por la conquista a principios del siglo xix. La creación de un estado musulmán y el desarrollo de las instituciones islámicas aceleraron el proceso de islamización, que ya había comenzado muchos siglos antes. Igual que sucedió en otras regiones, los conversos obtuvieron ventajas materiales al unirse a la comunidad religiosa de los gobernantes. Pero mientras el gobierno musulmán de Nigeria del norte dependió de su propia fuerza militar y política (en el período precolonial) o del apoyo de la administración británica (durante el período colonial), no hubo pruebas de ninguna política oficial para promover la conversión.

Durante la descolonización y luego de la independencia, la *élite* musulmana gobernante notó que su poder sobre el país era desafiado

Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (París, 1925), vol. 1, p. 215.

⁴ Narshakhi, *op. cit.*, p. 49.

⁵ C. E. Bosworth, *Sistan under the Arabs, 651-864* (Roma, 1968), p. 23.

⁶ K.S. Lal, *Growth of Muslim Population in Medieval India* (Delhi, 1973), pp. 174-9.

por la competencia de partidos rivales en las elecciones parlamentarias, dentro y fuera de la región noroeste. Decidió entonces hacer del islam la piedra angular de un frente del norte unificado. Para este propósito, trató de atraer más grupos étnicos noroesteños dentro de la congregación del islam y el primer ministro de la región —el *sardauna* de Sokoto— encabezó una campaña oficial de conversión que alcanzó su apogeo en 1964-1965, cuando la lucha política en Nigeria era más intensa.⁷

En años más recientes, hay alguna evidencia de que en Uganda Iddi Amin utilizó el poder del régimen para hacer avanzar la causa del islam y promover la conversión. De acuerdo con el censo oficial de 1959, los musulmanes constituían solamente el 5.4 por ciento de la población de Uganda.⁸ Pero Iddi Amin, que descubrió el potencial político del islam, buscó ampliar sus bases populares incrementando el número de musulmanes.⁹

La conversión bajo el impacto directo de la conquista militar o a través de la presión de la dominación política a menudo ha demostrado ser de carácter efímero y reversible una vez que la presión desaparece.

Después de la conquista de Sind en el 711-712, algunos príncipes indios se convirtieron al islam, pero una vez que el conquistador árabe Muhammad b. al-Qāsim abandonó la región con la mayor parte de las tropas y que el poder árabe sobre el país se debilitó, muchos de estos príncipes recuperaron su independencia y renegaron de la nueva fe.¹⁰ En África occidental, muchos de aquellos que se habían convertido nominalmente bajo la dominación del imperio Tijani de Segu volvieron a sus religiones tradicionales cuando este imperio fue destruido por la conquista francesa.¹¹ De igual manera, muchos de los que se habían registrado como musulmanes

⁷ C. S. Whitaker, *The Politics of Tradition: Continuity and Change in Northern Nigeria, 1946-1966* (Princeton, 1970), pp. 349-50. J. Gilliland, "African Traditional Religion in Transition: the influence of Islam on African Traditional Religion in North Nigeria", tesis doctoral, The Hartford Seminary Foundation, 1971, pp. 274-6. M. Last, "Some Economic Aspects of Conversion to Islam in Hausaland (Nigeria)", en N. Levtzion (ed.) *Conversion to Islam* (en imprenta).

⁸ J. Cuoq, *Les musulmans en Afrique* (París, 1975), p. 436.

⁹ Documentos sobre conversiones en masa en Uganda fueron registrados en el *Voice of Uganda* de 11 de diciembre de 1972 y 7 de marzo de 1973.

¹⁰ Y. Friedmann, "A contribution to the early history of Islam in India", *Gaston Wiet's Memorial Volume*, (en imprenta). Ver también K. S. Lal, *Growth of Muslim Population*, p. 99.

¹¹ J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa* (Londres, 1962), p. 163. B. O. Oloruntimehin, *The Segu Tukolor Empire* (Londres, 1972), pp. 316-7.

bajo el *sardauna* de Sokoto en 1964-1965 dejaron de serlo poco después de la caída del *sardauna* como resultado del golpe de estado de enero de 1966.

En todos los ejemplos anteriores, la presión para inducir a la conversión no se mantuvo lo suficiente como para permitir que el islam se arraigara. En términos generales, el proceso de islamización avanzó y maduró a través de un largo período, en un ambiente musulmán creado por el desarrollo de las instituciones musulmanas religiosas y comunales y no como consecuencia directa e inmediata de la dominación política musulmana.

Nuestra investigación comparativa en busca de ejemplos de una política oficial para promover la conversión nos llevó a analizar la situación en las fronteras de la expansión militante del islam. En las provincias centrales del imperio árabe hubo también casos de conversión promovidos por fines políticos. En el 696, un árabe que encabezó una rebelión contra el gobernador de Khurasan prometió la exención de impuestos a aquellos que se convirtieran al islam, con el objeto de ganar el apoyo de la población local.¹² Un gobernador depuesto de Egipto hizo una promesa similar en 744 tratando de recuperar su anterior posición con la ayuda de la población local.¹³ El hecho mismo de tales promesas sirve para probar que en general las autoridades árabes no fomentaban la conversión y eran reacias a permitir a los conversos no pagar los impuestos a que estaban obligados los no musulmanes.

2. *La posición de los no musulmanes dentro del estado musulmán: desde la tolerancia a la compulsión*

La exención del impuesto de capitación fue exigido por los *mawāli*, no árabes conversos al islam, y se convirtió en un punto central de la política del período omeya. conectándose estrechamente con el problema de reconocer o negar a los musulmanes no árabes la misma posición que a los musulmanes árabes y de permitir o prohibir la asimilación mutua. Esta disyuntiva se eliminó con la revolución abasi, iniciada por la sociedad asimilada de Khurasan. Tal hecho marca el cambio de una identidad árabe a una identidad musulmana y acabó con la ambigüedad en la política oficial del estado musulmán hacia la conversión.

¹² H.A.R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (Londres, 1923), p. 24.

¹³ D. C. Dennett, *Conversion and Poll-Tax in Early Islam* (Cambridge, 1950), p. 24 (Cambridge, 1950), p. 86. T. M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 252.

Mientras la distinción entre árabes y no árabes dentro de la sociedad musulmana se hacía cada vez más borrosa, la diferencia entre musulmanes y no musulmanes dentro del estado musulmán era cada vez más marcada. Al llegar el siglo ix la proporción de musulmanes había crecido y se había establecido ya el marco doctrinario y legal del islam. La influencia de los 'ulamā' exponentes de la ley religiosa, aumentó tanto sobre los gobernantes como sobre el pueblo. Y la creciente conciencia religiosa alimentó la intolerancia hacia los no musulmanes.

Durante el mandato del califa abasí al-Mutawwakil (847-61), se aplicaron por primera vez, oficial y estrictamente, los reglamentos discriminatorios contra los no musulmanes, tal como estaban estipulados en la *sharī'a*. En esta ocasión, y en los siglos siguientes, el cumplimiento estricto de estas leyes trajo como resultado la conversión de muchos que querían escapar a la humillación o retener sus altas posiciones.

En la actitud hacia los no musulmanes podemos distinguir dos tendencias principales, la que refleja el punto de vista de las autoridades políticas y la que refleja la perspectiva de los 'ulamā'. Los gobernantes, urgidos por las exigencias prácticas del gobierno, necesitaban los servicios de los no musulmanes y tendían a moderar el cumplimiento de las leyes discriminatorias. Pero los 'ulamā' consideraban esta política como una afrenta al islam y una violación de la *sharī'a*, y provocaron en las masas un resentimiento contra los no musulmanes, en particular contra aquellos que tenían posiciones gubernamentales. Con la decadencia económica del mundo musulmán al final de la Edad Media, la intolerancia aumentó.

Los gobernantes cedieron a la presión combinada de los 'ulamā' y las masas hicieron valer las leyes discriminatorias. Durante tales períodos de coacción, que se hicieron más frecuentes entre los siglos x y xiv, se registraron más conversiones individuales y de grupo. En esta atmósfera de fanatismo religioso los no musulmanes se exponían a veces a daños físicos y muchos se convirtieron para salvar sus vidas y sus propiedades.¹⁴

Tales presiones eran particularmente fuertes y efectivas en Egipto ya que, más que en ninguna otra región bajo el gobierno musulmán, existía ahí a fines de la Edad Media, época de creciente intoleran-

¹⁴ Sobre el desarrollo de la política oficial y las actitudes populares hacia los no-musulmanes, ver A. S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects* (Londres, 1930); E. Strauss (Ashtor), 'The social isolation of *ahl al-dhimma*', en *Etudes Orientales a la Mémoire de P. Hirschler* (Budapest, 1950); S. D. Goitein, *Jews and Arabs: their contacts through the ages* (Nueva York, 1955), pp. 67-9; C. Cahen, "Dhimma" en el 2, vol. 2, pp. 227-230.

cia, una comunidad cristiana fuerte y bastante unida. También allí, más que en otros países, los no musulmanes eran más prominentes en los servicios públicos. Bajo los mamelucos, en la primera mitad del siglo XIV, la presión oficial y las persecuciones populares produjeron un profundo descenso en el número de coptos.¹⁵

La actitud hacia los no musulmanes, y en particular hacia los cristianos, estaba influida por los sucesos políticos externos. Las Cruzadas incrementaron la animosidad hacia los cristianos, y el apoyo de éstos a los mogoles provocó reacciones violentas. La reconquista de España avivó el fanatismo musulmán en ese país.

Los sultanes Selyuk de Rūm tuvieron por lo general una política liberal hacia sus súbditos no musulmanes. Tanto los sultanes como los derviches combinaron un celoso espíritu misionero con la tolerancia hacia los no musulmanes. La amplitud de criterio y la indulgencia probaron ser efectivas en promover conversiones.¹⁶ Sin embargo, las fuentes cristianas registran casos de conversiones forzadas. La existencia de conversos que en secreto seguían practicando el cristianismo y que podían así esperar la absolución de la Iglesia puede haber sido el resultado de las conversiones forzadas. Pero no podemos excluir la posibilidad de que estos cristianos vivieran desgarrados por la tentación de los beneficios materiales prometidos a los conversos y su ansiedad por asegurarse la salvación cristiana.¹⁷

La historiografía musulmana en la India acentúa los aspectos misioneros no violentos de la conversión al islam,¹⁸ pero las tradiciones hindúes registran casos de conversiones forzadas, asociadas a ciertos gobernantes, como Sikandar de Cachemira (1389-1413), Jalāl al-Dīn de Bengala (1414-1431) y, en particular, con el sultán mogol Aurangzeb (1658-1707).¹⁹

¹⁵ E. Ashtor, *A History of the Jews in Egypt and Syria* (Jerusalén, 1944), vol. 1 (en hebreo); D. Richards "The Coptic bureaucracy under the Mamluks", *Colloque International sur l'Histoire du Caire* (Cairo, 1972), pp. 373-81.

¹⁶ O. Turan, "Les souverains Seldjukides et leurs sujets non-musulmans", *Studia Islámica* 1 (1953), 66-8.

¹⁷ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Londres, 1929), vol. 2, pp. 470-3; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley y Los Angeles, 1971), pp. 177-8, 360-1; V. L. Ménage, "The Islamization of Anatolia", en N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*.

¹⁸ P. Hardy, "Modern Europeans and Muslim interpretation of conversion to Islam", en N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (en imprenta). Peter Hardy se refiere a tales historiadores modernos musulmanes como I. H. Qureshi y S. M. Ikram.

¹⁹ T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore, 1914), pp. 261-5; I. H. Qureshi, "Muslim India before the Mughals", *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1970), vol. 2, p. 25.

El reinado de este último marca el poder de la ortodoxia islámica en la India en reacción a la política liberal de al-Akbar (1556-1605). Mientras que éste buscó un acercamiento entre musulmanes e hindúes, los ortodoxos 'ulamā' exigían la estricta aplicación de las leyes de la *sharī'a* con respecto a los no musulmanes.²⁰

Los banqueros y comerciantes hindúes dominaban importantes sectores de la economía en el Imperio Mogol. Tenían considerable influencia sobre las finanzas del gobierno y muchos de ellos servían en posiciones prominentes de la administración. Aún los 'ulamā' se hallaban a menudo dependiendo de funcionarios, banqueros o comerciantes hindúes y esto exacerbó su resentimiento hacia los no musulmanes.²¹ Pero en la India los musulmanes siempre permanecieron en minoría y, por lo tanto, no alcanzaron el nivel en el que la intolerancia religiosa genera la animosidad popular de la mayoría contra la minoría religiosa dominada.

Hemos tratado en forma más o menos extensa el papel del estado musulmán en promover la conversión pero parece que, a pesar de los muchos ejemplos dados, la directa intervención de las autoridades fue de alguna manera limitada y esporádica. Esto no explica por cierto la conversión de la mayoría de la población en los territorios bajo gobierno musulmán. Más importante es quizás el apoyo dado por el estado musulmán a las instituciones islámicas. El establecimiento de mezquitas, *madāris*, *zawāya*, y *caravanserais* creó una ciudad musulmana, aun cuando la mayoría de su población todavía practicaba su religión anterior, y se dio el ambiente islámico que indujo a la gente a convertirse.

Entre las instituciones islámicas consideradas como agentes activos de la islamización se destacan las órdenes sufis. Mientras que los 'ulamā' establecidos actuaban fundamentalmente dentro de la sociedad islámica, los sufis salían a establecer contactos con los no musulmanes y se introducían en otras sociedades. Al acentuar la experiencia religiosa común (como la creencia en las curaciones y la adoración de santuarios y santos) alentaban a las masas rurales y tribales a convertirse al islam. En Anatolia y la India las autoridades políticas apoyaban el trabajo misionero de los derviches.²² Éstos también desempeñaron un papel importante en la

²⁰ I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan subcontinent (610-1947)*, (The Hague, 1962), pp. 149-63; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: an outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity* (Montreal, 1971), pp. 73-5, — 85.

²¹ S. A. Rizvi, "The breakdown of traditional society [in India]", *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, pp. 67-8.

²² S. Vryonis, *The Decline of Hellenism*, pp. 352-4; J. S. Trimmingham, *The*

expansión del islam en Sudán después de la creación de los estados musulmanes de Sennar y Darfur.²³ En el Magreb, los *murābit* (santos sufis) ofrecieron una experiencia religiosa más significativa en las tierras interiores tribales y mejoraron la adhesión nominal anterior de los bereberes al islam.²⁴ Pero el papel de los sufis no estuvo de ninguna manera ligado específicamente a la conversión bajo el gobierno musulmán; de todos modos también desempeñaron un papel importante en propagar la fe islámica, más allá de los límites de su expansión militante, en Indonesia y en África.

3. *Estratificación, clases sociales, cambio religioso*

La población no cambia voluntariamente su religión a menos que su posición social esté amenazada o cuando la conversión ayuda a mantenerla o mejorarla. Durante el primer siglo de la hégira los árabes no estaban interesados en extender ninguno de sus propios privilegios a los pueblos conquistados y por lo tanto no estimularon la conversión pero un examen más cercano de las evidencias permite creer que adoptaron una política diferente hacia ciertos grupos selectos.

Los miembros de un cuerpo de *élite* de la caballería iraní —los *asāwira*— se convirtieron en musulmanes después de la derrota del ejército imperial sasánida. Fueron incorporados al ejército árabe, y se les asignó la misma pensión '*atā*' de los *muqātila* árabes (guerreros). Parece que los árabes se preocupaban tanto del *status* de los conversos como de su filiación étnica. Los *dahāqīn*, miembros de la aristocracia terrateniente irania, al convertirse, fueron liberados del impuesto de capitación. En el imperio sasánida este impuesto sólo se recogía de la masas y denotaba un bajo nivel social, por lo que los *dahāqīn* se convirtieron no para evadir la carga fiscal que representaba sino más bien porque lo consideraban humillante.²⁵

A pesar del riesgo de una generalización superficial, podemos

Sufi Orders in Islam (Oxford, 1971), pp. 20-4; Rahim, "The Saints in Bengal", *Journal of the Pakistan Historical Society* 8 (1960), p. 206.

²³ Y. F. Hasan, *The Arabs and the Sudan* (Edimburgo, 1967), pp. 179-80; P. Holt, "The Islamisation of the Nilotic Sudan", en M. Brett, *Northern Africa: Islam and Modernization* (Londres, 1973), pp. 16-8; R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan* (Londres, 1974), pp. 73-3, 123-4.

²⁴ G. H. Bousquet, *L'Islam Maghrebain* (Argel, 1954), pp. 64, 160-1; M. Brett, "The Spread of Islam in Egypt and North Africa", en M. Brett (ed.), *Northern Africa*, pp. 7-9.

²⁵ D. C. Dennett, *op. cit.*, p. 15, 31-3; M. G. Morony, "The Effects of the Muslim conquest on the Persian population of Iraq" (en imprenta).

afirmar que en muchos casos la gente mantenía su posición social a medida que se producía el proceso de cambio religioso. Tanto los guerreros como los miembros de la nobleza conquistada y los funcionarios en los servicios públicos estaban interesados en mantener su posición. Los conquistadores estaban deseosos de integrar dentro de sus clases respectivas a aquellos que parecían ser útiles al estado musulmán y la conversión podía facilitar esta integración, aunque no siempre era una condición.

En España, las familias cristianas de las clases altas que se habían convertido al islam, mantuvieron su *status* dentro de la sociedad musulmana.²⁶

Los miembros de la élite militar cristiana de los Balcanes fueron incorporados dentro del sistema militar administrativo del imperio a pesar de que seguían practicando su propia fe, pero a medida que se iban aislando socialmente de las comunidades cristianas, poco a poco eran asimilados por los turcos.²⁷

Mientras la conversión al islam para preservar el *status* social, la propiedad o el empleo se producía principalmente entre las clases superiores de la sociedad dominada, la conversión para mejorar las condiciones económicas ocurría entre las clases más bajas. El impuesto de capitación debía significar un serio peso económico para los pobres, por lo que éstos, más que los miembros de las clases medias, deben haberse convertido para aliviar esta carga.²⁸ Cuando Qutayba b. Muslim prometió dos *dirham* a todos aquellos que asistieran a la plegaria del viernes en la mezquita, atrajo conversos de entre la gente pobre de Bukhara. Los privilegios materiales se usaban a menudo para promover la conversión, como lo registra un visitante europeo a Anatolia a fines del siglo xiv: "Los grandes señores le demuestran (al nuevo converso) honor particular y lo hacen rico; hacen esto para que los cristianos estén más deseosos de convertirse a su fe".²⁹

La relación entre estratificación social y cambio religioso adquiere un significado especial en la India por su sistema de castas. Algunos historiadores contraponen la naturaleza igualitaria del islam

²⁶ H. Terrasse, "L'Espagne musulmane et l'heritage visigothique", *Etudes d'Orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provengal* (París, 1962), vol. 2, p. 762.

²⁷ H. Inalcik, "Ottoman methods of conquest", *Studia Islámica* 2 (1954), 113-117; W. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, p. 195.

²⁸ Cf. S. D. Goitein, "Evidence on the Muslim poll-tax from non-Muslim sources", *J. of the Economic and Social History of the Orient* 6 (1965).

²⁹ Relato de Schiltberger, citado en S. Vryonis, *The decline of Hellenism*, pp. 357-8.

con la rígida estratificación de la sociedad india y concluyen que el islam debe haber atraído miembros de las clases bajas que querían mejorar su *status* social.³⁰ Sin entrar en una discusión detallada de este complicado punto, podemos afirmar que algunos de los hechos fundamentales no corroboran una explicación tan simple. En primer término no hubo una conversión amplia entre las clases bajas y, en segundo, la sociedad musulmana en la India está más rígidamente estratificada que otras sociedades musulmanas. Los conversos parecen haber pasado de la sociedad hindú a la musulmana manteniendo su *status* social.³¹ (Se puede agregar, de todas formas, que la estratificación social en la sociedad musulmana no tenía la sanción religiosa que tenía en la sociedad hindú.)

El progreso de la islamización en la India fue más lento que en casi todos los otros territorios que estuvieron bajo el gobierno musulmán por varios siglos. En Delhi y Agra, cerca de los centros del poder musulmán, los musulmanes constituyeron no más de un cuarto de la población. Por lo tanto, parece que en la India debemos explicar la conversión como un proceso lento y con limitaciones más que como un proceso exitoso. Deben tenerse en cuenta muchos factores, a los que nos referiremos en otras secciones del trabajo. En el presente contexto, de todas formas, podemos decir que las rígidas estructuras sociales deben haber obstaculizado la expansión del islam. Desde la época del primer conquistador árabe, Muhammad b. al-Qāsim, a principios del siglo VIII, los gobernantes musulmanes ratificaron la posición eminente de los brahmanes. En la India, por lo tanto, el prestigio no era exclusivo de los que poseían el poder político sino que alcanzaba también a los brahmanes, como custodios de la herencia espiritual.³²

La supervivencia de una sociedad estratificada casi intacta detuvo el progreso del islam en la India. En lugares como Irán y los Balcanes, donde la fe islámica fue adoptada primero por las clases superiores y sólo más tarde penetró en otros niveles de la sociedad, el cambio religioso tuvo sólo un efecto limitado en la estructura de la sociedad dominada y permitió la supervivencia de la herencia cultural pre-islámica. Al retener sus posiciones de liderazgo, las clases

³⁰ Ver. T. W. Arnold, *op. cit.*, pp. 270-2, 291-4. Los puntos de vista de otros historiadores son discutidos en P. Hardy, "Modern European and Muslim interpretation" (en imprenta).

³¹ A. C. Mayer, "Hind [ethnography]", *EI*², vol. 3, p. 411.

³² Tal explicación es ofrecida por P. Hardy, "Modern European and Muslim interpretation" (en imprenta). Sobre la posición de los brahmanes después de la conquista árabe, véase Y. Friedmann, "Contribution to the early history of Islam in India" (en imprenta).

altas protegieron a la sociedad dominada de la penetración de la sociedad dominante. Tal penetración, con sus consecuencias desestabilizadoras, se dio fundamentalmente en regiones donde los nómadas desempeñaron un activo papel.

4. *El papel de los nómadas*

Una de las características sobresalientes de la expansión militante del islam es el papel de los nómadas. En los siglos VII y VIII, los árabes, nómadas de los desiertos cálidos establecieron el dominio musulmán desde Irán a España. A partir del siglo XI los turcos, nómadas de las estepas frías, extendieron el poder del islam a la India y Asia Menor.³³ Aun en África occidental donde la islamización progresó a través del trabajo de los comerciantes y de los religiosos, las expresiones militantes islámicas se asociaron con los nómadas. Los Sanhaja del Sahara crearon el movimiento almorávide en el siglo XI y los pastores Fulbe lucharon en los *jihād* de los siglos XVIII y XIX.

La conquista por los nómadas fue seguida, donde lo permitieron las condiciones geográficas y políticas, por la migración y el establecimiento de los conquistadores y sus familias en los territorios conquistados. Tal proceso, que tiene implicaciones demográficas y ecológicas, produce una intensa penetración dentro de la sociedad dominada y trae consigo un cambio religioso (islamización) así como un cambio cultural y étnico (arabización o turquización). La profundidad de la penetración y el grado de los cambios culturales y religiosos estuvieron condicionados por la naturaleza de la conquista y el carácter de la invasión nómada.

En su estudio sobre la islamización de Anatolia, Speros Vryonis comparó la conquista árabe de la Media Luna Fértil con la conquista turca de Anatolia.³⁴ La conquista árabe se realizó en un período relativamente corto y fue inmediatamente seguida por la creación de un estado musulmán que daba protección a la vida y a la propiedad y ejercía el control sobre los movimientos de los miembros de las tribus nómadas. La conquista turca de Anatolia, por el contrario, abarcó un largo período ya que las guerras, las invasiones y las migraciones tribales continuaron desde la segunda mitad del siglo XI hasta la consolidación del gobierno otomano sobre

³³ El papel de los nómadas en la propagación del islamismo es un tema central en X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de L'Islam* (París, 1968).

³⁴ S. Vryonis, *The Decline of Hellenism*, pp. 143-194.

Anatolia en el siglo xv. A diferencia de los árabes, los turcos derribaron la administración bizantina existente, reemplazándola por la del sultanato Selyuk de Rum sobre una parte del territorio conquistado solamente y el resto permaneció dominado por las tribus nómadas. La conquista gradual por los nómadas provocó la destrucción de la vida rural y el desplazamiento de poblaciones. Fue en las áreas gobernadas por los nómadas donde el proceso de turquización se hizo más intenso.

En las primeras décadas del siglo xvi, los nómadas turcos constituían todavía cerca del dieciséis por ciento de la población de Anatolia, mientras que representaban sólo un tres y medio por ciento aproximadamente de la población de los Balcanes.³⁵ Esta región había sido conquistada por el ejército otomano y fue inmediatamente gobernada como un estado musulmán. Las migraciones de los nómadas fueron controladas por las autoridades otomanas y, aquí, la penetración en la sociedad conquistada fue limitada. La islamización en los Balcanes fue más restringida y no hubo un proceso significativo de turquización.

Paradójicamente, la creación de un estado musulmán suavizó el impacto de los nómadas y detuvo un proceso más drástico de cambios religiosos y culturales. Los conquistadores árabes de la Media Luna Fértil, Egipto y el Magreb estaban concentrados en ciudades fortificadas los *'amsār*, lo cual no dejaba mucho campo para la interacción social. Sin embargo, estas ciudades fortificadas pronto se volvieron centros de comercio y administración y atraieron gente del sector rural: servidores, comerciantes, artesanos y funcionarios. Los recién llegados a la ciudad, al servicio de los árabes, adoptaron el lenguaje y la forma de vida de éstos y se convirtieron al islam y, así, las ciudades fortificadas que habían empezado por ser baluartes de la segregación árabe se volvieron centros de asimilación.³⁶

Este proceso, sin embargo, afectó sólo a una parte de la población local ya que las conversiones fueron individuales y se produjeron sólo en aquellos que habían elegido abandonar su propia sociedad para unirse a la comunidad musulmana en las ciudades. La desmilitarización de las ciudades fortificadas progresó no sólo como resultado de la llegada de la población civil local, sino también por la eliminación gradual de los árabes de los registros de guerreros (*muqātila*). Privados de sus pensiones (*'atā'*) algunos de

³⁵ S. Vryonis, "Religious changes and patterns in the Balkans, fourteenth to sixteenth centuries", en H. Birnbaum y S. Vryonis (eds.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* (The Hague-París, 1972), p. 172.

³⁶ R. Blanchère, "Regards sur l'acculturation des Arabo-Musulmans jusque vers 40/661", *Arabica* 3 (1957), 254-5.

éstos se establecieron en las aldeas entre los campesinos locales. Se les unieron los árabes nómadas a quienes las autoridades de los omeyas habían orientado hacia ciertas regiones. Fue en una de estas áreas de asentamiento árabe, en la región Hawf del delta de Egipto, que la conversión entre los Copts progresó, y fue también allí donde las rebeliones de éstos en la primera mitad del siglo IX fueron más terribles.³⁷ Aun los limitados contactos con los colonos árabes crearon levantamientos que de muchas formas llevaron a la islamización.

Khurasan nos da otros ejemplos de las consecuencias de la interacción social entre los árabes y la población conquistada. Los miembros de las tribus árabes que habían sido enviados a Khurasan por los omeyas no se establecieron en ciudades fortificadas sino en pueblos alrededor de Merv, cerca y entre la población local. Como resultado, hubo más conversiones, en particular entre la gente común, que en la mayoría —si no en todas— de las otras tierras conquistadas por los árabes en este temprano período. Aquí los primeros contactos entre los árabes y la población local no ocurrieron en los *'amsān*, donde los árabes estaban en mayoría y que eran focos de arabización sino en los sectores rurales donde los árabes dispersos estaban en minoría. Como consecuencia los colonos árabes fueron absorbidos culturalmente por la población local, y para mediados del siglo VIII habían adoptado el dialecto local iraní. Este doble proceso de asimilación-islamización de los iraníes e irанизación de los árabes precipitó la crisis que produjo la revolución abasí.³⁸

En Anatolia la conquista musulmana coincidió con la migración y el asentamiento de las tribus nómadas. En los territorios árabes hubo dos fases de penetración, lo cual se puede ver más claramente en el Magreb. Muchos de los conquistadores árabes del Magreb en el siglo VII regresaron hacia el este, otros prosiguieron hacia España y aquellos que se quedaron se establecieron en las fortalezas fundamentalmente en Qayrawan. Sólo aquellos bereberes que emigraron hacia las ciudades o se enrolaron en el ejército musulmán estuvieron en contacto directo con los árabes. Los bereberes tribales de la región interior se habían islamizado sólo nominalmente y hubo escasos cambios en su forma de vida. La segunda fase em-

³⁷ I. M. Lapidus, "The conversion of Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 256-7; M. Shaban, *Islamic History* (Cambridge, 1971), pp. 112-3, 146; M. Brett, "Conversion to Islam in Egypt and North Africa: the early centuries", estudio inédito discutido en el Seminario sobre la conversión al Islam (SOAS, Universidad de Londres, enero 29 de 1973).

³⁸ M. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970), *passim* M. Sharon, "The advent of the Abbasids", disertación Ph. D., Universidad hebrea de Jerusalén, 1970, pp. 32-5 (en hebreo).

pezó en el siglo XI con lo que se conoce como las invasiones hilalianas, cuando los nómadas árabes entraron al Magreb en formaciones tribales. Trajeron consigo la arabización de las estepas y de las tierras bajas, en parte al desplazar a los bereberes y en parte al asimilarlos. Al adoptar el lenguaje y las costumbres árabes, los bereberes perdieron su particularidad étnica y se volvieron más profundamente comprometidos con el islam.³⁹

Un proceso similar, aunque en escala menor (y que permaneció casi desapercibido quizá porque no hubo ningún Ibn Jaldūn sirio para magnificarlo) ocurrió en Siria y Palestina. Los gobernantes omeyas evitaron con éxito la migración de nómadas árabes a Siria para evitar disturbios en la administración y en la vida de la población local. Cuando la seguridad en Siria y Palestina se debilitó bajo los abasies, los beduinos penetraron en los valles, empujando a la población establecida hacia las montañas y las ciudades. Durante los siglos X y XI bajo el impacto de los nómadas, la producción agrícola declinó, la población establecida decreció y el proceso de arabización e islamización se intensificó.⁴⁰

Los nómadas —árabes, turcos y fulbe— no se habían comprometido fervorosamente con el islam. Por esto no contribuyeron directamente a la islamización en la esfera religiosa, sino que como conquistadores y colonos, bajo un liderazgo sofisticado y urbano, llevaron a cabo el cambio cultural hacia la arabización, lo que con el tiempo, llevó a una islamización más profunda.

En el caso de los fulbe de África Occidental, su contribución como luchadores de los movimientos *jihād* no fue seguida por la misma transformación cultural y étnica causada por los árabes y turcos. El *jihād* del siglo XVIII en Futa Jallon (Guinea) sí convirtió a estas tierras altas en un dominio de los fulbe pero no por la asimilación de la población primitiva sino por el desplazamiento y el sojuzgamiento de ésta. En Adamawa (Camerún del Norte), los fulbe ocuparon las tierras de pastoreo de los valles, mientras que los kirdi y otras tribus locales vivían en las zonas menos accesibles. Aceptaban la política de gobierno de los fulbe pero se vieron muy poco afectados por el islam. En el norte de Nigeria, el *jihād* tuvo una más amplia influencia sobre los habitantes. En los emiratos fulbe, la isla-

³⁹ Sobre los diferentes, a veces conflictivos, puntos de vista del papel de los Hilalianos en el Maghreb, ver H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides* (París, 1962); J. Poncet, "Le mythe de la catastrophe hilalienne", *Annales: ESC* 22 (1967), 1099-1120; M. Brett, "Ifriqiya as a market for Saharan trade from the tenth to the twelfth century", *Journal of African History* 10 (1968), 347-364. Ver también X. de Planhol, *Les fondements géographiques*, pp. 146-8.

⁴⁰ M. Sharon, *Palestine under Muslim rule* (Jerusalén, 1973) (en hebreo).

mización de los hausa, que habían empezado mucho antes que el *jihād*, fue casi completa. Pero la cultura hausa se conservó y, aunque los fulbe continuaron su trashumancia y mantuvieron su cultura, aquellos que habían estado en contacto con los hechos políticos y religiosos de los emiratos fueron, en gran medida, culturalmente asimilados por los hausa.⁴¹

5. *El equilibrio cultural*

El poder militar y la autoridad política inculcan un sentido de superioridad a los conquistadores, mientras que la derrota y el sojuzgamiento socavan la auto-confianza del conquistado. Las implicaciones psicológicas de esta confrontación pueden conducir a los miembros de la sociedad conquistada a la identificación con sus gobernantes por asimilación. Pero la historia universal ha presenciado bastantes casos —el de las tribus germanas es el más famoso— en los cuales los invasores victoriosos afirmaron su dominación política pero asimilaron la cultura superior de los conquistados y la religión más coherente de los vencidos.

Los logros culturales y materiales de los nómadas árabes del desierto no tuvieron el nivel de sus vecinos en Egipto, Siria e Irán. Pero ya antes de su éxito militar y político los árabes se sentían superiores a sus vecinos debido a su inherente desprecio por los campesinos y al orgullo por su lengua, su tribu y su *status*. Tales sentimientos fueron inculcados por las doctrinas del islam que convencieron a los árabes de que su religión era la más perfecta. Este sentido de superioridad fue reafirmado por sus victorias militares y por la creación de un poderoso imperio árabe musulmán.⁴²

En las provincias orientales— Egipto, Siria e Irán— la población local no aceptó inmediatamente la superioridad cultural y religiosa de los conquistadores, debido, sobre todo, a que durante algún tiempo los árabes mantuvieron el persa y el griego como los idiomas oficiales. Fue sólo hacia fines del siglo VII y a principios del VIII cuando el árabe fue introducido como lengua oficial y los funcionarios locales debieron aprenderlo para mantener sus posiciones en el gobierno.

Por razones que serán discutidas más adelante en este trabajo,

⁴¹ V. Azarya, "Traditional Aristocracy facing change: a comparative study of Fulbe adjustment to social change in Guinea, Nigeria and Cameroon", *Dissertation Ph. D. inédita*, Universidad de Chicago, 1973.

⁴² G. E. Von Grunebaum, "The first expansion of Islam: factors of thrust and containment", *Diógenes* 53 (1961), 67-70.

los cristianos de Siria y Egipto mantuvieron su cohesión religiosa y comunal por un período más largo. En Irán, por el contrario, la derrota militar y la caída del imperio, crearon un sentimiento temporal de frustración que abrió el camino a conversiones masivas. Pero al final del segundo siglo de la hégira, un renacimiento cultural dentro del islam y sus fronteras, dio expresión al orgullo nacional iraní. El desarrollo del idioma iraní y de su herencia nacional se asoció con una reafirmación política que llevó al surgimiento de las dinastías nacionales iraníes. Fue bajo estas dinastías, entre mediados del siglo ix y la segunda mitad del siglo x, que Irán se convirtió en un país predominantemente musulmán. El paso de la islamización se aceleró debido a la eliminación de la resistencia a la dominación política por árabes extranjeros, resistencia que había sido sostenida por la adhesión a las tradiciones zoroastrianas restantes.⁴³

La reacción religiosa y política contra la dominación árabe en el Magreb encontró expresión en la disidencia ibādita y chiíta y dio comienzo a las dinastías bereberes en el siglo x. Pero no hubo nada similar a la *shu'ūbiyya* iraní entre los bereberes, que parecían haberse resignado a aceptar su inferioridad cultural y étnica propugnada por los árabes.

La civilización cristiana de España en la época de la conquista musulmana en el siglo viii estaba en un momento débil. La admiración por la cultura árabe no sólo condujo a la conversión, sino también a la adopción del árabe y de algunos aspectos de la forma de vida de los árabes por algunos que siguieron siendo cristianos. Los cristianos arabizados conocidos como mozárabes a menudo realizaron su asimilación mediante la conversión pero muchos mantuvieron la distinción entre las esferas religiosa y cultural. Algunos de ellos aun mostraron un fanatismo religioso y apoyaron la monarquía cristiana en su confrontación con los musulmanes en España.⁴⁴

Los turcos, gente ruda de las estepas, confiaban en sus hazañas militares en su confrontación con la población cristiana de Anatolia. La población rural cayó bajo la influencia de los "babas" que predicaban un islam impregnado de elementos chamanísticos que atrajeron a los campesinos cuya religión "popular", a su vez, estaba

⁴³ R. Bulliet, "Conversion to Islam and the emergence of a Muslim society in Iran", en: N. Levtzion (ed.) *Conversion to Islam* (en imprenta).

⁴⁴ E. Lévi-Provengal, *Histoire de l'Espagne Musulmane* (París, 1953), vol. 3, pp. 214-7; H. Péres, "Les elements ethniques de L'Espagne musulmane et la langue arabe au 5e-11e. siecle", *Études d'Orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provengal* (París, 1962), vol. 2, p. 726.

imbuída de creencias y costumbres pre-cristianas. Los turcos tenían menos que ofrecer de su herencia cultural a los cristianos urbanos más sofisticados. En las ciudades la dimensión cultural de la dominación musulmana estaba dada por la civilización persa que pre-vaecía en la corte de los sultanes Selyuk de Rum.⁴⁵ En la India, bajo los gobernantes de origen turco o afgano, fue también la cultura persa la que representó al islam en la confrontación con la elevada civilización hindú.⁴⁶

6. *Las religiones ya existentes en su encuentro con el islam*

El proceso de islamización fue en gran medida influido por la posición organizativa, material y espiritual de los sistemas religiosos enfrentados al islam. Entre los factores más importantes se encuentra la relación entre las religiones ya existentes y los sistemas políticos. La jerarquía religiosa sufrió más durante la conquista musulmana en los casos en que había estado ligada a las instituciones imperiales vencidas y dependía de ellas.

La organización religiosa zoroástrica era parte integral de la estructura imperial sasánida y el colapso del imperio casi destruyó el grado superior de la jerarquía religiosa. La decadencia espiritual y la esterilidad en la "iglesia" zoroastriana durante las últimas décadas del imperio sasánida había causado ya un amplio desafecto entre las clases superiores de la sociedad iraní pero la deserción (principalmente para adherirse a la iglesia nestoriana) fue evitada por la presión de las autoridades imperiales que casi igualaron la conformidad religiosa con la lealtad política. Siguiendo a la conquista musulmana y al relajamiento de estas trabas, los miembros de las clases superiores se convirtieron al cristianismo nestoriano, pero cuando surgieron más oportunidades para la integración de los miembros de las clases superiores dentro de la sociedad musulmana las conversiones al islam se acrecentaron.

Tanto la iglesia zoroastriana como la sociedad iraní habían sido afectadas en su cúspide. En los pueblos los *mobades* mantuvieron su influencia y sostuvieron su oposición a la dominación árabe y al islam. Debido a la ineffectividad de la "ortodoxia" zoroastriana, la oposición religiosa al islam se transformó en movimientos sincréticos y heréticos neozoroastrianos. Estos movimientos contribuyeron

⁴⁵ G. Turan, "L'islamisation dans la Turquie du moyen age", *Studia Islamica* 10 (1959), 139.

⁴⁶ Aziz Ahmad, "Hind [Islamic Culture]", *EI*², vol. 3, p. 439.

al renacimiento cultural y político que, como ya hemos visto, abrió el camino a la islamización.⁴⁷

En Asia Menor la conquista musulmana tuvo una influencia devastadora sobre la Iglesia Ortodoxa Griega ya que ésta había estado estrechamente integrada al imperio bizantino. Las regiones conquistadas por los turcos fueron aisladas del centro de la iglesia en Constantinopla. Más aún, debido al prolongado conflicto entre los turcos y los bizantinos, los miembros del clero griego estaban bajo sospecha de ser agentes del enemigo. Los obispos no podían llegar a sus obispados y la población cristiana en Asia Menor permaneció sin liderazgo religioso mientras estuvo sometida a las presiones políticas y fiscales del estado musulmán y a la influencia de los religiosos musulmanes.⁴⁸

Para explicar la expansión exitosa de los árabes en la Media Luna Fértil y Egipto, los historiadores a menudo se refieren al cisma religioso en el Imperio Bizantino y a la tensión entre la iglesia oficial y las sectas monofisitas que atraían a una gran parte de la población local. En realidad, esta fisura explica por qué las comunidades cristianas locales, que habían sido perseguidas por la iglesia oficial y las autoridades bizantinas, no resistieron la conquista árabe y, a veces, hasta le dieron la bienvenida. Pero, por otro lado, la falta de afinidad entre las iglesias monofisitas y el imperio bizantino contribuyó a su supervivencia bajo la dominación musulmana. Estas iglesias ya estaban habituadas al alejamiento religioso y político de sus gobernantes y, debido a que los conquistadores musulmanes fueron más tolerantes que los bizantinos, las comunidades monofisitas revivieron aún después de la conquista árabe y aumentaron su cohesión. Tales comunidades en Egipto y Siria combatieron las tentaciones a la conversión ejerciendo una presión social y moral sobre sus miembros.

Esto, sin embargo, fue verdad fundamentalmente en el período inmediatamente posterior a la conquista musulmana. Con el paso de los años la dominación política por otra religión tuvo un efecto desgastante en las comunidades religiosas conquistadas. El escepticismo comenzó a crecer y los recursos intelectuales decayeron. Durante la conquista, los gobernantes se apropiaron de muchos de los recursos económicos de la iglesia o gradualmente los redujeron. La iglesia fue incapaz de mantener sus servicios comunitarios y sus miembros más pobres fueron tentados de buscar ayuda de las instituciones

⁴⁷ M. G. Morony, "The effects of the Muslim conquest on the Persian population of Iraq" (en imprenta); M. Azizi, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran* (París, 1938), pp. 289-90.

⁴⁸ S. Vryonis, *The Decline of Hellenism*, pp. 194-216, 288, 350.

de beneficencia musulmanas que estaban sostenidas por las autoridades políticas.

El empobrecimiento intelectual y material de la iglesia trajo la corrupción del clero que también se volvió dependiente de las autoridades musulmanas. La comunidad perdió su cohesión y sus miembros no tuvieron que superar las fuertes presiones sociales en su paso a la conversión. Descripciones y críticas de este tipo acerca del deterioro de las comunidades cristianas aparecen en fuentes cristianas, tanto locales como europeas,⁴⁹ para explicar la deserción de los cristianos hacia el islam.

Las diferentes condiciones religiosas en las regiones de la India, durante el enfrentamiento con el islam, produjeron modelos distintos de islamización. A comienzos del siglo VIII, cuando los árabes invadieron Sind, el budismo había ya retrocedido ante la agresión de los brahmanes que estaban apoyados por los príncipes indios. Parece que la conversión al islam fue más común entre los budistas que entre los hindúes. Para el siglo XI, cuando los musulmanes establecieron su dominación sobre las principales regiones del norte de la India, el hinduismo ya se había implantado y podía resistir mejor el impacto del islam. Bengala oriental, por el contrario, estaba en un estado de transformación religiosa en la época en que fue conquistada por los musulmanes. La mayoría de la población era todavía budista pero fue presionada por los brahmanes. Los gobernantes y predicadores musulmanes parecen haber encontrado allí a la población dispuesta a convertirse al islam.⁵⁰

Es significativo que en los territorios de civilizaciones antiguas, en su enfrentamiento con religiones coherentes —cristianismo, hinduismo y zoroastrismo— la conquista y la imposición del poder musulmán precedió a la conversión al islam. Pero en tierras islámicas más lejanas —en África e Indonesia—, donde el islam desafió religiones sincretistas y latitudinarias, se propagó a través del trabajo de los comerciantes y sacerdotes. En estos casos hay que tratar no con la conversión al islam bajo la dominación política musulmana sino con la penetración del islam en la religión de la sociedad políticamente dominante, lo que es otro aspecto fascinante en el estudio comparado de la islamización.

⁴⁹ T. W. Arnold, *op. cit.*, pp. 79, 166-187; C. R. Haines, *Christianity and Islam in Spain, 756-1031* (Londres, 1889), pp. 78-80; G. Wiet, *L'Egypte arabe* (París, 1937), pp. 41-2.

⁵⁰ I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Continent (610-1947)* (La Haya, 1962), pp. 39-40, 70, 75; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India* (Nueva York, 1963); K. S. Lal, *Growth of Muslim Population in India* (Delhi, 1973), pp. 179-81.

La islamización en el subcontinente indio

S. A. A. RIZVI

El islam es esencialmente una religión proselitista. Desde sus comienzos en 610, el profeta Mahoma (571-632) y aquellos que aceptaron el islam no vacilaron en propagar la fe con temibles desventajas. Sin embargo, la nueva fe ganó fuerza sobre todo en Medina, adonde emigró el Profeta en septiembre de 622. Ocho años después, cuando conquistó La Meca, no sólo era ya capaz de eliminar a los adoradores de ídolos de esa ciudad sino realmente de fundar delegaciones de las tribus beduinas que entraban en masa a Medina, resueltos a aceptar el islam. La coincidencia de la conquista y la proselitización es tan significativa que el año 9 (650) es conocido en la historia como *sanat al-wuḡūd* ("el año de las delegaciones"). Así desde el principio mismo, la superioridad política creciente del islam fue responsable fundamental de su difusión.

Las conquistas árabes de Siria, Irak, Irán, Egipto y Trípoli entre el 635 y el 642 y el consiguiente establecimiento de gobiernos islámicos, si bien no fueron concebidos para hacer proselitismo en esas regiones, facilitaron el proceso de islamización. A las naciones dominadas se les dio la categoría de *dhimmī* o *'ahl-al-dhimma* (pueblos de la alianza u obligación) y se les permitió seguir su propio derecho canónico. No eran llamadas a cumplir tarea militar alguna y por lo tanto no tenían derecho a ninguna participación en el *ghanīma* (botín) de las tierras conquistadas. Los *dhimmī* no pagaban el *zakāt* (impuesto o limosna) pero debían pagar la *jizya* o el

impuesto de capitación, que existió aún en los imperios sasánida y romano-bizantino.

Aunque la islamización fue un fenómeno muy complejo, parecería que los primeros conversos estaban dentro de las siguientes categorías básicas:

1. Las minorías religiosas que habían sido perseguidas bajo los imperios sasánida y romano-bizantino.
2. Miembros de las clases gobernantes que eran tomados cautivos y que se convirtieron al islam para obtener su libertad o para retener sus posiciones de autoridad en el gobierno de sus conquistadores, en cuyas filas había una gran escasez de administradores civiles.
3. Los *dahāqīn*, quienes bajo el imperio sasánida, habían sido jefes aldeanos hereditarios y quienes como delegados del gobierno, recaudaban los impuestos de los campesinos en beneficio del tesoro imperial.
4. Artesanos y artífices que dependían del gobierno para vivir.
5. Hijos e hijas de esclavas criados como musulmanes.

Los no árabes que se convertían al islam eran puestos bajo la tutela de musulmanes árabes, en cuyas casas aprendían el árabe y formas islámicas de orar, así como las leyes de la *sharī'a*. La auténtica piedad religiosa de muchos de estos hogares hizo a los nuevos conversos firmes en su fe y, así, ellos fueron, también, de gran utilidad para la propagación del islam en las áreas de su influencia.

El ritmo de la proselitización islámica, sin embargo, no fue tan rápido en todas las regiones conquistadas como en Egipto, Irak e Irán. Por ejemplo, en Transoxiana, bajo el débil gobierno de los califas omeyas (661-750) y abasíes (749-1258), los conversos locales frecuentemente apostataron. En el subcontinente indio también encontramos sus raíces firmemente establecidas sólo después de las conquistas de diferentes regiones, aunque los comerciantes árabes a lo largo de la costa de Malabar y en Ceilán habían convertido a algunos habitantes locales aún antes de la conquista de Sind por Muhammad b. Qāsim en el 711 al 713. Se sabe que el rey de Calicut, llamado "el Sāmufī" por los árabes y más tarde "el Zamorin" por los portugueses, permitió a los comerciantes musulmanes árabes e iraníes convertir a los habitantes locales. En forma similar, los comerciantes árabes que se habían establecido en el próspero estado de Gujarāt continuaron disfrutando de privilegios bajo sus gobernantes hindúes y pudieron haber convertido también a sus sirvientes hindúes locales.

Parece que después de la conquista de Daubul, Brahmanābād y Multān, Muhammad b. Qāsim destruyó parcialmente los templos, construyendo mezquitas en su lugar. La pérdida de vidas fue bastante grande pero después de la restauración de la paz, se les otorgó la categoría de *dhimmī*¹ a los súbditos hindúes y budistas y sus lugares de adoración ya no sufrieron más daño. La alta posición de los brahmanes en la sociedad hindú obtuvo el debido reconocimiento y la administración de las rentas públicas permaneció en manos de los jefes indígenas.² Sin embargo, es sabido que Muhammad b. Qāsim invitó a los jefes de las tribus a aceptar el islam.³ Es posible que se haya dado un estímulo semejante a otras personas. El califa omeya Omar II (717-20) también extendió sus alentadoras invitaciones a los *dhimmī* de Sind, y Jay Sinha (el hijo de Rāja Dāhir, que había luchado incansablemente contra los invasores árabes) y algunos otros jefes se convirtieron al islam. Jay Sinha más tarde apostató pero algunos de los otros jefes continuaron con su nueva fe.

Las referencias dispersas acerca de los grupos tribales en el *Shah-nāma* y otras crónicas posteriores no especifican exactamente quiénes se volvieron musulmanes. Parecería, sin embargo, que algunos jefes budistas y algunos brahmanes que estaban en contacto con los gobiernos árabes y que también actuaron como delatores y quintacolumnistas de los conquistadores árabes tal vez terminaron por aceptar el islam. De igual manera, algunos líderes tribales *jāt* y *rājput*, que se rindieron a Muhammad b. Qāsim sin mayor resistencia, probablemente se convirtieron unas pocas décadas más tarde.

No se conocen las circunstancias que condujeron a la islamización de los sumiras y summas. Sus antecesores, que gobernaron en las regiones Thatta, pertenecían a tribus indígenas. Entre ellos, los sumiras se convirtieron aparentemente al islam en los comienzos del siglo VIII.⁴ Cerca de 1351, después de un gobierno de cinco siglos, los sumiras fueron completamente derrocados por los summas, básicamente agricultores, quienes, aunque divididos, de todas formas lograron unificarse bajo líderes capaces para adquirir poder político. Aunque no podemos probarlo, es casi seguro que los líderes de las tribus summa también se islamizaron en el siglo VIII d. C. y propa-

¹ Muhammad 'Ali b. Hāmid b. Abu Bakr, *Chach-nāma*, (Delhi, 1939); pp. 202; 208.

² *Ibid.*, pp. 208-11.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ C. Defrémery y B. R. Sanguinetti, eds. y trads. *Voyages d'ibn Batoutah*, (París, 1855), p. 101.

garon el islam entre sus seguidores en las zonas rurales, donde los mismos árabes raramente querían establecerse.

Los conquistadores hicieron de Debal y Multān ciudades fronterizas y fundaron una nueva ciudad, Mansūra, ahora desaparecida, pero que según parece estuvo situada cerca de Shahdapur sobre una isla del Indo. Los conquistadores árabes construyeron sus mezquitas, escuelas y bazares en estas ciudades y allí vivían, ayudados por los *dhimmī* budistas y brahmanes, que no parecen haberse convertido al islam por varios siglos. Sin embargo, los artesanos y artifices hindúes que habían sido tomados prisioneros durante las invasiones y después liberados, podrían haber sido inducidos a convertirse en musulmanes y, como los agricultores indígenas, se convirtieron mucho antes que los funcionarios *dhimmī* del gobierno.⁵

Los hijos e hijas de árabes con sus esposas y concubinas hindúes también contribuyeron en mucho a incrementar la población musulmana.

Los conversos sindis de los siglos VIII y IX eran sunnitas, pero el establecimiento del poder ismaelita en Multān y Sind entre el 977 y 985 trajo la conversión de muchos de los sunnitas e hindúes a la fe ismaelita. Los sumiras también se convirtieron en ismaelitas y tanto el sultán Maḥmūd de Ghazna (998-1030) como posteriormente Mu'izz al-Dīn Muḥammad b. Sām (+. 1206), ambos sunnitas ortodoxos, asesinaron sin compasión a los ismaelitas de Multān. Los sumiras y sus antecesores los summas, que gobernaron el delta oriental de Sind, lograron seguir siendo ismaelitas hasta 1363 y sólo se convirtieron a la fe sunnita muy lentamente.

El Sultán Maḥmūd de Ghazna estaba imbuido de un celo proselitista y convirtió a Sukhal, un nieto del gobernante hindūshāhiyya Jaipal, designándolo gobernador de Ohind (Waihind cerca de Peshāwar), pero Sukhal posteriormente apostató. Se cree que Maḥmūd durante su invasión a Kashmīr en 1018, convirtió al islam a un rajá hindú y sus diez mil seguidores.⁶ Parecería que este número de conversos es muy exagerado y que muchos de ellos finalmente volvieron a sus creencias anteriores. El episodio ha sido olvidado por completo y ni siquiera se lo menciona en la famosa historia antigua de Kashmīr, el *Rājatarānginī* de Kalhana.

Los ataques y saqueos sin provocación a los templos hindúes y la destrucción de los rajas hindúes hasta Kanauj, Kālinjar y Somnāth poco sirvieron para estimular el interés hindú en el islam. Por el

⁵ M. Nazim, *The life and times of Sultan Maḥmūd of Ghazna*, (Cambridge, 1931), p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

contrario, de acuerdo con al-Birūnī, las conquistas de Maḥmūd, aunque espectaculares e impresionantes, solamente causaron en los hindúes una "arraigada aversión hacia todos los musulmanes" y los intelectuales hindúes se refugiaron en centros alejados como Kashmīr y Benares, donde la mano de los conquistadores no los podía alcanzar.⁷ Los funcionarios brahmanes que formaban un núcleo de administradores bajo los árabes en Sind, se encontraron con que ya no se requerían sus servicios porque estaba disponible una adecuada provisión de secretarios y 'āmil (agentes fiscales), de las provincias iraníes y de Asia central del Imperio Ghaznaví. Los ghaznavíes mantuvieron el control de las regiones desde Lahore hasta Ghazna y estaban satisfechos de recibir un pago fijo de los tributos, parte en dinero y parte en elefantes, preferentemente lo último. Esto también se pagó solamente mientras los ghaznavíes fueron militarmente superiores.

El *dīwān*, o administración civil permanente de Lahore, fue desarrollado por el sultán Maḥmūd, recién a fines de su reinado.⁸ Los 'āmil, posiblemente de origen iraní, nombrados por el sultán parecen haber tratado a los *thakkura* y *rāwātas* locales o jefes aldeanos como las equivalentes de la clase de los *dahāqīn*, cobrando las rentas públicas de las aldeas a través de ellos. Sin embargo, como los *dahāqīn*, los *thakkuras* sirvieron como agentes del gobierno, pero no mostraron ningún interés en la vida urbana musulmana de Lahore. Esa ciudad fue dividida a causa de la contienda por la autoridad entre los *ghāzī* turcos (guerreros del jihād) y los funcionarios civiles iraníes.

Durante sus invasiones, Maḥmūd tomó muchos prisioneros y los transportó a Ghazna para transformar esa ciudad en un gran centro de palacios, mezquitas y seminarios, y para trabajar en diferentes *kārkhānas* o centros de manufactura real. Es posible que, al encontrar pocas posibilidades de volver a su tierra natal y a sus familias, la mayoría de los cautivos finalmente aceptara el islam. Algunos podrían haberlo hecho como resultado de la prédica de sus piadosos amos y de sus contactos con ellos, pero en términos generales la conversión se debió a razones políticas y económicas. El número total de cautivos llevados a Ghazna por Maḥmūd después de cerca de 17 expediciones, puede ser calculado *grosso modo* si uno toma en cuenta que a su retorno de la expedición a Kanauj de 1018, solamente, trajo con él 53 mil esclavos.⁹

⁷ E. C. Sachau, *Alberuni's India*, p. 22.

⁸ C. E. Bosworth, *The Ghaznavids*, (Edinburgh, 1963), p. 76.

⁹ *Ibid.*, p. 102.

Maḥmūd también reclutó tropas hindúes para agregar un nuevo elemento a su ejército musulmán formado por grupos racialmente heterogéneos. Se dice que en 1003, algunas de las tropas indias de Maḥmūd masacraron tanto a los cristianos como a los musulmanes de Żarang en Sīstān.¹⁰ Bajo el sucesor de Maḥmūd, la influencia de las tropas hindúes de Ghazna creció considerablemente. Estas tropas vivían en cuarteles separados y estaban gobernadas por su propio comandante, llamado *sīpahsālār-i Hinduyān*. Sevendhrāy, su comandante durante el reinado de Muḥammad, fue más leal a su sultán que cualquiera de los comandantes musulmanes. El sultán Mas'ūd (1031-1041) reemplazó a Aḥmad Inaltgin, su comandante turco rebelde, por su esclavo hindú. Tilak, quien ocupó el puesto de traductor oficial. Tilak sofocó la rebelión de Inaltgin y, uniéndose al sultán en Merv ar-Rudh, le hizo entrega no sólo del botín producto de los usuales saqueos de guerra sino también de 55 elefantes que fueron tomados como tributo de los príncipes indios.¹¹

Las graves derrotas y reveses sufridos por el sultán Mas'ūd a manos de sus enemigos iraníes costaron caro a las fuerzas rājpūt. Parece que en 1150-51, cuando Ghazna fue reducida a cenizas por el ghūrīd 'Alā' al-Dīn Husain, el remanente de los soldados hindúes y de los cautivos islamizados se retiraron a Lahore y a otros pequeños pueblos del Panjāb ghaznaví. Esto aumentó en mucho el número de la población musulmana en el Panjāb.

La conquista guri de la India en 1192 y la derrota en otros centros de la resistencia rājpūt trajeron la colonización de los pueblos del norte de la India por los musulmanes. Algunos ya vivían allí, ganándose la vida como comerciantes o como ayudantes de éstos. Bajo los sultanes de Delhi, los generales turcos empezaron a vivir en ciudades cerca de sus '*iqṭā'*'¹² pero mucho de su tiempo lo pasaban cada año en Delhi, luchando contra los jefes rebeldes de su propio '*iqṭā'*' o bien en el ejército de los sultanes. Así las casas que habían construido en Delhi rápidamente estuvieron superpobladas con los miembros de las clases gobernantes y sus esclavas cautivas e hijos. Los esposos y padres de éstos habían sido por supuesto asesinados en la guerra o esclavizados. Los artesanos y artifices capturados en los pueblos y ciudades vecinos eran empleados ya sea como sirvientes o en su propia profesión en los *karkhānas*. También trabajaban en departamentos que abastecían las necesidades de la casa

¹⁰ Malik al-Shu arā Bahar, ed. *Tarīkh-i Sīstān*, pp. 354-55.

¹¹ Boswarth, *op. cit.*, p. 128.

¹² Rentas de terrenos de diferentes extensiones asignadas a los funcionarios en lugar de su sueldo. Las cuales los detentadores de '*iqṭā'*' recolectaban las rentas diferían conforme a la jerarquía de aquéllos y eran transferibles.

imperial, o eran empleados en las fábricas reales para producir las mercaderías requeridas por la corte. De la información disponible se desprende que los esclavos que trabajaban como sirvientes fueron convertidos antes que los artesanos y que aquellos que trabajaban en las fábricas reales. Algunas familias devotas ofrecían la manumisión a sus esclavos conversos, que entonces se ganaban la vida como pequeños comerciantes, buhoneros, tenderos y funcionarios del gobierno. Su situación económica, sin embargo, era poco envidiable y no ofrecía mucho incentivo a los hindúes para convertirse al islam. Los comerciantes, banqueros y prestamistas hindúes ricos, —privilegiados como los ricos siempre lo han sido— continuaron practicando las profesiones de sus antepasados y realizaron abiertamente sus ceremonias religiosas, mientras pagaban la *jizya*.¹³

Otras fuentes de la población musulmana eran los talentosos hijos de las esclavas que, criados como musulmanes. Además, las fortalezas en centros estratégicos, donde los ejércitos musulmanes estaban guarnecidos, los lugares de los dueños de los '*iqṭā'* y otras antiguas ciudades donde los musulmanes se instalaron, siguieron el modelo de Delhi en el desarrollo de la población musulmana.

En la India, la aristocracia sojuzgada de las aldeas —llamada *rā'i*, *rānās* o *rāwat*, que acordó pagar tributo o *kharaṅj* (impuesto a la tierra) y la *jizya*, a diferencia de los *dahaṅṭna* de Irán, no mostró ningún interés en el islam, pero tampoco fue forzada a convertirse. Los chambelanes del sultán, como Muḥammad b. Tughluq (1325-51), quedaban satisfechos simplemente si la aristocracia los saludaba, en su visita a la corte, con el grito "Que Alá te guíe".¹⁴

Los líderes musulmanes ortodoxos consideraban a los brahmanes como el principal obstáculo para el proselitismo islámico y trataban continuamente de obligar a los sultanes, sin ningún éxito palpable, de convertirlos al islam.¹⁵

Pero los sultanes parecían haber impuesto su religión sólo sobre los líderes tribales importantes que representaban una amenaza para la seguridad de las guarniciones musulmanas. Por ejemplo, para mediados del siglo XIII, algunos gakkhares en el Panjāb y los Jāts y Meds de Sind, se convirtieron al islam, aunque gran parte de ellos le permanecieron hostiles por largo tiempo. Para el siglo XVI,

¹³ Ziyā al-Dīn Baranī, *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*, (Calcuta, 1860-62), p. 216. Traducción hindi en S. A. A. Rizvi, *Khalji Kālīn Bhārat*, (Aligarh, 1955), pp. 26-27.

¹⁴ Defrémery, *op. cit.*, vol. 3, p. 224.

¹⁵ Baranī, *op. cit.*, pp. 41-43. Traducción hindi de S. A. A. Rizvi, *Ādi Turk Kālīn Bhārat*, (Aligarh, 1956), pp. 155-56.

ya se había convertido una cantidad considerable de tribus del Panjāb, como los sial, sarhangwāhān, bahaliyān y los adhakān.¹⁶ Se sabe que en la región de Assam, Muḥammad bin Bakhtiyār Khalji († 1206) convirtió al líder de las tribus kūch y meg.¹⁷ También sabemos que el sultán Ghiyāth al-Dīn Balban (1266-1287) sofocó la insurrección de los merodeadores mewatī y los jefes hindúes de Doāb y Katihar.¹⁸ De éstos, las tribus mewatī y algunos de sus líderes conocidos como khānzādas se convirtieron gradualmente. La tribu barwār o barādū, que habitaba la región entre Gujrat y Mālwa, famosa por su temeraria valentía, aceptó el islam en el reinado del sultán 'Alā' al-Dīn Khaljī (1296-1316).¹⁹ Como un incentivo adicional, durante el reinado del sultán Quṭb al-Dīn Mubārak Shāh (1316-1320), los hindúes que intentaban convertirse le eran presentados y recibían atavíos de honor y ornamentos de oro apropiados a su posición anterior.²⁰

Evidentemente la islamización de importantes líderes tribales era considerada un instrumento conveniente para mantener la paz en las regiones rebeldes. Pero eran sólo las tribus hindúes las que se convertían al islam. Las tribus mogoles vencidas también fueron islamizadas, de modo que encontramos también un barrio separado establecido especialmente para ellas en Delhi durante el reinado del sultán Jalāl al-Dīn Khaljī (1290-1296).²¹ El sultán Muḥammad b. Tughluq introdujo la política de convertir a prominentes hindúes en el Deccan para consolidar allí su gobierno. Islamizó por la fuerza a los descendientes que sobrevivían de los gobernantes y de los nobles de Kampili en el Deccan. Harihar y Bukka, los fundadores del reino independiente de Vijyanagara, a quienes el Sultán islamizó, eran descendientes de esta dinastía gobernante. El sultán Muḥammad b. Tughluq, que quería expulsar de Delhi a Maulana Shams al-Dīn Yahyā, prominente sufi chishtiyya, lo instó a que partiera para Kashmīr y predicara el islam en los templos, pero Maulana

¹⁶ Las historias que dicen que los *jāt* fueron persuadidos a convertirse al islam por un prisionero musulmán en el 1204-5 (Tārīkh-i Alfī, India Office Ms., f. 189a), y los Sial, Sarhangwāhān y Bahliyān por las prédicas de Bāba Farīd Ganj-i Shakar (1175-1265), véase Ali Asghar Chishtī, *Jawāhir-i Farīdī*, (Lahore, 1884, pp. 396-97), son leyendas del siglo xvi.

¹⁷ Minhāj al Dīn-Abū 'Umar 'Utman b Sirāj al-Dīn Muḥammad Jūzjānī, *Tābaqāt-i Nāsiri*, (Calcuta, 1863-64), pp. 152-53.

¹⁸ Baranī, *op. cit.*, pp. 55-59, Rizvi, *op. cit.*, (1956), pp. 162-66.

¹⁹ Amīr Khursraw, *Tughluq-nāma*, (Hyderabad A. P., 1933), p. 18, Rizvi, *op. cit.*, (1955), p. 184.

²⁰ Defréremery, *op. cit.*, vol. 3, pp. 197-98.

²¹ Baranī, *op. cit.*, p. 219; Rizvi, *op. cit.*, (1955), p. 28.

murió antes de que los agentes del Sultán pudieran ejecutar su orden.²²

El sultán Fīrūz Tughluq (1351-1388) fue el primer sultán musulmán de Delhi que oficialmente ofreció la suspensión de la *jizya* como incentivo para la conversión. Sin embargo, como la suspensión y ciertos otros favores imperiales siempre se habían dado por sentado en el pasado, la pretensión de Fīrūz de que hubo una consiguiente conversión masiva parece exagerada.²³ Sólo una muy pequeña minoría de hindúes había aprovechado la oportunidad brindada por la suspensión oficial de la *jizya*. De todas formas, el efecto de esta proclamación sobre la islamización debe haber conducido a un incremento, por ligero que haya sido, a la población musulmana. Por otra parte, Fīrūz impuso también la *jizya* sobre los brahmanes que hasta este momento estaban exentos de su pago.²⁴ Esto tenía como fin aplacar a los musulmanes ortodoxos que habían estado por mucho tiempo reclamando la persecución de esta alta casta sacerdotal. Su intención era por supuesto la de privar a los hindúes del liderazgo.

Desde el final del siglo XIV, el establecimiento del gobierno de las dinastías provinciales independientes significó una aceleración en el proceso de la conversión. Esto se debió a los esfuerzos del gobierno en regiones que, a causa de su alejamiento de Delhi, estaban en gran medida libres de las fuertes presiones políticas. Algunos de los ambiciosos gobernantes de estas dinastías se encontraban por lo general en guerra con los reinos vecinos, tanto hindúes como musulmanes, en un intento de ampliar sus propias fronteras. Sofocaban despiadadamente las revueltas internas y los elementos rebeldes, principalmente hindúes. Como consecuencia abundaban en las capitales de provincia las esclavas y esclavos hindúes y los prisioneros de guerra. La necesidad de los gobernantes de emplear artesanos y artífices en sus *kārkhānas*, así como la necesidad de esclavos para servir a las familias de la aristocracia musulmana dieron un ímpetu adicional al proceso de islamización.

Algunos sultanes musulmanes de las dinastías provinciales eran vehementes proselitistas. De éstos, los más prominentes eran Jalāl al-Dīn Muḥammad (1418-1431), el hijo converso del raja Ganesh

²² Amīr Khwurd, *Siyar al-Awliyā*, (Delhi, 1302), p. 228. Traducción hindi en S. A. A. Rizvi, *Tughluq Kālīn Bhārat*, I, Aligarh, 1956, p. 144.

²³ S. A. Rashid (ed.), *Futūhāt-i Fīrūz Shāhī*, (Aligarh, 1954), pp. 16-17. Traducción hindi en S. A. A. Rizvi, *Tughluq Kālīn Bhārat*, II, (Aligarh, 1957), p. 337.

²⁴ Shams al-Dīn b. Sirāj al-Dīn 'Afīfī, *Tarikh-i Fīrūz Shāhī*, (Calcuta, 1862), pp. 250-51; Rizvi, *op. cit.*, (1957), pp. 150-51.

de Bengala,²⁵ el sultán Sikandar But Shikan (1394-1416) y su primer ministro converso Suha Bhatta, en Kashmīr. A principios del siglo xvi Barbosa observó que los paganos de Bengala oriental diariamente se convertían en “moros para ganarse el favor de sus gobernantes”.²⁶ Se sabe que Jaunpur un empleado del sultán Ibrāhīm Sharqī (1402-1440) islamizó un pueblo en Rudaulī, cerca de Lucknow.²⁷ También es sabido que Gujarat, el Sultán Aḥmad I (1411-1442) y el sultán Maḥmūd I Begrā (1458-1511) hicieron serios esfuerzos para convertir a los hindúes al islam. El declarado propósito del sultán Maḥmūd de invadir Soratha era propagar el islam en la región. Finalmente tuvo éxito al convertir a su raja y darle el título de Khān-i Jahān.²⁸

Los ejemplos anteriores de conversiones, mencionados por historiadores contemporáneos y observadores extranjeros, tienden a indicar que el estado era un instrumento importante de la proselitización islámica, aunque las conversiones forzosas se limitaban solamente a los jefes tribales importantes y los rajās Rājput. Al abolir la costumbre de esclavizar a las familias de los prisioneros de guerra en 1562,²⁹ Akbar (1556-1605) cerró la más importante fuente de conversiones. Sin embargo, en la primera parte de su reinado, todavía se seguía convirtiendo a hindúes y el propio emperador participaba en la proselitización.³⁰ Pero ya a fines de su reinado, el emperador no sólo detuvo las conversiones forzosas sino que aun llegó al extremo de permitir a los conversos por la fuerza volver a sus propias creencias.³¹ En 1612, Jahangir (1605-1627) reafirmó el decreto de Akbar contra las conversiones forzosas al proscribir la conversión al islam de los hindúes renuentes.³² En los primeros años de su reinado, Shahjahan (1627-1658) una vez más, alentó a los no mu-

²⁵ Ghulām Husain Sālim, *Riyāz al-salāṭīn*, (Calcuta, 1890), pp. 115-16, traducción hindi en S. A. A. Rizvi, *Uttar Tīmūr Kālīn Bhārat*, II, Aligarh, 1959, p. 554.

²⁶ M. L. Dames (tr.), *The Book of Duarte Barbosa*, vol. 21 (Londres, 1921), p. 148.

²⁷ Shaikh 'Abd al-Rahmān Chishtī, *Mir'āt al-Asrār*, manuscrito del Museo Británico, Rieu I, 359b, ff. 471-72.

²⁸ Niẓām al-Dīn Aḥmad, *Tābaqāt-i Akbarī*, III, Calcuta, 1935, pp. 146-47, Rizvi, *op. cit.*, (1959), p. 216.

²⁹ Abu-l-Faẓl, *Akbar nāma*, vol. 2 (Calcuta, 1873-87), p. 159.

³⁰ Abu-l-Faẓl, *A in-i Akbarī*, vol. 3, (Lucknow, 1892), p. 181; Akbar's Sayings, No. 181.

³¹ 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhab al-tawarikh*, vol. 2 (Calcuta, 1864-69), pp. 391-92.

³² *Tuzuk-i Jahangīrī*, (Ghaziपुर y Aligarh, 1863-4), p. 100.

sulmanes a convertirse al islam,³³ y los prisioneros hindúes islamizados obtuvieron un trato favorable. De todos modos, este patrocinio del estado no incrementó mayormente el número de conversos. Esto resulta evidente porque, a pesar del cambio de línea de la política liberal de Akbar por Aurangzēb (1658-1707), la introducción de nuevas leyes represivas y discriminatorias —incluyendo la reimposición de la *jizya* abolida por Akbar— y las medidas que alentaban a los prisioneros de guerra a convertirse al islam, se produjeron muy pocas conversiones. El total de todos los casos documentados, excluyendo los prisioneros de guerra, que se convirtieron a la religión no parece haber excedido las dos mil almas.³⁴

En el siglo xviii, la decadencia y la desintegración del imperio mogol hicieron que la proselitización a través de la presión política fuera excesivamente dificultosa en la región de Delhi. El surgimiento de nuevos estados musulmanes en Murshidābād, Hyderabad, Awadh, Rohilkhand, Farrukhābād, Arcot y Mysore. sin embargo, expuso a los hindúes de estas regiones a la conversión a través de tales presiones. Muchos *zamīndar* musulmanes que competían con los hindúes por el poder o el prestigio en sus propias regiones también hicieron conversiones para asegurarse un apoyo más digno de confianza. Durante ese siglo encontramos a algunos dirigentes religiosos ortodoxos, como Shāh Walī Allāh, que aconsejaban a los gobernantes que prohibieran a los miembros de otras creencias realizar sus propios ritos públicamente. Más aún, los infieles no deberían ser tratados sobre una base de igualdad con los musulmanes en cuestiones como el *qiṣāṣ* (ley del talión), *diyya* (compensación por homicidio sin premeditación), el matrimonio y la participación del gobierno. Tales leyes discriminatorias, pensaba el shāh, podrían inducir a los infieles a convertirse al islam.³⁵

El profesor Muḥammad Ḥabīb ha señalado que “la aceptación del islam por los trabajadores de la ciudad era una decisión de grupos profesionales locales y al tomar sus decisiones estaban más influidos por los hechos mundanos y su posición en el orden social que por las verdades teológicas abstractas a las que ellos habían sido declarados incapaces de entender o aun oír”.³⁶ Correctamente advierte la presencia de una gran cantidad de trabajadores musul-

³³ Muḥammad Ṣādiq Hamadānī, *Tābaqāt-i Shāhyahānī*, manuscrito del Museo Británico, Rieu III, 1009b, f. 316b.

³⁴ Sri Rama Sharma, *The religious policy of the Mughal Emperors*, 2a. ed. (Londres, 1962), pp. 165-69.

³⁵ Walī Allāh, *Hujjat Allāh al-bāligha*, vol. 1, (Karachi, S. L.), pp. 257-58.

³⁶ M. Habīb, “Introduction” en Elliot y Dowson, *History of India*, vol. 2, (Aligarh, 1952), p. 59.

manes de origen puramente hindú en cada ciudad y pueblo ³⁷ pero su conversión no puede ser atribuida a decisiones de casta. Una hipótesis más plausible es la de que pertenecían a aquella clase de prisioneros de guerra vendidos en la ciudad y más tarde convertidos por sus maestros.

La demanda de trabajo esclavo para el servicio doméstico se incrementó mucho después de la entrada de familias musulmanas en la India en el tercer cuarto del siglo XIII. Los inmigrantes se establecieron en pequeños pueblos desde el Panjāb hasta Bihār, convirtiendo a los esclavos que compraban o tomaban prisioneros en incursiones locales contra los jefes hindúes rebeldes.

Otro hecho importante que contribuyó al proceso de islamización fue el creciente interés de los tenedores de 'iqṭā' en las aldeas cuyas rentas públicas les eran asignadas como salarios. Estos eran transferibles pero después de la muerte del sultán Shams al-Dīn Iltutmish (1211-1236), un número considerable de tenedores de 'iqṭā', particularmente aquellos que pertenecían a la tropa personal del sultán (*qalb*) convirtieron los territorios, cuyas rentas se les asignaban bajo la condición de servicio, en bienes hereditarios. El sultán Balbān (1266-1287) intentó privarlos de sus posesiones pero abandonó el proyecto por consideraciones emocionales.³⁸ 'Alā' al-Dīn Khalyī, quien hizo reformas de las rentas públicas de gran importancia, parece haber impuesto sobre los descendientes de los tenedores de 'iqṭā' hereditarios, reglas que había elaborado para los jefes hindúes, y no los privó de sus heredades. Las rentas de las aldeas dadas como *madad-i ma'āsh* ³⁹ a los religiosos musulmanes, saiyidis, sufis y otra gente meritoria, eran generalmente de por vida para los que las recibían, pero también tendían a hacerlas hereditarias. En el reinado del sultán Fīrūz Tughuq muchas asignaciones de los tenedores de 'iqṭā' no fueron transferidas y empezaron a tra-

³⁷ *Ibid.*, p. 56. Dice que "los conductores de elefantes (*mahaut*) y los carniceros adoptaron la nueva fe casi en su totalidad". Ya que los musulmanes no podrían tener en su servicio a carniceros hindúes, los habrían forzado a convertirse al islam. Es dudoso, sin embargo, que los conductores de elefantes hubieran sentido alguna necesidad de cambiar su religión. Más aún, se sabe que mantuvieron su religión aun bajo los ghaznavies. (Bosworth, *op. cit.*, p. 117; M. Nazim, *op. cit.*, p. 139).

³⁸ Baranī, *op. cit.*, pp. 61-64; Rizvi, *op. cit.*, (1956), p. 167-69.

³⁹ Las donaciones de rentas de una zona específica que se pagaba a los religiosos era conocida como *madad-i ma'āsh*. Solían quedar en barbecho extensiones considerables de tierra otorgada como *madad-i ma'āsh*. Bajo Akbar, generalmente la mitad de la superficie total de los *madad-i ma'āsh* solía ser erial cultivable. Los musulmanes desarrollaron esta tierra con la ayuda de los trabajadores hindúes sin tierra o tribus. Aquellos que colaboraban en el cultivo de la tierra no eran forzados a cambiar de religión.

tarse como propiedades hereditarias.⁴⁰ Esta tendencia se incrementó durante la anarquía que prevaleció después de la muerte de Fīrūz, y a partir del reinado de Sikandar Lodī (1489-1523) los tenedores afganos de 'iqṭā' llegaron a tener intereses hereditarios en su tierra. Las reformas de las rentas públicas de Akbar los volvió *zamīndār* musulmanes. Las estadísticas de esos *zamīndār*, esbozados en el *A'īn-i Akbarī*, finalizado en 1597-1598 son las siguientes:

<i>Zamīndār de diferentes grupos raciales y étnicos descritos como castas en el A'īn-i Akbarī</i>	<i>Mahāls</i> ⁴¹	<i>Sarkārs</i> ⁴²
Afghān	39	18
Lodī (Afganos)	3	3
Lohānī (Afganos)	2	2
Tarīn (Afganos)	1	2
Isakhel (Afganos)	1	1
Niyāzī (Afganos)	1	1
Dalzāk (Afganos)	1	1
Farmulī (Afganos)	1	1
Qiyām-Khānī (Afganos)	3	2
Afghān-i Miyānā	1	1
Khaljī	3	3
Shaikhzāda	15	12
Shaikh	1	1
Chishtī	1	1
Siddīqī	4	2
Fārūqī	1	1
Abbāsī	1	1
Qurayshī	1	1
Saiyid	20	12
Bukhārī (Saiyid)	1	1
Raḥatu ḷāhī	5	4
Anṣārī	5	5
Malikzāda	3	3
Khānzadā de Mewāt	18	2
Khānzadā	8	2
Meo (tanto hindúes como musulmanes)	5	1
Musalmān (general)	11	9

⁴⁰ 'Affī, *op. cit.*, pp. 94, 359-60, Rizvi, *op. cit.*, (1957), pp. 64, 143. -

⁴¹ Los *Mahāl* o *pargana* estaban compuestos de un grupo de aldeas para la conveniencia de la administración de rentas públicas.

⁴² Cada *ṣūba* (provincia) estaba dividida en un número de *sarkār* y consistía de varias *parganas*. En 1597 el imperio de Akbar comprendía 105 *sarkār* y 2737 *mahāl* o *parganas*.

Baloch	4	3
Khokkar (posiblemente musulmanes)	1	1
Jinjūha	1	1
Kharal	2	1
Chauhān, musulmanes (recientemente convertidos al islam)	1	1
Bai (recientemente convertidos al islam)	1	1
Ranghar (posiblemente musulmanes)	2	2
Turcos	3	3

El interés musulmán en el *zamīndārī* y el número de poseedores musulmanes de *madad-i ma'āsh* creció mucho en el siglo xvii y las poblaciones musulmanas en los nuevos *parganas* y ciudades creció también. Esto significó un incremento gradual de los artesanos y artífices musulmanes con una pequeña población de soldados y empleados musulmanes en todos los centros urbanos. Aunque algunos de ellos deben haber pertenecido a los inmigrantes de Irán o Asia central, una gran cantidad eran nuevos conversos. En las aldeas recientemente fundadas por los shaikhzādas, saiyidis y afganos se hicieron intentos para impulsar a los grupos tribales indígenas a llevar una vida sedentaria, pero éstos generalmente no se convertían. Por ejemplo, Sayijh Farīd al-Dīn b. Sayijh Bāyazid (+ 1579) impulsó a las tribus *jāt* a establecerse en Shaikhupura, cerca de Delhi, fundada por él, y los persuadió a abandonar el saqueo en las carreteras, pero no los convirtió al islam.⁴³ En todas las nuevas poblaciones fundadas por los musulmanes, que son claramente identificables por sus nombres, se hizo poco esfuerzo por convertir a los cultivadores hindúes o a los grupos tribales. De igual forma, los estudiosos y religiosos musulmanes, que disfrutaban de considerables donaciones *suyūrghāl* en los *maḥāl* de los *zamīndār* hindúes, que excedían en número a aquellos bajo los *zamīndār* musulmanes, dejaron en paz a los cultivadores que trabajaban en sus campos.⁴⁴ Esto se debió no a motivos liberales de parte de los religiosos sino al hecho de que, como su ganado, los cultivadores eran indispensables para la economía rural y en el caso de alguna presión indebida, estaban siempre preparados a emigrar de una región a otra. Así, Shāh Wāli Allāh dividió el conjunto de la población bajo gobierno musulmán en tres categorías:

1) Aquellos obedientes a la fe del gobernante, tanto interior como exteriormente.

⁴³ 'Alā' al-Dīn Muḥammad Chishtī Barnāwī, *Chishtiyya-i bihishtiyya*, resumen en urdu en el *Oriental College Magazine*, agosto de 1927, pp. 41-58.

⁴⁴ Equivalente iranio y del centro de Asia del término *madad-i ma'āsh*.

2) Aquellos que no tenían otra posibilidad que obedecer formalmente.

3) Infieles empleados como cultivadores, a los que el gobernante mantenía sojuzgados como cuadrúpedos y que trabajaban los campos o cargaban pesados bultos.⁴⁵ La mayoría de los musulmanes, sin embargo, generalmente no habrían identificado a los cultivadores hindúes con bestias de carga o ganado y, en sus propios intereses económicos, no interferían con sus creencias religiosas y sus costumbres sociales.

Los gobernantes emplearon predicadores para pronunciar sermones en los ejércitos y también en ciudades importantes. La principal intención de los predicadores en el ejército era elevar la moral de los soldados musulmanes e inculcar la piedad entre los musulmanes de las ciudades. Sin embargo, sus sermones instruirían también sobre el islam a los prisioneros de guerra en campos militares y ciudades. Había siempre predicadores independientes, como el cármata Nūr Turk del siglo XIII, cuyos sermones conmovían profundamente a todo aquel que los escuchaba.⁴⁶ Según el Shāh Walī Allāh, la dominación por la espada no eliminaba las dudas de las mentes de los conversos que así tendían a volver a su infidelidad original. Era por lo tanto el deber principal del gobernante convencer a los conversos a través de argumentos o prédicas de que otras religiones no merecían ninguna atención porque ni eran predicadas por ninguna autoridad infalible ni conducían al bienestar social.⁴⁷

No disponemos de ningún conocimiento de los resultados de las prédicas, pero parecería que por sí solas no fueron responsables de la proselitización. El jeque Nizām al-Dīn Awliyā' (+. 1238, -. 1325), un líder sufi de la orden chishtiyya, creía que la prédica no cambiaba el modo de pensar de los no creyentes; era solamente la compañía de hombres piadosos lo que pondría al alcance de la gente la bendición que era el islam. El jeque no se consideraba uno de estos hombres piadosos. Por el contrario, era todo admiración de la devoción de los brahmanes hacia su propia fe y de su abnegación y ascetismo.⁴⁸ Los modernos estudiosos sin embargo, respetando la línea expresada por T.W. Arnold en su obra *The Preaching of Islam*, afirman que los sufis eran los grandes predicadores y proselitizadores. Esto por cierto no puede decirse de los sufis de las órdenes Chishtiyya y Suhrawardiyya del siglo XIII. La única excepción conocida fue el jeque Jalāl al-Dīn Tabrīzī, un eminente sufi suhrawardi

⁴⁵ *Hujjat-Allāh al-bāligha*, I, p. 257.

⁴⁶ Amīr Hasan Siyzi; *Fawā'id al-fu'ād*, Bulandshahr, 1855-56, pp. 212-13.

⁴⁷ Walī Allāh, *op. cit.*, I, p. 258.

⁴⁸ Sijfi, *op. cit.*, pp. 196, 68.

del período, que convirtió a un bandido de Katihar al islam y, según se dice un gran número de infieles de Devatalla (Deva Mahal), cerca de Pandua en el norte de Bengala.⁴⁹ En el siglo xiv, la llegada del jeque Jalāl a Sylhet introdujo en Bengala las técnicas proselitistas militantes de Turkestán. En Turkestán muchos sufis hacían la guerra constantemente contra los infieles turcos para convertirlos al islam.⁵⁰ Se ha afirmado que el guía espiritual del jeque Jalāl, el *khwaja* Aḥmad Yasawī (+. 1166)⁵¹ ordenó a sus 700 discípulos acompañar al jeque en su misión evangélica. El botín obtenido por los guerreros les permitió vivir lujosamente. El jeque Jalāl dejaría a sus discípulos más eminentes propagar la fe en las regiones que conquistara.⁵² Aunque los historiadores hindúes no lo han corroborado, no es improbable que el jeque y sus discípulos saquearan los pueblos hindúes en la ruta a Bengala y convirtieran a algunos hindúes.

La emprendedora elección de Sylhet por el jeque Jalāl para sus actividades espirituales es igualada por la elección de Chittagong que hizo el jeque Badr al-Dīn o pīr Badr-i Ālam (+. 1440) para sus actividades evangélicas. A la vez que mantiene su superioridad como figura mágica con poder sobre los ríos y como el santo protector de navegantes y marineros en Bengala oriental, se asocia a pīr Badr con la gran figura mística del *khwāja* Khidr. Ambos llegaron a ser adorados en una ceremonia conjunta realizada junto a un estanque aldeano o de un río cercano en el cual flotaba una balsa de paja con una lámpara encendida.⁵³

En el siglo xv, Shah 'Abd Allāh Shaṭṭārī (+ 1485) marchó militarmente desde Asia central hasta Bengala acompañado por un grupo de discípulos vestidos como soldados.⁵⁴ Los *khānqāh shaṭṭārī* locales que estableció desde Bengala hasta Malwa, y los posteriores fundados por sus discípulos en lugares tan lejanos como Gujarāt, eran bastante diferentes de los primeros centros *chishtī* en la India. La fama de los *shaṭṭārī*, que supuestamente realizaban milagros y hazañas sobrenaturales, los ayudó a impresionar enormemente a los hindúes

⁴⁹ Jamālī, *Siyar al-'arīfīn*, Delhi, 1893, p. 171.

⁵⁰ Por ejemplo, Shaikh Abū Bakr Qaffāl (+. 1026-27) seguía la siguiente rutina: en el primer año peleó contra los infieles en Turkestán, en el segundo año, iría de peregrinaje, mientras pasó el tercer año propagando conocimientos. Husain al-Wā'iz al Kāshifī, *Rashahat 'ayn al-ḥayāt*, Lucknow, 1912, p. 206.

⁵¹ Köprülüzade Mehmed Fuad, *Türk edebiyatında ilk mütesavviflar* [los primeros místicos en la literatura turca], pt. (Estambul, 1919), resumido por L. Bouvat en *Revue du Monde musulman*, (París) 43 (1921), pp. 236-82.

⁵² Ghawthī Shaṭṭārī, *Gulzār-i abrār*, manuscrito de Manchester, ff. 75a-b.

⁵³ S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, (Delhi, 1977), pp. 316-18.

⁵⁴ Shaṭṭārī, *op. cit.*, ff. 100b-103b.

y así convertir a varios discípulos al islam. Parecería que en Bengala reforzaron las actividades de los descendientes del jeque Jalāl y de *pīr* Badr-i Ālam. No sólo convirtieron a muchos animistas, budistas e hindúes en Bengala, sino que sus actividades se extendieron desde allí a Sumatra y Java, transformando a estas regiones en importantes centros *shattārī*.

Saiyil Jalāl al-Dīn Bukhārī, conocido como Makhdūm Jahāniyan (1308-1384) y su hermano Rājū Qattāl, eminentes suhrawardis, eran vehementes evangelistas. Un sufi suhrawardi Saiyid Syaraf al-Dīn (+ 1326), a quien los de Cachemira recuerdan como Bulbul Shāh, convirtió al islam a Rinchana (+. 1323), el último gobernante budista de Cachemira. También sabemos que algunos seguidores suhrawardis de Makhdūm Jahāniyan que emigraron a Srīnagar estaban imbuídos de un celo proselitista y los gobernantes de la dinastía musulmana Shah Mīr (1339-1561) les dieron patrocinio real. Al jeque Hamza Makhdūm (1494-1576), el más prominente sufi suhrawardi de Cachemira le preocupaba principalmente convertir a los shiítas al Suncrismo pero no habría vacilado en convertir asimismo a los hindúes. Los seguidores del jeque Hamza eran rigurosamente sunnīes y seguían las tradiciones evangélicas del fundador de su rama sufie en Cachemira.

En el mīr Saiyid Ali Hamadānī (1314-1385) se combinaban las tradiciones evangélicas del *khwaja* Aḥmad Yasawī y del jeque 'Alā' al-Daula Simnānī (1261-1336). Acompañado por un grupo de seguidores, el mīr alcanzó Cachemira cerca de 1381 y dejó el valle tres años más tarde, muriendo en su viaje de regreso en 1385. Él y sus seguidores viajaron a través de todo el valle, destruyendo templos y convirtiendo hindúes al islam. Después de la partida del mīr algunos de sus seguidores se quedaron en Cachemira saqueando templos hindúes para enriquecerse.

La llegada del hijo de Saiyid Āli, mīr Muḥammad, en 1393, dio nuevo vigor al espíritu evangélico de los pobladores iraníes que habían llegado antes. El sultán Sikandar (1394-1416) se convirtió en un discípulo del joven inmigrante y construyó un *khānqāh* en el lugar donde su padre había construido primero una plataforma de oraciones. Uno de los nobles brahmanes poderosos e influyentes del sultán, Suhā Bhatta, se convirtió en el discípulo del mīr Muḥammad, adoptó como nombre musulmán el de Sayf al-Dīn y casó a su hija con su joven maestro.

Bajo la influencia del mīr y Suhā, el sultán Sikandar destruyó antiguos templos en Pompur, Vijabror, Martand, Anantnāg, Sopur y Baramula. Muchas leyes puritanas y discriminatorias fueron puestas en vigencia y se introdujo la jizya por primera vez en Cache-

mira. La persecución de los brahmanes y su exclusión de las altas esferas de gobierno, y su reemplazo por inmigrantes iraníes, aceleró el proceso de conversión de la *élite* brahmán, que no deseaba abandonar las posiciones superiores que había tenido hasta ese momento en la administración. Los historiadores musulmanes describen entusiastamente cómo la influencia del *mīr* Sayyid Alī y del *mīr* Muḥammad desterró la infidelidad en Cachemira. En poco tiempo, sin embargo, el sultán Sikandar se cansó de su fanática política y, de acuerdo al historiador brahmán Jonaraya. "fijó con alguna dificultad un límite al avance de la gran marea de los yavanas (musulmanes) y abolió el *turuskhadanda* (*jizya*).⁵⁵ Este cambio en la política estatal parece haber desilusionado tanto al *mīr* Muḥammad que, después de una estadía de doce años abandonó Cachemira como su padre antes que él.

El *khānqāh* del líder Naqshbadiyya, el *khwaja* Khawand Maḥmūd Naqshband (1557-58-1642), que probablemente llegó al valle poco después de la conquista de Cachemira por Akbar en 1586, fue también un importante centro de conversión musulmana y desde allí los discípulos *naqshbandī* eran enviados por el *khwaja* hasta Laddakh en sus misiones evangélicas.⁵⁶

Cachemira también presenció el desarrollo de un importante movimiento sufi iniciado por el jeque Nūr-al-Dīn Rihī (1378—+1439). En los siglos siguientes se hizo muy popular en el valle. Su *raison d'être* fue el servicio a la humanidad y la incesante lucha contra el yo interior. Sus miembros vivían en armonía y paz con sus compatriotas hindúes y no estaban interesados en convertirlos al islam, pero muchos hindúes, influidos por las ideologías *mishi*, parecen haber aceptado el islam en su momento.

A mediados del siglo xv, la introducción de la orden Qādiriyya, primero en el Deccan y más tarde en Sindh, el Panjāb y otras partes del país, dio un ímpetu mayor a las actividades proselitistas musulmanas. Mullā 'Abd al-Qādir Badā' ūnī enemigo del programa político y religioso de Akbar, nos invita a creer que el jeque Dāwud, un famoso sufi qadiri (±1574-75), al que visitó en su *khānqāh* en 1573-74 en Shergarh cerca de Lahore, solía convertir de 50 a 100 hindúes por día.⁵⁷ Esta cantidad está muy exagerada ya que durante su carrera evangélica de alrededor de 40 años, habría convertido

⁵⁵ J. C. Dutta, (trad.) *Kings of Kashmīr*, (Rājatarā'nginī) de Jonaraja, Calcutta, 1898, p. 112.

⁵⁶ Muḥammad Mu'īn al-Dīn, *Mir'at-i Taiyiba*, Biblioteca Riza, Manuscritos de Rampur, p. 165.

⁵⁷ 'Abd al-Qādir Bādā'ūnī, *Muntakhjab al-Tawārikhj*, vol. 3, (Calcuta, 1864-69), p. 34.

al islam al Panjab por entero; de todas formas, esto nos muestra que los qādirīys eran evangelistas activos. Tanto es así que sabemos que el maestro de Dārā Shukoh, Mullā Shāh (1584-1661), también convirtió a una cantidad de hindúes.⁵⁸

En el siglo xvii los *khānqāh* ashidi de los qādiri entre Jaunpur y Bihar parecen haber islamizado a muchos hindúes. En Bengala, el *khānqāh* qādiri del jeque Ni'mat Allāh Qādirī y sus sucesores, que tuvieron primero al príncipe Shāh Shujā y más tarde a Aurangzeb como protectores, parecen haber convertido a hindúes y reforzado la ortodoxia entre los sattaris sincréticos, los mādarī y los seguidores del *pīr* Badr-i 'Ālam en Bengala.

El gran jeque naqshbandī, Shaikh Aḥmad Sirhindī (1564-1624), conocido como el *mujaddid* (renovador) del segundo milenio del islam, difícilmente hubiese atraído hindúes a su misión puritana. No obstante, el jeque Badr al-Dīn Sirhindī, discípulo del *mujaddid*, al describir los milagros de su guía espiritual, dice que, a pesar de la debilidad comparativa del islam en ese momento, y el predominio de la infidelidad, miles de *kāfir* aceptaron el islam bajo el *mujaddid*.⁵⁹ Aunque no tenemos que aceptar las afirmaciones del jeque como estrictamente verdaderas, no puede haber duda de que los discípulos del *mujaddid* y sus descendientes no habrían vacilado en ofrecer esperanzas de salvación y otros favores menos significativos en este mundo y en el otro en el caso de su conversión al islam. Shāh Walī Allāh, quien obtuvo la iniciación en la orden Naqshbandiya, convirtió a algunos hindúes al islam, y su hijo, 'Shāh 'Abd al-Azīz (1746-1824) también pretendía haber islamizado a cientos de ellos.⁶⁰

Los *malfūzāt* (colección de discursos) espurios de los chishtī, escritos en el siglo xiv, tienden a indicar que aún en el siglo xiii los chishtī convirtieron a los hindúes al islam. Aunque los auténticos *malfūzāt* y los detalles conocidos de las vidas de los chishtī del siglo xiii van contra tales afirmaciones, la imagen popular aún de los primeros chishtī era la de grandes evangelistas. Sin embargo, sabemos por Saiyid Muḥammad Gīṣū Daraz (1321-1422) que estudió sánscrito para poder sostener polémica religiosa con los brahmanes. Declaraba que muchos de los brahmanes que venían a discutir con él la superioridad de su fe, fueron derrotados, pero no aceptaron el islam, a pesar de los votos solemnes tomados a ambas partes en el sentido de que los vencidos se convertirían a la fe de los victoriosos.

⁵⁸ Dārā Sukoh, *Sakīnat al-auliya'* (Teherán, S. L.), p. 160.

⁵⁹ Slaykh Badr al-Dīn Sirhindī, *Hazarat al-quḍs*, (Lahore, 1971), p. 156.

⁶⁰ Shāh 'Abd al-'Azīz; *Malfūzāt-i Shāh 'Abd al-'Azīz*, (Meerut, 1896-97), p. 22.

sos.⁶¹ Así, el *saiyid* no parece haber tenido éxito en convertir a ningún brahmán. Esto no quiere decir que no hubo ningún hindú convertido al islam por otros *chishtī* menos conocidos. Lo que es de señalar es el hecho de que, hasta el siglo XVIII, no se tiene noticia de que los líderes *chishtī* hayan tenido interés en convertir a hindúes al islam, aunque estaban profundamente interesados en la filosofía práctica y mística de los hindúes. Sin embargo, el famoso *Shāh Kalīm Allāh Jahānabā dī* (1650-1729) sí alentó a su discípulo, el jeque *Nizām al-Dīn* (+ 1730) a convertir a los hindúes, escribiéndole que viviera pacíficamente tanto con los hindúes como con los musulmanes, enseñando el *dhikr* (invocación repetitiva del nombre de Dios) a los hindúes sin esperar su conversión. A los nuevos conversos se le aconsejaba ocultar su nueva fe al principio y revelarla sólo en forma gradual, para que en caso de muerte repentina los parientes no los cremaran.⁶² El hijo del jeque *Nizām al-Dīn*, *Shāh Fakhr al-Dīn* (1714-15, 1785) también recomendó a sus discípulos que el *dhikr* no se pospusiera hasta después de la islamización, ya que los nombres en sí eran dinámicos y atraían a la gente hacia Alá. Naturalmente la técnica *chishtī* de proselitización convirtió sólo a una pequeña *élite* hindú, en la cual la educación persa había despertado ya interés por el islam.

Se cree que los milagros sufis fueron uno de los factores principales que contribuyeron a la islamización. Las anécdotas contadas en las obras legendarias sufis sobre los encuentros entre sufis y yogis, en los cuales los sufis eran invariablemente descritos como victoriosos, terminan con la conversión del yogi, con su grupo entero de seguidores y devotos. Se creía que la perfección de los yogis de volar en el aire descrita en las leyendas, se obtenía a través de ejercicios físicos mientras que la superioridad sufí se basaba en la gracia divina.⁶³ De acuerdo a las leyendas, los milagros sufis convertían a los hindúes al islam en grandes cantidades. Sin embargo los detalles conocidos de la vida y enseñanza de los sufis tales como el *khwaja Mu 'īn al-Dīn Chishtī* (+ 1236) a quienes se atribuía la realización de dichos milagros no corroboran éstos.

Las bendiciones que supuestamente emanan de las tumbas de famosos sufis atraían grupos aún mayores de musulmanes e hindúes comunes que los *khānqāh*, de los místicos, que eran organizaciones para *élites* por lo general. De acuerdo a *Jamālī* (+ 1536), muchos importantes infieles de las regiones de Ajmer según se afirma se

⁶¹ *Jawāmi 'al-kilam*, manuscrito del Museo Británico, ff. 87a-90a.

⁶² *Maktūbāt-i Kalīmī*, (Delhi, 1897-98), pp. 11-12, 25-26.

⁶³ *Sijzi, op. cit.*, pp. 57-58.

convirtieron al islam a través de bendiciones recibidas, de la tumba del *khwaja* Mu 'in al-Dīn Chishtī. Yamālī encontró a muchísimos hindúes visitando y prosternándose ante la tumba del *khwaja*.⁶⁴ Parecería que los hindúes no vacilaron en invocar los pretendidos poderes místicos y sobrenaturales de los sufis para el tratamiento de enfermedades incurables y para alejar de sus hogares y pueblos los demonios y diablos. Tales problemas eran la preocupación de todos los *qhānqāh* y los amuletos eran muy solicitados tanto por los musulmanes como por los hindúes. Algunos sufis bien podrían haber dado amuletos a los hindúes, obteniendo de ellos como respuesta una promesa de convertirse en musulmanes. Algunas tumbas de musulmanes asesinados en la guerra contra los hindúes llegaron a ser adoradas tanto por los musulmanes como por los hindúes, principalmente en aldeas consideradas dotadas de poderes sobrenaturales. Muchas tumbas ficticias y vacías también se convirtieron en objetos de adoración y de ocasionales conversiones de hindúes al islam.

Unas palabras finales: sin olvidar la complejidad de los hechos que rodean a la islamización del individuo, los elementos de juicio aquí expuestos hacen pensar que las presiones políticas y los incentivos económicos influyeron en grande en el proceso de proselitismo. Aun los sufis, que parecen haber convertido un número considerable de hindúes, dependían de la ayuda del gobierno para el éxito de sus esfuerzos. Los primeros sultanes de Delhi, quienes después de la mitad del siglo XIII eran incapaces de reclutar a soldados musulmanes debido a la dominación mogol en el oeste de la India, naturalmente consideraban ventajosa a la islamización de tribus guerreras, tanto desde el punto de vista militar como del político. La islamización de las tribus del Panjāb occidental fue mucho más fácil que la de los aldeanos del *doāb* gangético, ya que, a diferencia de los últimos, las tribus del Panjāb no estaban bajo el dominio religioso de la clase brahmán. La presión constante de los musulmanes ortodoxos para eliminar a los brahmanes estaba ideada para privar a las masas hindúes de líderes. Los esfuerzos individuales de algunos predicadores y sufi musulmanes estaban dirigidos a convertir brahmanes o a rajás locales y no a los intocables o a la gente expulsada de sus castas, como los modernos estudiosos nos invitan a creer. Algunos artesanos y artífices que los musulmanes convirtieron para el desarrollo de su propia vida urbana sí adquirieron una posición social más elevada a causa de sus méritos, pero un gran número de ellos llevaban una vida miserable y abandonada a sí

⁶⁴ Jamālī, *op. cit.*, p. 13.

misma. No había interferencia en la vida de los cultivadores y trabajadores hindúes, de los cuales dependían las rentas de la agricultura en todo el norte de la India. Sólo las masas de Bengala oriental, ahora conocido como Bangladesh, que eran fundamentalmente animistas o budistas, sucumbieron sin mayor resistencia a las presiones políticas, al evangelismo militante del jeque ālal de Sylhet y a las enseñanzas mágicas y sincréticas de los qalandares, los seguidores del *pir* Badr i Ālam, los *shaṭṭārī*, madaris y otros sufis no ortodoxos.

Formas de islamización en el sudeste asiático

A. H. JOHNS

La distribución del Islam en los dos modernos estados de Malasia e Indonesia separa los territorios que éstos abarcan de las regiones predominantemente budistas del sudeste asiático continental. A primera vista, esto aparece como una medida ordenada. Sólo con un estudio de la mezcla racial del islam en estos dos estados —particularmente en Malasia— y de los muy diferentes niveles de intensidad con que los pueblos de las variadas regiones étnicas de Indonesia toman conciencia de ser musulmanes, se hace evidente que esta nitidez superficial en la distribución y que las cifras homogeneizadas procesadas por los estadísticos esconden una desconcertante complejidad que tardará muchas décadas de investigación para ser aclarada.

Una de las causas de este fenómeno es que las líneas de desarrollo en las comunidades religiosas que pudieron mantenerse bajo el poder colonial, aunque con dificultad y en una escala reducida, se estrellan contra un tipo de desafío muy distinto una vez que la soberanía ha sido transferida a un nuevo estado. Las instituciones pre-modernas, en las que el poder colonial no tenía interés en intervenir, no pueden aspirar al mismo grado de inmunidad dentro de un gobierno nacional empeñado en una política de modernización.

Esta dimensión del cambio religioso es por sí solo un gran campo de estudio; ocurre porque la autoridad central, que en el modelo de estado tradicional sólo raramente tenía injerencia directa en el variado esquema de unidades en funcionamiento, es decir,

cambiante y caleidoscópico mosaico de instituciones sociales y comienza a ejercer una autoridad central regularizadora a la manera característica de una administración tecnológica moderna.

Es importante entonces, trazar las líneas del desarrollo del islam en esta región, en realidad en todas partes, para seguir el curso de su evolución y de sus respuestas al desafío a través de los siglos, antes de que una nueva estructura política rompa con el modelo tradicional e imponga una ideología normativa modernizante, ocultando así la separación y variedad de los procesos del pasado.

La nueva estructura resultante puede ser un estado musulmán como Pakistán o, como en nuestra región de estudio, un estado secular como Indonesia (donde hay numerosas y distintas comunidades musulmanas), que tiene una ideología religiosa estatal pero no confesional, en la cual se aspira a que los musulmanes participen con un Ministerio de religión central. En teoría, este Ministerio sirve a todas las religiones que tienen reconocimiento legal pero en la práctica tiene un rol regularizador modernizante frente a las comunidades musulmanas. Para entender mejor la diferencia entre los estados modernos y tradicionales podemos hacer una comparación con la diferencia entre la estructura bastante dispersa de la iglesia latina de finales de la edad media y principios del renacimiento y el carácter fuertemente normativo que tomó el papado a medida que se fue desarrollando durante la contrarreforma.

La comunidad musulmana en la Indonesia actual es, entonces, la heredera de una variedad de modalidades por las cuales el islam consiguió estar presente en diferentes regiones del sudeste asiático. En algunas de estas regiones permaneció simplemente como una presencia, en otras desapareció y en otras se desarrolló en la medida en que lo permitieron las oportunidades de tiempo y espacio.

En un principio, cuando el término "sudeste asiático" se popularizó, se pensó que éste serviría para redescubrir un área del mundo que, si bien no se había perdido, sí había sido al menos ensombrecida por el sub-continente indio por un lado y por China por el otro. Por supuesto que respondió a una necesidad, pero trajo consigo el mismo peligro implícito en el uso del término "Asia". Sugiere tanto una excesiva homogeneidad en la región en sí misma, como demasiados elementos en común entre todas las influencias extra-territoriales que generaron allí una respuesta, y dificulta la posibilidad de una amplia serie de generalizaciones útiles. Retrospectivamente puede ser más seguro limitar estas generalizaciones

¹ G. W. Drewes, 'New Light on the Coming of Islam to Indonesia?' *BKI*, 124, No. 4 ((1968), pp. 433-459.

a los hechos de la geografía, porque, aún en este sentido, la experiencia común del colonialismo ha sido variada y compleja.

Las formas de gobierno colonial de Inglaterra, Francia y Holanda difieren ampliamente como resultado de las diferencias nacionales entre los tres poderes. El impacto de su dominio y el tipo de gobierno que impusieron en diferentes regiones variaron considerablemente. En el imperio holandés anterior el contraste entre los términos administrativos 'Java' e "islas exteriores" es significativo y revelador.

La presión para formular principios generales derivados de unidades políticas (las Indias orientales holandesas) o unidades geográficas (sudeste asiático) es quizá la que ha determinado la forma en que se han formulado asuntos relativos a la llegada del islam al sudeste asiático. La búsqueda de *un* origen ha sido por mucho tiempo un interés básico, por lo que los interrogantes han sido de este tipo:

¿Vino el islam desde Arabia, Egipto, Gujarat, o desde la costa Coromandel?

En realidad, la opinión de Drewes sobre el problema de *el* origen del islam es la siguiente:

La reanudación de la investigación arqueológica en el norte de Sumatra y un cuidadoso estudio del islam en el sur de la India —para lo cual es indispensable un completo conocimiento de Tamil— parecen ser necesidades elementales.

Así como parecía ser una pregunta que admitía sólo una sola respuesta, parece también que existía sólo un agente de islamización, los comerciantes. En 1961 yo intenté afinar este punto de vista sugiriendo una relación entre los comerciantes y las confraternidades sufi.²

Está claro que ciertos aspectos del sufismo podrían tener una atracción en las cortes de los reinos hinduizados, y que aun otros podrían ser atractivos al campesinado. Pero retrospectivamente —aunque no se niega la importancia del sufismo en el islam entre los siglos XIII y XVIII— yo creo que este intento de afinamiento también está viciado por el supuesto de una 'sola causa' de la propagación del islam en nuestra región.

Pari passu con este interés por una única fuente y un único agente, es la visión del islam como una sola entidad, a la que los

² A. H. Johns, 'Sufism as a category in Indonesian Literature and History', *JSEH*, vol. 2, núm. 2 (1961), pp. 10-23.

occidentales a menudo ven como simplemente religiosa. Pero el islam en realidad es multifacético, y son estas diferentes facetas las que atraen a diferentes pueblos de acuerdo con sus diferentes antecedentes. El punto de vista occidental que ve a la religión fundamentalmente, si no sólo, como un medio de salvación individual no es adecuado para un análisis completo del islam. Su mensaje, por supuesto, incluye esto, pero ser musulmán significa ser miembro de una amplia comunidad universal única. Así el islam representa un sistema de leyes y una garantía de la posición del individuo dentro de esa comunidad, como sistemas de pensamiento religioso y filosófico y un amplio campo de experiencia mística.

Quizá la más impresionante contribución a la búsqueda de los orígenes en los pasados diez años fue la que hizo S.Q. Fatimi en un interesante libro vividamente escrito: *Islam comes to Malaysia*.³ Presenta dos ideas nuevas: una, que Bengala es la más importante fuente del islam en nuestra región. La otra es que el islam hizo su aparición en las costas orientales del sudeste asiático, y no en las occidentales, y señala el significado de dos monumentos en Indochina que datan del siglo xi de nuestra era. Basándose en ellos plantea la teoría de que hubo un eje de Cantón, Phan'rang, Malaya oriental y Java noreste para la penetración del islam dentro del mundo malayo, dos siglos antes que cualquier evidencia en los estrechos de Malacca.

El trabajo de Fatimi no encontró éxito ante los críticos. Drewes y de Josselin de Jong criticaron o se refirieron a él en términos bastante desfavorables.⁴ Es cierto que en algunos aspectos, el libro es especulativo y demasiado entusiasta. Pero, de todas formas estos dos monumentos del siglo xi son importantes, y su presencia, como Fatimi correctamente lo señala, plantea muchas preguntas ya que los Cham no se volvieron musulmanes hasta 1470.

Fatimi, al destacarlos cita la interpretación de Ravaisse acerca de su significado:

... existió allí en el siglo xi una población urbana de la cual sabemos muy poco. Los miembros de esta población eran muy diferentes de la población indígena en raza, creencias y hábitos. Sus antecesores deben haber llegado cerca de un siglo antes y seguramente se casaron con mujeres nativas. Eran comerciantes y artesanos, convivían en una sociedad perfectamente organizada e iban mezclándose cada vez más con los nativos. Eligieron a uno de ellos mismos como su representante y defensor frente a las autoridades del lugar. Lo nombraron *shaikh al-sūq*, y le ayudaba

³ S. Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapur, 1963).

⁴ G. W. J. Drewes, *op. cit.*

el *naqīb* (un comerciante o artesano a cargo de la administración de la comunidad). Junto a él había “notables que, enriquecidos por su comercio ocupaban un importante lugar”.⁵

Fatimi analiza una inscripción de una lápida, y encuentra tres razones para creer que ésta señala la sepultura de un shiita: 1) no hace referencia a la visión de Dios —un dogma de la tradición sunni asharita, pero rechazada por los mutazilitas y shiitas, 2) la inscripción afirma que Dios toma en cuenta todos los hechos (lo que por ser bastante vago podría ser shiita), no que él los ha creado— como los asharitas sostienen; y 3), más importante, menciona la casa del profeta, por lo tanto incluyendo a Ali, pero omitiendo a sus compañeros, Abu Bakr y Omar, quienes eran usurpadores según la shia. Así saca como conclusión que la comunidad era shiita.

Fatimi también especula acerca de cómo una comunidad shiita pudo haber encontrado el camino hacia esta distante región. Asocia este hecho con una revuelta contra los Omeyas en el 744 dirigida por Abdullah b. Mu'awiya, y su derrota en el 747; como resultado de ésta, él y sus seguidores huyeron —según Muir— al lejano este, y así eventualmente se unieron o se convirtieron en el núcleo de las comunidades musulmanas en Cantón, Hainan y Champa.⁶

La evidencia que presenta es escasa. Ninguno de sus críticos menciona este punto, ni tampoco lo hace él mismo, no obstante ha señalado una forma nunca indicada o específicamente documentada de propagación del islam en el sudeste asiático. Se trata del papel desempeñado por los grupos refugiados al formar asentamientos musulmanes, papel que puede ser verificado en Gujarat. Se dice del famoso al-Mahā'imi (776/1374-735/1432) que nació y murió en Mahā'im, una de las ciudades de Kawkan en el Deccan cerca del océano Índico; y que era miembro de un pueblo llamado nawa ita, un grupo de los quraysh que huyeron de Medina por temor a Hajjāj b. Yusūf, quien conquistó la ciudad en el 692.⁷ Los antecedentes de Al-Hajjāj —se dice que fue responsable de la muerte de ciento veinte mil personas, muchas de ellas shiitas— eran tales que pudieron haber creado un éxodo de posibles víctimas en gran escala.

Parece que la comunidad árabe se mantuvo en Kawkan con un relativo grado de autonomía y que los jefes sobresalientes que surgieron de allí tuvieron un impacto que fue más allá de las fronteras geográficas, étnicas, artísticas y políticas.

No podemos ser tan precisos acerca de la comunidad en Indo-

⁵ S. Q. Fatimi, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁶ *Ibid.*

⁷ Al-Mahā'imi: ver *Nuzhat al-Hawā'ir*, vol. 3, pp. 105-106.

china en el siglo xi. Sin embargo, es plausible el argumento de Fatimi de que era una comunidad shiita que originalmente huyó a través de Asia central, es razonable.

Este concepto de comunidades inmigrantes —que no necesariamente tienen que ser refugiadas— puede ser útil para entender otras evidencias anteriores del islam en la región, tales como la lápida de Fátima en Lerán (1082) al oriente de Java; también puede ser útil para entender el carácter de la ciudad puerto de Pasai en el norte de Sumatra y la anotación bastante confusa en el *Sejarah Melayu* (“Los Anales Malayos”), una obra sin autoridad histórica, en un capítulo que supuestamente describe los acontecimientos en Pasai en el siglo xiv, afirmando que la gente allí sabía el árabe.⁸

La naturaleza de estas comunidades sigue siendo desconocida. En el caso de Indochina y Java oriental parece que eran comunidades de un nivel cultural equivalente al de las comunidades receptoras, y que eran respetados y aun prestaban servicio a los gobernantes no musulmanes. En el caso de Pasai, es más probable que la comunidad musulmana fuera de inmigrantes, de un nivel social superior al de las comunidades indígenas, que en una etapa particular de su historia se autodeclararon sultanato. Esto explicaría el agudo contraste entre la población de Pasai y la población del interior. La población de la ciudad estaba constituida por musulmanes cultos, gobernados por un sultán. La de las tierras del interior estaba constituida por caníbales —y así se mantuvieron hasta finales del siglo xix. Estos dos casos pueden representar dos tipos de islamización: el primero el de inmigrantes refugiados con un nivel cultural igual al de la comunidad receptora, el segundo el de inmigrantes de un nivel cultural superior al de la comunidad receptora.

Otro tipo de islamización se produce con la conversión al islam de un gobernante de ‘gran cultura’. Ésta es la imagen dada por un texto, bastante dudoso en lo que concierne el período antiguo, el *Babad Tanah Jawi*, del siglo xvii, que intenta dar los antecedentes de la fundación del nuevo reino de Mataram por Senapati. El texto habla de la conversión al islam del hijo del gobernante del reino interior de Majapahit en Java oriental, de su rebelión contra su padre, de su victoria sobre él y del divino esplendor de la monarquía que pasa de un reino budista a uno musulmán. Pero la palabra “musulmán” debe ser usada con cuidado en este caso. Aunque el islam se reconoce como una religión en la corte central javanesa, en 1630 Agung introdujo el calendario musulmán y en 1641 se auto-

⁸ C. C. Brown trad., “The Malay Annals”, *JMBRAS*, 25, núms. 2 y 3, (1952), p. 46.

proclamó sultán, el análisis estructuralista del profesor Berg asigna al islamismo del reino de Agung, ¡el papel del vishnuísmo en Majapahit!

Es difícil encontrar un término que caracterice este desarrollo. Por cierto esto no implica un 'retorno altamente selectivo' a la fe más pura de una imaginada edad de oro. Tampoco es éste el resultado de un proceso sincrético adaptable en el cual los que se adaptan modifican sus creencias y prácticas sólo lo suficiente como para poder evitar la persecución por la sociedad dominante. Los que se adaptan son los miembros de la sociedad dominante; ellos incorporan el islam dentro de su propio cuerpo de creencias religiosas para mantener una estructura particular. Persiguen a las minorías o a los estados sometidos que propagan un entendimiento coránico del islam con pretensiones exclusivas propias. Pero tampoco es este desarrollo un cambio resultante o secundario.

De todas formas está claro que al asegurarse así un lugar y al convertirse en parte de la estructura religiosa de la corte javanesa, el islam aumentó el campo de opciones, lo que daba material para el continuo nacimiento de nuevas sectas. Este fenómeno ha sido constante entre el campesinado y las clases bajas en Java central, durante por lo menos los últimos doscientos años, representando una tradición que se burlaba y mofaba del islam coránico.

En los años de 1950, por una curiosa paradoja, muchas de estas sectas se aliaron con los movimientos culturales patrocinados por los comunistas, como forma de evitar que los partidos islámicos ganaran una posición dominante a nivel nacional, y para protegerse de grupos musulmanes fuertemente dogmáticos asociados más con el comercio que con la vida campesina, la corte y la administración.

Un ejemplo de otra forma de islamización es el caso de Malaca. Aquí encontramos el ejemplo de un reino recientemente establecido fundado por un refugiado de una corte budista en Singapur, que tempranamente en su historia acepta el islam, aunque no está claro cuándo y en qué circunstancias.

Malaca fue fundada en el 1400. Según las crónicas chinas (*Ying Sheng-lan*, citado por Groeneveldt) su gobernante y su población ya eran musulmanes en 1416. De acuerdo a una fuente portuguesa, el primer gobernante, o su sucesor, aceptaron el islam al casarse con una princesa de la ya islamizada ciudad puerto de Pasai, a la otra orilla de los estrechos.

Esto puede interpretarse como un ejemplo de un cambio religioso por propósitos de alianza, o por participación en un sistema comercial. Ningún estado en los estrechos de Malaca podía mantenerse a sí mismo y beneficiarse de este sistema sin la habilidad de

vigilar la ruta por agua desde ambos lados de los estrechos. Una alianza matrimonial en el momento oportuno, y con esto un rápido crecimiento del poder podría desempeñar un muy importante papel.

La historia de tal alianza no aparece en los *Anales Malayos* de Malaca.⁹ No se hace mención de la conversión del nuevo estado y su población al islam hasta la época de su segundo gobernante, conocido como el sultán Muhammad Shah (1424-1444), y la historia es convencional: el gobernante ve al profeta en un sueño, el profeta le enseña la confesión de fe y le pronostica que en la tarde siguiente llegará un barco, trayendo un maestro de la verdadera religión. El barco, por supuesto, llega, el maestro desciende de él, y realiza la oración (de la tarde) del *'asr* en la orilla, y la multitud que se había juntado alrededor se pregunta mientras el hombre ora: "¿qué significa este movimiento hacia arriba y hacia abajo?"¹⁰ En su simplicidad, esta historia nos proporciona una vívida imagen de cómo el ritual musulmán podía tanto atraer la imaginación del forastero como confundirlo al mismo tiempo.

Otro elemento sorprendente en los anales malayos que pudo haber tenido relación con el establecimiento del islam es el golpe de estado tamil en 1446 que, de acuerdo a una interpretación, para afirmar la posición del islam, sacó del trono a un gobernante que intentaba restaurar el viejo título srivijayano de "*Sri Maharaja*", originado en el sur de Sumatra, y quizá también la posición del budismo, la religión del antiguo estado.

Esta interpretación es atrayente, particularmente para el tipo de mentalidad que tiende a descubrir la continuación de las viejas tradiciones, ocultas temporalmente por nuevas formas culturales. No hay suficiente evidencia para establecer con certeza este punto. Las posibles inferencias religiosas pueden ser simplemente accidentales y los únicos hechos útiles recogidos de la historia son que había sangre tamil en la línea de Malaca, y que la dinastía malaya no quedaba libre de los celos comunes a las familias gobernantes. Lo que es más importante es que los comerciantes musulmanes llegaban regularmente a Malaca y que los portugueses creyeron que al tomar esta región estaban asestando un golpe mayor al sistema comercial musulmán que unía "los dos mares" —el océano Índico y el mar de la China. (A partir de la misma obra, quizá se pueden entrever evidencias de que había un tráfico constante de maestros de religión desde la India o vía India desde el Oriente medio para atender las necesidades espirituales de la corte de Malaca. Por otro lado,

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

no hay referencias detalladas sobre la vida de las comunidades de comerciantes o de la gente común, ninguna referencia a un *qāḍī* que tuviera algún poder en aconsejar al gobernante sobre la administración de la ley islámica ni ninguna referencia a gobernante o nobleza que realizara el peregrinaje a La Meca.)

De esta forma la posición del islam en Malaça es ambigua. Que el gobernante y su corte conocieron el islam está claro, así como el hecho de que varias de las comunidades de comerciantes que constituían las variadas regiones que caracterizaban la estructura de la ciudad —los tamiles, los árabes, los bengalíes— por ejemplo, eran musulmanes. Pero esto no nos conduce necesariamente a la conclusión de que todas las comunidades, por ejemplo los javaneses o los chinos, fueran musulmanes. La gran interrogante es entonces el grado de islamización de los malayos étnicos durante este periodo y su papel en el sistema internacional de comercio, el cual, en las palabras del profesor Levtzion “miraba hacia el océano y volvía la espalda a la población en tierra”.

Un caso mucho más interesante se encuentra en Acheh. Aquí los diversos elementos islámicos que aparecen en las historias que los Anales Malayos cuentan de Malaca se presentan en una forma históricamente convincente. Se relata que el rey es visto como gobernante de una comunidad islámica y los maestros islámicos tienen un papel en la corte y en la administración gubernamental y tratan con los visitantes extranjeros; aparece también una serie de maestros de religión de Asia del sur y de las tierras islámicas del centro que traen libros para explicación y comentario; los achehnenses hacen la peregrinación a La Meca y estudian en los centros intelectuales del islam, Hijaz y Yemen; se mantiene una continua correspondencia entre Acheh y Arabia sobre temas religiosos y, por último, el estado mantiene una vigorosa política exterior. La corte está en estrecho contacto con la corte mogola, imitando, en realidad su administración y rituales; envía emisarios a Estambul y tiene relaciones con los estados de África oriental del otro lado del Océano Índico.

En el periodo en que emergió Acheh, surgieron también puertos costeros musulmanes similares que se desarrollaron en la costa norte de Java. El más importante fue Banten (1526), en el oeste de la isla, pero también debemos mencionar Ceribon, Demak, Jepara y Surabaya.

Cada uno de ellos tiene su propia historia que merece ser relatada, pero en los aspectos importantes eran similares a Acheh: orientados internacionalmente y enfrentándose al mar, aunque con una mezcla cultural diferente, y teniendo a su espalda esas socie-

dades agrarias inflexiblemente estructuradas que mantenían el cultivo del arroz en el centro y el este de Java. Estas sociedades esperan ser exploradas. De todos modos cualquiera que haya sido la forma o escuela de islam que se estableció en estas ciudades-puerto, la presencia holandesa en Batavia desde 1620 en adelante y la imposición por la Compañía de los monopolios mutilaron su base económica y cambiaron el equilibrio del poder otra vez hacia el interior, ejerciendo por lo tanto una importante influencia sobre el carácter de la islamización.

Queda todavía otra forma de islamización que a primera vista parece simplista. Es la aceptación gradual del islam por pueblos para quienes los musulmanes representaban una cultura superior pero entre los que no se asentaron centros de comercio políticamente significativos. Se puede tomar como ejemplo los pueblos de la costa de Borneo, que poco a poco fueron imitando las prácticas y hábitos sociales de los comerciantes que llegaron regularmente a abstenerse de comer puerco, a recoger las frases árabes de la confesión de fe, a aprender las oraciones rituales y a vestirse conforme a las ideas musulmanas de modestia.

Éste es un proceso que aún continúa, y representa el lado opuesto de la moneda con respecto a las irrupciones contemporáneas de secularismo entre los musulmanes en las grandes ciudades. Aun esto es también algo que ocurre de muchas maneras. Una de las más impresionantes es el progreso del islam entre los rejang, una población de la montaña en el sur de Sumatra.¹¹ Sus vecinos inmediatos, los minangkabau de Sumatra central, son uno de los grupos culturales centrales en la isla y son considerados como una de las comunidades musulmanas más firmes en el archipiélago. Son también hábiles comerciantes y normalmente sus actividades comerciales les brindan contactos más cercanos con este grupo minoritario menos avanzado. Los rejang admiran a los minangkabau y entre las características que más les impresionan está su fe islámica. Así, el islam no es un símbolo de *status*, y convertirse en musulmán es ganar una posición social. Pero los minangkabau son también una sociedad matrilineal en la que la propiedad ancestral se hereda por línea materna, la tierra y la residencia son administradas por los hermanos mayores y los tíos maternos, y el matrimonio es matri-local. Al aceptar el islam, los rejang están abandonando su propio sistema patriarcal —realmente más adecuado al islam— en beneficio de la estructura social minangkabau. Éste puede ser un caso extremo,

¹¹ M. A. Jaspan, "The Rejang of South Sumatra" (tesis doctoral, A.N.U., 1965).

pero es suficiente para mostrar la variedad de formas generadas cuando el islam se aprende por imitación. Es un proceso que puede ser observado en Irian, Borneo, en los pueblos aborígenos del sur de Sumatra y las islas Mentawai. Pero esto es un tema que cae con más propiedad en el campo del antropólogo.

Para el historiador, sin embargo, el establecimiento de ciudades puerto islámicas y el islam ganando un lugar —aunque no exclusivo— en la alta corte de la cultura de Mataram son la clave para la islamización de la región.

A partir de estos puntos, la difusión del islam varía tanto en grado como en alcance e intensidad. A través de estos territorios, el islam constituye un mosaico distribuido en forma desigual. Difundido más o menos uniformemente entre la población 'malaya' de la península malaya —pero no entre los aborígenes—, el modelo aparece un tanto diversificado en Sumatra y notablemente diversificado en Java. Está claro que la propagación se ha producido desde centros urbanos, pero, ¿cuál fue la modalidad de esta difusión?

La difusión es el tercer componente en nuestro análisis, después de las preguntas acerca de la fuente y el agente. Es también la más difícil y, como las otras dos, no permite una sola respuesta. Aun cuando aceptamos la excelente frase de Levtzion acerca de las ciudades-puerto mirando hacia el océano, necesitamos considerar los mecanismos mediante los cuales la nueva religión se expande hacia el interior. La conversión personal es una posibilidad, no desconocida en la literatura malaya y javanesa, pero no es lo más común.¹² Necesitamos reiterar constantemente que el islam comienza su trabajo a través de una conducta exterior, que es reconocido por ortopraxis, que gradualmente se interioriza y que se enriquece espiritualmente. No podemos juzgar la aceptación del islam en los mismos términos que juzgamos la aceptación de un converso dentro de la iglesia católica en la Europa moderna, lo que requiere un largo período de instrucción al final del cual el candidato es espiritual e intelectualmente un católico y la entrada a la iglesia es un reconocimiento formal de lo que ya está realizado. En el islam el caso es el opuesto, y así los mecanismos sociales son de real importancia.

En un ensayo anterior yo señalaba que "la extensa red de relaciones familiares, característica de las estructuras familiares campesinas, continuó vinculando a los habitantes de la ciudad con el campo y sirvió para propagar, diluir y reestructurar elementos de la

¹² Por ejemplo la conversión del bandido Raden Said para convertirse en el santo Kali Jaga. *Babad Tanah Jawi*, Edición Olthof, pp. 21-22.

cultura urbana en círculos cada vez más amplios".¹³ Un estudio reciente del doctor Pearson recoge el concepto de I.M. Lapidus de la "etnicidad". Afirma (su ensayo está dedicado a la relación pueblo-ciudad, no a la islamización) que en términos estructurales, "no hay necesidad de ninguna dicotomía urbano-rural; casi todos los individuos deben ser vistos como miembros de ambos grupos, ya sean éstos urbanos, rurales o intermedios".¹⁴ Así, un individuo puede ser considerado como perteneciente a varios círculos, ya sea de acuerdo a su parentesco, residencia, comercio, necesidades devocionales o vínculos con un lugar de origen. Estos círculos lo llevan a un muy amplio campo de contactos, y como la ciudad está ligada al 'suburbio' exterior, éste al pueblo, cada pueblo al siguiente y así sucesivamente, se dan los mecanismos por los cuales el islam se propaga. Los sistemas urbanos y campesinos representan, entonces, los extremos de una línea de continuidad y el sistema campesino que está al final de la línea tiene menos probabilidades de ser exclusivamente islámico y más probabilidades de revelar diferentes niveles de tinte ideológico que el extremo urbano.

Esta discusión ha dejado aun sin respuesta la pregunta acerca de qué fue en primer lugar lo que generó estas ciudades-puerto islámicas. No es una pregunta fácil de contestar, porque hablar simplemente en términos de comerciantes o aun de místicos sería eludir una interrogante para la cual hay varias respuestas, algunas contradictorias, pero correctas en algunos casos.

Sería una imprudencia no tener en cuenta la dignidad, simpleza y poder espiritual del islam como religión. Más aún, el islam tiene la dimensión adicional de formar parte de una comunidad en la cual el papel de la ley es de suprema importancia.

La ley musulmana cubre todos los aspectos de la vida: lo ritual, personal, familiar, criminal o comercial. Y bien puede haber sido una de las bases de la islamización en el sudeste asiático la estabilidad y la confianza que la ley comercial musulmana engendró entre los miembros de la comunidad comercial musulmana.

Aquí encontramos por lo menos una respuesta específica a la pregunta *cui bono*. Hay que reconocer que la proporción más importante de manuscritos que se relacionan con el islam en esta región tienen que ver con el misticismo. Muy pocos, si acaso alguno, se

¹³ A. H. Johns, 'Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective'; en *Southeast Asian History and Historiography*. (Ythaca, Cowell University Press, 1976), pp. 304-320.

¹⁴ M. Pearson, 'Pre-modern Muslim political systems', inédito; (exposición presentada al Simposio de Islam: Sociedad, política y pensamiento). Asociación de Estudios Asiáticos de Australia, Melbourne (1976).

relacionan con el comercio. Esto a primera vista parece debilitar la afirmación de la importancia de la ley comercial islámica. Más aún, en una región que depende del comercio internacional, es una paradoja sorprendente que ninguna de las crónicas o trabajos literarios vinculados con las cortes malayas tales como Pasai, Malaca, Acheh o Riau muestren algún interés o familiaridad con el comercio. Podemos especular acerca de las razones para que esto ocurra: si el gobernante participó o no directa o indirectamente en el comercio, o si el comercio se consideró como demasiado bajo para ser digno de una mención en los círculos cortesanos. Pero, ciertamente, la ausencia de referencias directas al comercio aparece como característica de todos los documentos de la región, no simplemente de los escritos islámicos. Así, no podemos argumentar *a silentio* que los corredores legales musulmanes no tuvieron un papel en el establecimiento del islam. Sería una curiosa ironía que después de una discusión del islam en el mundo malayo, en la que se prestó tanta atención al estudio de las formas místicas de la religión, es decir, a la *fiqh*, que la difusión de la religión se debiera en primer lugar a su papel al proveer un principio de orden el comercio. Aunque esto también es parte del genio del islam: que el orden social es necesario para el orden espiritual.

Una dificultad grave para determinar el carácter del islam en nuestra región es que los manuscritos existentes son muy recientes: casi ninguno anterior al siglo xvii. Es difícil estar seguro de qué tan representativo puede ser lo que sobrevivió de este período. Además el carácter ampliamente sufista de estos manuscritos puede no sólo dar una imagen exagerada del papel del sufismo en esa época, sino que puede tentarnos a extrapolar hacia el pasado y atribuir al islam del siglo xiii como un todo lo que pudiera haber sido verdad sólo para parte del islam de la región en el siglo xvii. La periodización es entonces un problema y no se trata simplemente de periodización para un solo lugar, sino para muchos lugares, apartados y cada uno con sus propias tradiciones y antecedentes y con diferentes niveles de islamización que pudieran estar presentes en el mismo lugar simultáneamente.

Un requisito básico para entender el islam en el sudeste asiático es estudiar el material comparativo y descubrir otros lugares donde el islam se estableció en una ecología similar y enfrentó dicotomías similares entre comunidades comerciales y agrícolas. África tropical podría darnos útiles materiales de comparación, ya que encontramos allí la misma dicotomía entre comunidades musulmanas autónomas de los centros comerciales, como Timbuktu, análogo en sus funciones a Acheh (donde el '*ulamā*' mantuvo un alto nivel de erudición

islámica, tuvo conexiones con otros centros de estudio en el mundo musulmán y se interesó en la aplicación de la ley islámica), y el islam popular del interior —análogo al del campesinado de Java central. Es sorprendente, sin embargo, que al escribir sobre este punto, Levtzion¹⁵ no encuentre un papel significativo para las *tarīqa* en África occidental antes del siglo xviii, mientras que se encontraban ya establecidos en Sumatra en el siglo xvii y aun en el xvi. Las resultantes de tales comparaciones deben usarse con cuidado, aun si el trabajo de comparación nos proporciona perspectivas más amplias y quizá hace posible un sentido de la proporción.

A pesar de la importancia del estudio comparativo, en vista del carácter diferente que tomó el Islam en la región, el único punto de partida seguro para los historiadores es investigar pacientemente la fundación de escuelas religiosas y rastrear su desarrollo y evolución. No hay lugar para el disidente en el islam tradicional: un maestro de religión no tiene *status* por sí mismo. Representa la marca dejada en él por la escuela en la que estudió y por la hermandad mística a la que perteneció. Su autenticidad, y la garantía de su competencia como miembro de esa escuela, está dada por la línea de transmisión que él pueda citar, dependiendo de la autoridad de su maestro, de la del maestro de su maestro y así sucesivamente. Los diccionarios biográficos árabes nos proporcionan, en realidad, complejos grupos de líneas de transmisión —vertical y horizontalmente— por las asociaciones de cada individuo en la línea de sus colegas, y quizá con los maestros *de éstos*.

La identificación de tales escuelas en lo que es actualmente Indonesia no resulta tarea fácil. Sin embargo es posible identificar con bastante claridad algunos componentes de la escena religiosa en Acheh en el siglo xvii. Podemos referirnos a la notable poesía mística malaya de Hamzah Pansuri (+ 1600), a la aparición de un modelo diferente del misticismo en los escritos de Shams al-Dīn (+ 1630), a la quema de libros y la persecución iniciada por al-Raniri (+ 1657), que obtuvo la protección del sultán de Acheh en 1637, y a la extraordinaria personalidad religiosa de 'Abd al-Ra'ūf, quien, al retornar a Acheh en 1661 después de estudiar y enseñar en Yemen, La Meca y Medina por veinte años, obtuvo el patrocinio de Şaffyah al-Dīn, sultana de Acheh (1641-1675), y se convirtió en maestro, durante los siguientes treinta años hasta su muerte en 1690, de miles de peregrinos jawi a la tierra sagrada.

¹⁵ N. Levtzion 'Patterns of Islamisation in West Africa' en O. F. McCall *Aspects of West African Islam*, and N. B. Bennett (ed.), Estudios de la Universidad de Boston sobre África, vol. 5 (Boston, Boston University, 1971), p. 39.

'Abd al-Ra'ūf es, en efecto, de especial importancia debido a un codicilo a uno de sus trabajos, en el que hace un recuento de los lugares de Yemen donde había estudiado y de los maestros de cada materia, y por la especial importancia que da a dos de sus maestros de misticismo en Medina, al-Qusāsī, e Ibrāhīm al-Kūrānī (uno de los mayores exponentes del misticismo de Naqsbandi de los siglos XI al XVII), quienes recibieron copiosos párrafos en los diccionarios biográficos.

Desafortunadamente tales vínculos no son fáciles de encontrar. Y aunque los estudiosos jawi son considerados un grupo en obras tales como el *Fawā'id al-irtihāl*, de al-Hamawi (+ 1716) (él mismo un alumno de Ibrāhīm al-Kūrānī), intentar identificarlos en las fuentes árabes es como agujas en el proverbial pajar.

Después de Acheh, Palembang es otro centro de enseñanza religiosa que ofrece posibilidades. Un conocido erudito palembang del siglo XVIII fue 'Abd al-Samad, quien también estudió en Arabia. Es famoso por su compendio en malayo del *Ihyā'ulum al-Dīn*, de al-Ghazali, que, junto con otras de sus obras todavía se publica comercialmente en Singapur y Malasia. Un vínculo con un estudioso de Medina se encuentra en un manuscrito árabe en el museo de Jakarta —un comentario por Šadiq al-Madanī b. Umae Khān sobre el *qaṣīda al-naḥa al-Qudsiyya* por Muḥammad b. Abd al-Karīm al-Qādirī al-Madanī al-Sammān (+ 1189), hecho a petición de Abd al-Samad.¹⁶

Es apropiado nombrar aquí a otro estudioso musulmán de Palembang, Kimas Fakhruddin, quien vivió en la segunda mitad del siglo XVIII. Es conocido por una obra malaya *Kitāb Mukhtaṣar*, que se acerca al *Risāla fi'l-Tawhīd*, de Ruslam al-Dimashqī (+ 540/1146), y por dos comentarios, uno sobre la obra *Fath al-Rahmān*, por Zakariyā' al-Anṣārī (+ — 1520) y otro sobre *Khamrah al-Khān* por Abd al-Ghani b. Ismā'īl (+ 1731).¹⁷

Esta obra y aquellas de Abd al-Samad son claramente de un carácter diferente del de cualquiera de los cuatro autores de Acheh. Hay claramente una tradición de Palembang digna de estudio.

Lo mismo debe ser también verdad para Banten, en la costa norte de Java un poco al oeste de la actual Jakarta. Banten había tenido una historia musulmana desde 1526, y es posible que el más antiguo de los manuscritos musulmanes, publicado por G.W.J. Drewes como *The Admonitions of Seh Bari*,¹⁸ provenga de allí. La tradición

¹⁶ Suplemento al Catálogo de Mss árabes de la sociedad de Batavia, pp. 164-165.

¹⁷ Exposición de G. W. J. Drewes.

¹⁸ G. W. J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, (La Haya, Nijhoff, 1969).

de Banten de erudición islámica ha quedado virtualmente sin estudiar. Es impredecible lo que ese estudio puede revelar. Sin embargo es sugestivo que el catálogo de Frederich y Van den Berg de los manuscritos árabes en lo que es ahora el museo de Jakarta, contiene muchos manuscritos de Banten. Más aún, uno de los más grandes estudiosos jawi, del siglo XIX, el Shaykh Muḥammad Nawawī al-Jawī, era de Banten y su nombre está fresco en los círculos religiosos de Banten. Publicó en El Cairo un comentario árabe erudito de dos volúmenes sobre el Corán. Merece un cuidadoso estudio, porque aunque en algunos aspectos es ecléctico, aproximándose a los comentadores clásicos como al-Baydawi y Zamakshari, en otros parece original en su uso de fuentes, y aun en otros desarrolla temas que deben ser de particular importancia para sus compatriotas. Quizá no en vano lo llamaron "*Sayyid 'ulamā' al-Hijāz*", Señor de los Eruditos de Hijaz.

Acheh, Palembang y Bantan son tres ejemplos de escuelas religiosas con afiliaciones firmes en la tierra santa, cada una representando diferentes facetas del islam, facetas que se modificaron, junto con el énfasis que en ellas se puso, con el paso de los años. Pero son los únicos ejemplos. Aun limitándose a Sumatra, se puede notar que los comienzos del movimiento Padri entre los Minangkabau datan del retorno de tres eruditos desde La Meca en 1803. Es muy improbable que fueran tres individuos que retornaran al mismo tiempo. Más bien fueron representantes en la tierra santa de una tradición de estudio religioso de su región étnica. Se cuenta, por ejemplo, que el famoso minangkabau Aḥmad Khāṭib, que se estableció en La Meca a finales del siglo XIX y se casó con una hija del cherife, fue un punto de referencia para sucesivas generaciones de peregrinos y eruditos aspirantes que llegaban de su región étnica.

Redes similares de relaciones deben existir con toda seguridad entre escuelas religiosas en Arabia y otros centros en el mundo malayo, ya sea en Borneo, en el norte de la costa de Java, Ceribon, por ejemplo o Makassar (ahora Ujung Padang).

El islam en el sudeste asiático en el período pre-moderno presenta un cuadro de asombrosa complejidad. En muchos casos la respuesta a los problemas que plantea es simplemente de que no hay respuesta.

Cabe preguntar, entonces qué pasa con el período moderno, si por moderno entendemos ese período que comienza, por un lado, con el movimiento de reforma dirigido por Muḥammad 'Abduh, y por otro lado con la aparición de movimientos de masa en el imperio holandés que dejaron de lado fronteras regionales y étnicas. Estos movimientos de masas encontraron su germen en la política ética holandesa, la que al final del siglo pretendió ofrecer una edu-

cación occidental a algunos de sus súbditos coloniales como parte del pago de una 'deuda de honor a las Indias'. También los fomentó la creciente centralización del poder holandés en Batavia, lo que unió varias partes de su imperio.

Fueron estos factores los que llevaron al establecimiento en 1912 de una organización reformista, la Muhammadiyah, que combinó exitosamente la interpretación racionalista, reformista y dinámica que del islam hizo Muḥammad "Abduh con la educación occidental, haciendo uso de técnicas occidentales de organización y administración en el desarrollo de las instituciones de educación y de beneficencia; así, se pudo usar las técnicas de las misiones occidentales cristianas para enseñar un islam purificado y revitalizado. Su mensaje era sencillo, fundamentalista y altamente normativo. Sus propósitos eran ganar nuevos musulmanes y reconvertir a los tradicionales. En Java, si puedo usar el análisis de Levtzion, se intentó privar al polo pagano (en la clasificación de Geertz, *abangan*) de su magnetismo y crear un sistema sociopolítico en el cual su interpretación del islam sería la norma deseable, a la que la gente sería conducida por una conversión individual basada en un llamado a la razón. Este esfuerzo aún continúa. Sin embargo es sorprendente que a pesar de la contribución que la Muhammadiyah ha hecho a Indonesia, su éxito se ha limitado casi exclusivamente a las clases medias o proto-medias y aquellos a los cuales se dirigió para convertirlos, como ya se mencionó, se ampararon en el partido comunista.

El éxito de la Muhammadiyah impulsó una respuesta de los líderes de las comunidades islámicas en Java, quienes eran más tolerantes hacia la cultura campesina. Las tradiciones, las ceremonias y las creencias y prácticas folklóricas con las que se habían criado eran parte integral de su identidad musulmana. La historia de este movimiento es demasiado compleja para presentarla aquí. Quizá sea suficiente observar que cuando ambos movimientos se politizaron a principios de los años 50, y como partidos políticos se enfrentaron en la primera elección general en Indonesia en 1955, el principal punto teórico que los dividía y sobre el cual hicieron propaganda, fue si Indonesia debía ser un estado islámico en el cual cada musulmán pudiera ser su propio *mujtahid*, o si debería ser un estado islámico basado en una de las cuatro escuelas de la Ley Islámica, fundadas antes que las puertas del *Ijmā* 'se cerraran.

Cuando las posiciones parecen tan claramente polarizadas, y los puntos de diferencia están tan claramente expresados, debería sonar una campana de alarma. Nada es nunca tan simple. Los peligros que han acompañado el estudio del islam en el sudeste asiático en el pasado vuelven a levantar sus amenazantes cabezas.

Cambios religiosos en la conquista de México

EVA ALEXANDRA UCHMANY

Introducción

Los descubrimientos de ultramar que comenzaron en el siglo xv y continuaron durante el xvi permitieron a España, que en aquél entonces se consideraba la defensora y la propagadora de la religión católica, seguir la cruzada que realizó durante siglos en su propio país y que sirvió incluso de preparación para la nueva misión que por entonces le asignaron las condiciones históricas: el descubrimiento de América.

La Reconquista de los territorios árabes, llevada a cabo en 1492 por los Reyes Católicos, estuvo animada tanto por el deseo de poseer aquellas hermosas campiñas que la agricultura musulmana había hecho contrastar con la aspereza de las posesiones españolas, como por la voluntad de implantar la Cruz en las tierras de la Media Luna. El ideal religioso que envolvía la Reconquista, mezclado con la religiosidad popular urbana que se había acentuado a causa de la peste negra y de otras epidemias del siglo xiv, e incrementado por las prédicas de las Órdenes Mendicantes, sirvió como pilar de unificación a los pueblos cristianos de España. Los judíos fueron requeridos a convertirse y aquellos que no aceptaron el modo de vida de los católicos fueron expulsados de España un día antes de que Colón zarpara hacia el desconocido Cuarto Continente. Para velar por la ortodoxia de los cristianos nuevos los Reyes Católicos insti-

tuyeron en 1478 el Tribunal de la Inquisición aprobado por el papa Sixto IV. El Santo Oficio fue puesto desde un principio al servicio de la Iglesia y del Estado españoles y colaboró con sus Majestades en las metas políticas que perseguían y no vacilaba ocasionalmente en actuar como instrumento policiaco para quebrantar las rebeldías locales opuestas a la incipiente unidad nacional. La religión, transformada en la razón del Estado, hizo de la Iglesia una verdadera institución nacional, casi independiente del Papa, celosa de sus prerrogativas y de la autonomía que se oponía a la Santa Sede, a pesar de que su espíritu era universal y pletórico de celo misionero.

El fortalecimiento de la institución monárquica inspiró a hombres como Francisco Ximénez de Cisneros, perteneciente a la orden de San Francisco, Cardenal de las Españas desde 1507, regente del reino en dos ocasiones, a colaborar en la hispanización de la Iglesia. La política compulsiva de conversión de los musulmanes de Granada, quienes habían gozado de la tolerancia religiosa estipulada en los acuerdos de la Capitulación en 1492, fue impuesta por el Cardenal en 1499.¹ Con la misma energía reformó las órdenes mendicantes y sometió a los frailes a una rigurosa observancia religiosa y del comportamiento. A su vez el Cardenal, impregnado por el espíritu renacentista y por la *Philosophia Christi* de Erasmo, fundó la Universidad de Alcalá en la cual los estudiantes absorbían junto con la teología y las ciencias liberales la lealtad a la Corona; además emprendió la publicación de la *Biblia Poliglota*, en cuya elaboración permitió que *colaboraran varios* árabes y hebreos conversos. Gracias a las variadas actividades del Cardenal, la Iglesia española cobró nuevo vigor y fuerza en un tiempo en que generalmente era objeto de grandes ataques.

Los primeros religiosos, fruto de la reforma religiosa de Cisneros y que vinieron a la Nueva España en pos de la conquista de México, estaban impulsados desde el principio por un espíritu y normas opuestas a las que regían a los conquistadores. Algunos trataron implantar en el Nuevo Mundo los principios de la Iglesia Primitiva. Los primeros frailes, de acuerdo con su categoría y profesión, encauzaron todas sus actividades hacia la salvación de las almas que deseaban encaminar hacia el cielo. Por esta razón su labor e intereses aunque no contradecían la voluntad de los conquistadores, en lo referente a la propagación de la fe cristiana, chocaban

¹ En 1501, los reyes declararon nulas las capitulaciones de Granada y dieron a elegir a los vencidos entre el bautismo y la expulsión. Muchos granadinos emigraron a Berbería aunque la mayoría permaneció en su patria bajo nuevas y duras condiciones. Véase, Antonio D. Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, 1973, p. 27.

con ellos. Es obvio que aunque la religión fue un móvil secundario de la conquista, la justificó, abanderó e incluso se transformó en su conciencia. A su vez, solamente gracias a la evangelización le fueron otorgados a España los derechos y el apoyo moral para esta empresa como la cabeza espiritual de la Cristiandad.² En definitiva, la España de los siglos xv y xvi que vino a conquistar, colonizar y evangelizar al continente recién descubierto, se sintió elegida por la Providencia para esta misión, tal como lo expresaron *Gonzalo Fernández de Oviedo*,³ Francisco López de Gómara,⁴ y Diego de Landa, quien escribió, que "... se puede gloriarse España en Dios, pues la eligió entre otras naciones para remedio de tantas gentes..."⁵ El padre Gerónimo de Mendieta⁶ y otros españoles de su tiempo tenían semejantes consideraciones acerca de la Conquista de América.

La Conquista de América en general y la de la Nueva España en particular tenían el carácter de una empresa económica mixta. La última fue costeadada por Diego Velázquez, gobernador de Cuba, en carácter de socio capitalista, por Cortés, quien participó con toda su hacienda e incluso se endeudó, y por los soldados que aportaron todo lo que tenían. Los particulares, una vez llevada a cabo la empresa, trataron de recuperar no sólo las inversiones, sino de lograr las máximas ganancias. La Corona —que no invirtió por lo general más que su nombre y autoridad— al ser dueña de las tierras recién adquiridas, se vio obligada a recompensar a los conquistadores y otorgarles beneficios que consistían de tierra, agua y trabajo indígena. El encomendero, a cambio de los tributos y servicios que recibía de los indígenas que estaban bajo su autoridad (grupo de familias menor o mayor, con su cacique, concentrados por lo general en un pueblo, o bien, en varios pueblos), quedaba jurídicamente obligado a protegerlos y a encargarse de su instrucción religiosa. Estos dos últimos deberes del encomendero fueron, sin embargo, totalmente incompatibles con su deseo de forjarse rápidamente una fortuna. Para amasarla utilizaba como única inversión —ya que carecía en principio de otro capital— la real merced que le permitía usar la labor indígena. Explotaba a los nativos en forma de esclavos,

² Las *Bulas de Donación* de Alejandro VI, véase en fray Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, t. II. *Apéndice I*.

³ *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851, t. I, lib. VI, cap. VIII, pp. 178-9.

⁴ *Historia General de las Indias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932, t. II, p. 42 y otras.

⁵ *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959, p. 138.

⁶ *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, véase todo el tomo número cuatro.

que tratados como instrumentos de trabajo, y como encomendados carecían de toda protección jurídica. Éstos pagaban tributos y prestaban servicios personales, que significaban trabajo forzado; además, en muchos casos fueron empleados en rudas faenas mineras y como *tamames*, o sea cargadores que transportaban mercancías e incluso hombres sobre sus espaldas. Sin duda alguna, estas contradicciones hicieron muy difícil la aculturación para el indígena, no sólo porque les resultaban muy ajenas la cultura española y la palabra de Cristo, cuyo significado no siempre entendía, sino por que esta última al mismo tiempo que salvaba el espíritu, esclavizaba, por lo general, al cuerpo.

Sin embargo, el sistema de la encomienda pronto fue puesto en crisis tanto gracias a las voces justicieras de fray Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y otros, como porque implicaba en sí un dominio político sobre la población conquistada. La Corona, que jamás dejó de considerar a los indígenas como sus vasallos directos, no quería permitir que las tierras recién conquistadas se transformaran en señoríos feudales y despojó paulatinamente a los conquistadores de sus encomiendas. Para controlar a la población indígena, hacerla tributar y para protegerla de los abusos de los españoles, se instituyó el corregimiento. Pero esta nueva medida no mejoró en mucho la situación de los indígenas. En efecto, los corregidores no desaprovecharon las oportunidades para hacer fortuna y su puesto les permitía especular con la existencia del indígena: con su trabajo y con su alimento, o sea, con el maíz.

Los mexicas ante la Conquista

Los azteca-mexitin que reunieron en su seno los principales elementos de las culturas de la meseta central, cuyos pueblos dominaron y explotaron económicamente durante los cien años de la historia prehispánica, se consideraban un pueblo escogido por su dios tutelar Huitzilopochtli. Esa elección, que de acuerdo con las fuentes mexicas ya se había hecho en su patria mística, en Aztlan, estaba cimentada sobre un pacto que llevaba implícita la idea del sacrificio basada en el principio de la interrelación de *do ut des*. El joven dios-guerrero Huitzilopochtli había escogido a su pueblo para que gobernara a las naciones que hubiera logrado someter con su ayuda. En cambio, los mexicas se comprometieron a proporcionarle el alimento capaz de generar la energía divina que era el motor del Universo: sangre y corazones humanos.

La idea de ser elegido se forjó junto con el carácter bélico de

este pueblo que se vio obligado a defenderse durante sus migraciones de los chichimecas y de otros, así como después en el Valle, que lleva su nombre, de sus poderosos vecinos. La necesidad y las circunstancias hicieron de los cazadores-recolectores y semi-agricultores un pueblo de guerreros por excelencia que, mistificando tanto sus derrotas como sus éxitos, llegaron a considerarse el pueblo escogido para conquistar y dominar a las otras naciones. Este sentimiento se hizo patente cuando los mexicas prestaban sus servicios como mercenarios de los tepanecas que en la primera mitad del siglo xv gobernaron el Valle de México. En efecto, en aquél entonces, los azteca-mexitin se transformaron en una potencia en el Valle. La victoria sobre sus amos de antaño, sobre Azcapotzalco, fue el testimonio manifiesto de su carácter de elegidos y el punto de partida de una nueva etapa en su historia.

Itzcóatl, el señor de los victoriosos mexica, de común acuerdo con Tlacaélel y Motecuhzoma Ilhuicamina, ordenó quemar las pinturas donde se guardaba su historia y mandó reinterpretar de nuevo el pasado. La retraducción del pretérito fundamentó las directrices del futuro. Desde entonces, Huitzilopochtli no regía solamente el destino de su pueblo, sino que fue considerado ministro de la Historia de las otras naciones, a las cuales hizo caer una por una en manos de los azteca-mexitin.

La historia del dios y de su pueblo se fundieron en una desde un principio. Cada líder tribal se identificaba con la deidad y se sentía su representante en la tierra. En la medida en que se expandía el poderío mexica, se multiplicaban los títulos y atributos del dios tutelar Huitzilopochtli, quien llegó a transformarse en el héroe de los mitos del post-clásico. *La idea* del sacrificio ligada íntimamente con los mitos de la creación se transformó en *ideología*. El pueblo escogido se sentía comisionado a colaborar en la manutención del Universo y como agente del dios en su manifestación del Sol intensificaba la guerra y la conquista.

Sin embargo, aunque los mexica identificaban a Huitzilopochtli con Tonatiuh, el Sol, el primero jamás llegó a ser considerado un dios universal en la altiplanicie de Mesoamérica. En cambio, como tales fueron concebidos el sol nocturno, el omnipresente y omnipotente dios jaguar Tezcatlipoca, y el multifacético Quetzalcóatl, la personificación del aire, de la Estrella de la mañana y dios creador. Ambos, en una época remota y originaria, colaboraron en la construcción del Universo, al mismo tiempo que eran eternos rivales y protagonistas enemigos en la mitificada destrucción de Tula. De una manera invertida, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, jugaron el mismo papel en la Conquista de México. En ésta, el mundo indígena, re-

gido por las directrices de su propia visión del mundo, veía realizarse ante sus ojos una fatal profecía intercalada en la constelación del tiempo, según la cual en el año *ce acatl* (uno caña), que se repetía cada cincuenta y dos años, el dios Quetzalcóatl podía retornar. Hernán Cortés, quien desembarcó en Chalchiuhcuyecan (actual San Juan de Ulúa, Veracruz) en abril de 1519, año que coincidió con el indígena de *ce acatl*, fue considerado como el dios que regresa.

El ataque a los dioses vernáculos

El conquistador, acompañado por unos trescientos españoles, en su marcha desde Chalchiuhcuyecan a Tenochtitlan, no tan sólo desmembraba el Imperio Mexica, sino que en las ciudades donde sentía que podía hacerlo, como en la isla de Cozumel y en Cempoala, derribaba a los dioses vernáculos.

El "Cacique Gordo", como llamaban los españoles al señor de Cempoala, fue el primer jefe indígena que se alió con los castellanos, ya que deseaba utilizarlos en contra de los odiados mexicanos a quienes pagaba pesados tributos. Cortés, inteligente y astuto, invirtió la situación y pronto se convirtió en protector de los totonacas ante los emisarios y ejércitos de Motecuhzoma II Xocoyotzin. Acto seguido aquellos fueron exhortados a jurar vasallaje al rey de España y como vasallos se les exigió, de inmediato, que dejaran de practicar sacrificios humanos y se los conminó a derribar a sus propios dioses. Los indígenas se sintieron profundamente ofendidos y la réplica de los señores y sacerdotes fue "... que no les estaba bien dejar sus ídolos y sacrificios, y que aquellos dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían de menester..."⁷ Cortés insistió, ordenando al "Cacique" que mandase derrumbar a los ídolos. Éste ya tenía alistado su ejército en defensa de sus dioses y además advirtió a los españoles que, si proseguían en su ofensiva, los númenes los destruirían junto con los cempoaltecas. Eso bastó para que los castellanos se sintieran cruzados y por la "honra de dios" proclamaran la guerra a los cempoaltecas (sus únicos aliados en aquel entonces), e incluso, amenazaran con las fuerzas mexicas. Según Bernal Díaz,⁸ el último argumento prevaleció y los totonacas accedieron a que los españoles asumieran y llevaran a cabo el sacrilegio, abrigando las esperanzas de que los propios dioses sabrían defenderse.

⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1960, t. 1, p. 160.

⁸ *Ibidem*, p. 161.

El drama de la impotencia divina y humana ante la destrucción de lo sagrado, temido y adorado es descrita por Bernal Díaz con las siguientes palabras: “subimos sobre cincuenta soldados y los derrocamos, y vienen rodando aquellos ídolos hechos pedazos, y eran de manera de dragones espantables, tan grandes como becerros, y otras figuras de manera de medio hombre, y de perros grandes, y de malas semejanzas. Y cuando así los vieron hechos pedazos, los caciques y *papas*⁹ que con ellos estaban lloraban y se taparon los ojos y en su lengua totonaque les decían que los perdonasen, y que no era más en su mano, ni tenían culpa, sino estos *teules*,¹⁰ que os derrocan y que por temor de los mexicanos no nos daban guerra”.¹¹ Los ejércitos totonacas ante la tremenda ofensa que se infería a su ser más profundo, extendieron sus arcos y sólo la rápida actuación de Cortés evitó la catástrofe. Junto con algunos capitanes se lanzó sobre los señores y sacerdotes amenazándolos con la muerte hasta que el “Cacique Gordo” disolvió sus ejércitos.

Sin embargo, aunque los totonacas temían a los mexicas, el miedo no fue el único factor que condicionó su actuación, en cierta medida vacilante, ante la destrucción de los dioses. La concepción mexicana de que Cortés era la manifestación de Quetzalcóatl que regresaba a tomar el cetro del mando,¹² no escapó a los cempoaltecas, y es de suponerse que preferían a tener a los extranjeros y supuestos dioses de su lado. Este deseo suavizó sin duda el drama del sacrilegio contra los dioses vernáculos, que en última instancia perdieron la batalla contra otros dioses. A su vez, los españoles comenzaron en Mesoamérica la “guerra divinal”, por el “ensalzamiento de la fe católica” y por la “extensión de los términos de la cristiandad”, que anunciaba ya en 1434, en el Concilio de Basilea, el portavoz de Castilla, Alonso, obispo de Cartagena.¹³

La conciencia totonaca se reconcilió aparentemente consigo misma en tanto no llegó a acaecer ningún cataclismo como consecuencia de la destrucción física de las manifestaciones de las deidades. Acto

⁹ *papa* — sacerdote indígena

¹⁰ *teotl* — dios; así llamaban los indígenas desde un principio a los españoles.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Motecuhzoma II Xoyocotzin, el *tlatoani* —el orador, el que manda—, a quien todo el mundo tributaba, preparó una divina y regia recepción a Cortés y le regaló mantas de oro. Véase al respecto: Eva A. Uchmany, *Motecuhzoma II Xocoyotzin y la Conquista de México*, México, INJUVE, 1972.

¹³ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1966, p. 85. Como una de las contradicciones que se suceden en la historia hay que señalar, que Alonso de Santa María era judío converso y como muchos de su condición llegó a ocupar un lugar preeminente en la sociedad española.

seguido fueron bautizadas, en una ceremonia a la cual acudieron todos los principales señores del área, ocho jóvenes muchachas que el “Cacique Gordo” regaló a Cortés. Las piadosas imágenes de la Virgen y de Cristo fueron introducidas de una manera despiadada en el medio mágico de una comunidad que, entendiendo la condición humana a su modo y enfrentada al nuevo dios, se quedó a la expectativa ante los múltiples misterios iniciados con el juramento de vasallaje al emisario del lejano y enigmático emperador.

Una semejante ceremonia se repitió en Tlaxcala, principal aliada de los españoles en contra de los mexicas. En esta ciudad, debido a la advertencia de los sacerdotes indígenas, Cortés no se atrevió a atacar a los dioses vernáculos. Pero en Tenochtitlan, a principios del año de 1520, el Conquistador exhortó a Motecuhzoma II Xocoyotzin, quien se encontraba preso en su propia ciudad, a que dejara de practicar el rito de los sacrificios humanos y a que hablara con los sacerdotes para que cedieran una parte de la pirámide mayor para la erección de una capilla dedicada al culto cristiano. Previamente el *tlatoani* había jurado vasallaje a Carlos V, pues consideraba que Cortés era el dios Quetzalcóatl o su embajador. Este juramento implicaba tácitamente la legalización de la Conquista espiritual, que además del celo religioso estaba regida por el principio *cuius regio eius religio*,¹⁴ que de hecho era ya ley en Europa.

Los sacerdotes indígenas dilataban la respuesta y a finales de marzo o a principios de abril del mismo año, Cortés decidió actuar por cuenta propia. Un testigo ocular, el conquistador Andrés de Tapia nos cuenta que un día Cortés subió como “por pasatiempo” a la pirámide mayor y con él unos diez españoles. Con las espadas movieron la manta que cubría el templete en la cima de la torre y vieron que: “Todas las paredes de la casa por dentro eran hechas de imaginería de piedra, de la que estaba hecha la pared. Estas imágenes eran ídolos, é en las bocas destos é por el cuerpo é partes tenían mucha sangre, de gordor de dos o tres dedos, é descubrió los ídolos de pedrería...”¹⁵

El frío y calculador Conquistador transformado en Caballero de la Cruz (a semejanza de aquellos que se describen en los cuentos caballerescos del Amadís de Gaula), “... dijo, que todos lo oimos: ¡Oh Dios! ¿Por qué consientes que tan grandemente el diablo sea honrado en esta tierra?”. Y después de dirigir un breve discurso de

¹⁴ “de quien es el poder suya es la religión”, que de derecho se impuso en el Imperio de los Habsburgo en la mitad del siglo xvi.

¹⁵ *Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la Conquista de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta en *Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Porrúa, 1971, t. II, pp. 584-586.

doctrina al atónito público ordenó: "... é yo quiero que aquí donde tenéis estos ídolos esté la imagen de Dios y de su madre bendita, é traed agua para lavar estas paredes, é quitaremos de aquí todo esto!" Ellos se reían, como que no fuera posible hacerse, e dijeron: "No solamente esta cibdad, pero toda la tierra junta tienen á estos por dioses, y aquí está esto por Uchilobos (Huitzilopochtli) cuyos somos; é toda la gente no tiene en nada á sus padres é madres é hijos, en comparación deste, é determinaron de morir; é cata que de verte subir aquí se han puesto todos en armas, y quieren morir por sus dioses."

Cortés respondió: "Mucho me holga é yo de pelear por mi Dios contra vuestros dioses, que son nonada". Exaltado por la ira divina "... tomó una barra de hierro que estaba allí, é comenzó á dar en los ídolos de pedrería; é yo prometo mi fe de gentilhomme, é juro por Dios que es verdad que me parece agora que el marqués saltaba sobrenatural... diciendo: 'A Algo nos hemos de poner por Dios'." ¹⁶

Moteczuhzoma vino horrorizado a presenciar el sacrilegio y propuso a Cortés un acuerdo: colocar las imágenes en el templo a un lado de los dioses. El Conquistador no quiso y tampoco le fue posible aceptar la oferta. En efecto, en el mundo politeísta se puede negar un dios, combatir a otro, e incluso, como señal de victoria, tomar preso al dios de los enemigos —costumbre que practicaban los azteca-mexitin y también otros pueblos— y, además, siempre es lícito adoptar una nueva deidad. En cambio, las religiones monoteístas son en este aspecto totalmente intolerantes porque la esencia de su credo está basada solamente en una verdad: la propia. El representante de la España, que había transformado al catolicismo en la Razón del Estado, no pudo ceder.

Los dioses han muerto

La conquista de Tenochtitlan señaló el principio de la expansión del poderío español y de la imposición de nuevos patronos culturales en Mesoamérica. Los castellanos estaban seguros de que Dios estaba de su parte y de que la Conquista era obra de la Providencia. Santiago, el Santo Patrón de la Reconquista, era invocado constantemente. Muchos soldados creían haberlo visto en las batallas. Otros llegaron a reconocer a la Virgen peleando por ellos.

Por su parte, los pueblos indígenas consideraron que la derrota de la Triple Alianza (Tenochtitlan-Tezcoco-Tlacopan) era un mi-

¹⁶ *Ibidem.*

lagro y como tal la llegaron a admirar. Bernal Díaz cuenta que varios señores traían consigo a sus pequeños hijos para que contemplaran el increíble espectáculo.¹⁷ En semejantes ocasiones, pueblos que jamás habían estado bajo el dominio mexica, como por ejemplo los tarascos de Michoacán, ofrecían vasallaje a Cortés. El Conquistador, que tenía fama de ser carismático, era considerado como árbitro y señor en todo el mundo indígena que de alguna manera estuvo ligado al Imperio Mexica. Los mismos tenochcas consideraban la destrucción de su ciudad como la victoria de los dioses recién llegados sobre los ancestrales. Esta idea fue también confirmada por los sacerdotes indígenas en los *Coloquios* que sostuvieron con los doce franciscanos en 1524.¹⁸

Cortés transformó la llegada de los “doce” en un Acto de Fe. Salió al encuentro de los franciscanos, acompañado por la mayoría de los españoles y de los principales jefes indígenas: “. . . se arrodilló delante de fray Martín de Valencia y le fue a besar las manos . . . y no consintió, y le besó los hábitos y a todos los más religiosos, y así hicimos todos los más capitanes y soldados que allí íbamos, y Guatemuz (Cuauhtémoc) y los señores de México. Y de que Guatemuz y los demás caciques vieron ir a Cortés de rodillas a besarle las manos, espantáronse de gran manera, y como vieron a los frailes descalzos y flacos y los hábitos rotos, y no llevaron caballos, sino a pie y muy amarillos, y ver a Cortés que le tenían por ídolo o cosa de sus dioses, así arrodillado delante de ellos, desde entonces tomaron ejemplo todos los indios.”¹⁹

Con este acto, el Conquistador hizo partícipes a los franciscanos del prestigio que gozaba y les abrió las puertas del mundo indígena. Además, el ejemplo se transformó en costumbre y tomó forma de ley, tal como lo dice Bernal Díaz del Castillo “. . . cuando ahora vienen los religiosos les hacen aquellos recibimientos y acatos. . .”²⁰ Por su parte, como subraya Phelan,²¹ Cortés calculó de antemano fríamente esta recepción porque buscaba una alianza política con los frailes. En efecto, desde entonces los franciscanos apoyaron en todo al Conquistador e incluso lo consideraron en sus escritos como un segundo Moisés.²² Al respecto dice el padre Mendieta, que “. . . esta

¹⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. II, p. 27 y p. 71.

¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *El libro de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México*, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, 1927, t. I, núm. 6, pp. 101-141.

¹⁹ *Ibidem*, t. II, p. 177.

²⁰ *Ibidem*, t. II, p. 178.

²¹ John L. Phelan, *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, 1972, pp. 56-60.

²² Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 13.

hazaña de Cortés fue la mayor de las muchas que de él se cuentan . . . obra de . . . tan católico pecho, que consideraba bien la honra que a los sacerdotes se debe . . . pues son ministros de Dios en la tierra, y sus vicarios y lugartenientes en ella . . .”²³

Los recién llegados franciscanos, encabezados por fray Martín de Valencia, adoctrinaron mediante intérpretes a los nobles y sacerdotes de la Triple Alianza. En un interesantísimo documento que al respecto transmitió Sahagún, es posible percibir lo profundo de las convicciones religiosas de los señores del mundo prehispánico que, ante las prédicas de los frailes, que deseaban bautizarlos para que dieran ejemplo al pueblo llano, atónitos, defendieron sus principios religiosos: “. . . decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hacémenos muy nueva y es nos muy escandalosa . . . porque los padres antepasados que nos engendraron y regieron no nos dixeron tal cosa; más . . . ellos nos enseñaron de la manera que los habíamos de honrar, y todas las ceremonias y sacrificios que hacemos . . . dexáron nos dicho que mediante esto vivimos y somos . . . ellos dixeron que estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal: el mayz, los frisoles, la chíá etc.; a estos demandamos la lluvia para que se crien las cosas de la tierra . . . Cosa de gran costatino y liviandad sería destruir nosotros las antiquísimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chichimecas, los tulanes, los de colhua, los tepanecas en la adoración, fe y servicio de los sobre dichos en que hemos nacido y nos hemos criado, y a estos estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros corazones . . . Conviene con mucho acuerdo y muy despacio mirar este negocio, señores nuestros; nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos han dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos ha dicho. Pena os damos, señores y padres, en hablar desta manera: presentes están los señores que tienen el cargo de regir el reino y repúblicas deste mundo; de una manera sentimos todos: que basta haber perdido, basta que nos han tomado la potencia y jurisdicción real; en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación; haced lo que quisiéredes. Lo dicho basta en respuesta y contradicción de lo que nos habéis dicho: no tenemos más que decir, señores nuestros.”²⁴

Los sacerdotes no podían negar su pasado ni a sí mismos y no querían destruir con sus propias manos todo lo que hasta entonces

²³ *Ibidem*, p. 53.

²⁴ Fray Bernardino de Sahagún, ‘El libro de las pláticas. . .’, en *Ibidem*, pp. 128-130.

había sido considerado como lo bueno y lo verdadero y cuyos portavoces eran. Desde un principio relacionaron la autonomía política con la religión ancestral y determinaron morir con sus dioses. Pero los frailes no se rindieron ante la hermética sinceridad de los intelectuales mexicas y siguieron exponiendo su doctrina hasta que los nobles y sacerdotes terminaron por aceptar las aguas lustrales. Sahagún anota al final de los *Coloquios*, que los señores indígenas quedaron convencidos y agradecidos por haberseles señalado el camino de la salvación.

Los franciscanos creyeron desde un principio en la sinceridad de esta conversión pero pronto sufrieron una decepción. En efecto, durante los primeros cincuenta años del gobierno español en la Nueva España, muchos sacerdotes y algunos nobles indígenas quienes seguían fieles a sus dioses ancestrales fueron procesados por el primitivo Tribunal de la Inquisición, como lo veremos más adelante. Entre aquéllos, el más famoso, en el área central, fue don Carlos Ometochtzin, hijo de Nezahualpilli, protegido de Cortés y educado con esmero por los franciscanos, y quien por lo tanto había heredado el cacicazgo de Tezcoco y el título de *chichimecatecuhtli*.²⁵ Don Carlos fue acusado de idólatra y amancebado por sus familiares que ambicionaban la herencia de su patrimonio. De su proceso se desprende, que el *chichimecatecuhtli* deseaba, en nombre de los dioses vernáculos, sacudirse el yugo español. Las deidades ancestrales se identificaban con el señorío y la independencia pasados. Dijo a un tal Francisco, pariente suyo: "... deja vivir a cada uno en la ley que quisiere... mira, hermano, ... nuestros antepasados dixeron muy de cierto, que la ley que ellos guardaron que en el cielo tuvo principio; y que los dioses que ellos tenían, sólo aquellos eran los verdaderos y su ley era buena y verdadera... ¿quién son estos que nos deshacen, e perturban, e viven sobre nosotros, e los tenemos a cuestras y nos sojuzgan? Pues aquí estoy yo, y allí está el señor de México Yoanitzin, y allí está mi sobrino Tezcatpilli, señor de Tacuba, y allí está Tlalahuepantli, señor de Tula, que todos somos iguales y conformes y no se ha de igualar nadie con nosotros; que esta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y nuestra posesión, y el señorío es nuestro y a nos pertenece; y quién viene aquí a mandarnos y a sojuzgarnos que no son nuestros parientes ni de nuestra sangre y se nos igoalan, pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros."²⁶

²⁵ *Chichimecatecuhtli*, señor de los chichimecas; era éste un alto grado en el ejército en la época prehispánica. Los tezcocanos se decían descendientes de los chichimecas.

²⁶ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición contra Don Carlos,*

En definitiva, don Carlos Ometochtzin fue peligroso tanto para el poder temporal como para el espiritual, que además estaban unidos. El obispo fray Juan de Zumárraga, quien fungió como Inquisidor Apostólico desde 1535 a 1543, lo relajó al brazo secular en 1539 y el rebelde *chichimecatecuhtli* acabó sus días en el quemadero después de seis meses de cárcel. Su muerte habría de servir de ejemplo a quienes deseaban seguirle. Don Carlos fue acusado por aquellos mismos que debía guiar en una eventual insurrección. Es notorio que, solamente dieciocho años después de la conquista, los hijos de los principales, que habrían sido educados en los conventos, se hispanizaron a tal grado que perdieron su identidad y colaboraron en el establecimiento y consolidación del poder español en el Anáhuac.

La tenaz persecución del sacerdocio y la hispanización de la nobleza indígena erradicaron durante los primeros cincuenta años del dominio español la religión sofisticada del mundo prehispánico. Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, la madre de los dioses Coatlicue, etc., murieron para renacer en las manifestaciones de la religión popular y agrícola o para fusionarse con alguno de los santos cristianos. Por otro lado, las creencias indígenas y todo lo relacionado con ellas parecía a los ojos de los frailes, la obra del diablo. Por esta razón había que destruir todas las manifestaciones religiosas del mundo pagano, lo que efectivamente se trató de llevar a cabo. Como afirma Ricard, los misioneros creían que no había otro medio de levantar la Iglesia en México que darle por pedestal las ruinas de las viejas religiones paganas.²⁷ En la *Carta* que dirige, en 1532, el primer obispo electo de la Nueva España, fray Juan de Zumárraga, a los reunidos en el Capítulo de Tolosa, escribe: "... por las manos de los frailes de nuestra Orden, de nuestro seráfico padre San Francisco de la regular observancia, son bautizados más de doscientos cincuenta mil hombres; quinientos templos de los dioses están destruidos y más de veinte mil figuras de los demonios que ellos adoraban están hechas pedazos y quemadas. A su vez están construidos en muchos lugares oratorios y capillas y en muchos más están levantadas las muy hermosas y resplandecientes armas de la Santa Cruz, la cual es de los indios adorada."²⁸ Sin embargo, el padre Motolinía,

indio principal de Tezcoco, 1539. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, t. II, exp. 2.

²⁷ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, México, Jus, 1947, p. 114.

²⁸ "... per manus fratrum nostrorum ordinis Sancti Francisci de regulari observantia baptizata sunt plusquam ducenta quinquaginta millia hominu, quingenta deorum templa sunt destructa, et plusquam vicesies mille figurae daemonum, quas adorabant, fractae et combustae. In multis enim locis structa sunt

uno de los primeros "doce", anotó en 1536 que algunos frailes "...han bautizado cerca de trescientos mil, otros hay a doscientos mil, y a ciento cinquenta mil, y algunos que muchos menos; de manera que con los que bautizaron los difuntos... serán hasta hoy día bautizados cerca de cinco millones"²⁹ de indígenas.

La conquista de las almas

Después de la conquista de Tenochtitlan los españoles estuvieron demasiado ocupados en la organización de la nueva sociedad, en la reconstrucción de la ciudad, de sus casas, etc., y se conformaron con prohibir la realización pública de los ritos y especialmente el de los sacrificios humanos, que fueron proclamados homicidios. Se privó a los indígenas del apoyo moral que les prestaban los sátrapas cuando más lo necesitaban por la reciente pérdida de su autonomía, por el ataque total a todos sus valores tanto religiosos como sociales, por la introducción de nuevas enfermedades que producían espantosas pestes, por la constante exigencia de nuevos tributos y por la feroz explotación del trabajo indígena, que desde un principio fue la mayor riqueza del conquistador-encomendero. Estas circunstancias facilitaron la labor evangelizadora de los frailes, que se inició sistemáticamente con la llegada de los doce franciscanos, quienes consientes e identificados con su misión impresionaron profundamente a las masas desmoralizadas de la población indígena.

Despojados voluntariamente de toda pretensión material, perseguían como el único fin la salvación de las almas. Ellos trajeron a los indígenas un consuelo espiritual, cuyas exigencias rituales fueron más suaves que las demandadas por las deidades ancestrales. Por lo tanto los indígenas acudían individual y masivamente a recibir las aguas bautismales, que por un lado les trajeron un apoyo moral y por el otro, llenaron el vacío causado por la prohibición de los ritos vernáculos, y a su vez, les hicieron pertenecer a algo. Por medio de las aguas lustrales el indígena se incorporaba al nuevo régimen, se identificaba con los frailes, cuya austeridad, pobreza y humildad contrastaron con la rapacidad y altivez de los conquistadores.

Los franciscanos se establecieron en las cuatro mayores poblacio-

sacella et oratoria, in pluribusque arma decora fulgida Sanctae Crucis sunt elevata, et ab Indis adorata". *Carta al Capitulo de Tolosa*, en Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Porrúa, 1947, t. II, p. 300. (La traducción del latín fue hecha por la autora de este ensayo.)

²⁹ Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales*, ...ed. Edmundo O'Gorman; México, UNAM, 1971, p. 122.

nes indígenas; México, Tezcoco, Huejotzinco y Tlaxcala. En 1526 llegaron doce dominicos y más tarde doce agustinos, cada grupo a imagen de los doce apóstoles. Con éstos, y con todos los que vinieron después solos o en pequeños grupos, la evangelización se extendió por todo el Bajío, Oaxaca, Sudeste y Noroeste de la actual república Mexicana. Los millones de indígenas americanos eran un reto para los primeros misioneros deseosos de fundar la Iglesia en el Nuevo Mundo de acuerdo con las normas del cristianismo primitivo. Los frailes humanistas acometieron la evangelización, que entendieron como civilización, con un entusiasmo inusitado, porque desde un principio el indígena les pareció el ser perfecto para vivir una bienaventuranza cristiana. Don Vasco de Quiroga, el asiduo lector de Tomás Moro, consideraba que por andar aquellos "... con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar monedas entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata... y verles... casi en todo en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad y contentamiento de aquellos hombres de oro del siglo dorado de la primera edad, siendo como son por otra parte de tan ricos ingenios y pronta voluntad y docilísimos y muy blandos... Me parece cierto que veo... en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia... del tiempo de los santos apóstoles..."³⁰ El franciscano Motolinia, como muchos otros, estaba convencido, de que: "Estos indios... no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo... porque... no se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades..."³¹ A su vez, el dominico don Vasco proclamaba que a los indígenas "... no les falta sino la fe, y saber las cosas de la instrucción... para ser perfectos y verdaderos cristianos..."³²

Sin duda el licenciado Quiroga trascendió en su obra misionera los límites del Renacimiento y realizó en el Nuevo Mundo, en sus Pueblos-Hospitales, llamados por José Miranda "pueblos para la práctica rigurosa de la vida fraternal",³³ lo que la sociedad europea había considerado como una utopía. Por cierto, muchos de los primeros religiosos se habían embarcado hacia el Continente recién

³⁰ "Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias, 1535", en Idea y Querella de la Nueva España, Prólogo, selección de textos y notas por Ramón Xirau, p. 148.

³¹ *Memoriales...*, p. 97.

³² "Información...", en *Ibidem*, p. 149.

³³ José Miranda, "La fraternidad cristiana y la labor social de la primitiva Iglesia Mexicana", en *Vida Colonial y Albores de la Independencia*, México, 1972, p. 91.

descubierto para realizar utopías, porque "... no sin mucha causa, éste se llama Nuevo Mundo", y los naturales de estas tierras son "... semejantes a aquellos de aquella primera edad dorada..."³⁴

Otro gran fundador de Pueblos-Hospitales fue fray Juan de San Miguel, cuya labor entre los indios de Uruapan es notable.³⁵ Por su parte los agustinos mandaron traer árboles frutales de Castilla, mejoraron el cultivo del maíz y enseñaron a los indígenas a sembrar el trigo en la zona tarasca. Y se podrían citar muchos otros ejemplos al respecto.

Pero la realidad que enfrentaron los religiosos era por lo general sumamente problemática. Los indígenas eran muchos y los frailes pocos. Además, éstos al igual que los representantes laicos de la Corona no querían destruir la estratificación social que existía en la sociedad indígena antes de la Conquista. Por esta razón, las escuelas que se erigieron en los conventos fueron dirigidas solamente para los hijos de los principales. El más famoso de estos colegios fue el de Santa Cruz, en el barrio de Santiago de Tlatelolco, inaugurado oficialmente el 6 de enero de 1536, y en el cual se impartía a los jóvenes indígenas una enseñanza superior. Los educandos permanecían en el Colegio desde la edad de diez o doce años hasta cumplir los quince. Sin embargo, aunque algunos alumnos llegaron a escribir tanto un español castizo como un latín ciceroniano, el esplendor de este Colegio no duró más que unos quince años.

El Obispo Zumárraga, uno de los inspiradores y creadores del Colegio dudaba ya en 1540 del porvenir de esta institución, porque "... los estudiantes indios, los mejores gramáticos, *tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam*..."³⁶ Fray Bernardino de Sahagún, profesor de gramática en el Colegio y uno de los más fervorosos defensores de la educación indígena, escribe que los primeros franciscanos por razones similares tampoco lograron formar sacerdotes de sus educandos. El fraile indófilo se lamenta incluso, que la "briosa sensualidad" de la juventud aumentó aún, porque los mozos "... no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían y... comían mejor de lo que acostumbraban en su república antigua..."³⁷ A su

³⁴ "Información...", en *Ibidem*, p. 149.

³⁵ Véase en Robert Ricard, *op. cit.*, p. 278 y ss.

³⁶ "Carta de Don Fray Juan de Zumárraga al Emperador, México, 17 de abril de 1540", en García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, t. III, p. 204, "...tienden más a casarse que a abstenerse..."

³⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956, t. III, lib. x, p. 161.

vez, era sin duda demasiado prematuro exigir el celibato a los descendientes directos de padres que practicaban la poligamia.

En fin, la máxima razón de la fundación de esta escuela superior, la de formar sacerdotes indígenas, fracasó.³⁸ Además alrededor del año de 1540 desfilaron ante fray Juan de Zumárraga, en su función de Inquisidor, decenas de indígenas acusados de idolatría y poligamia; en su mayoría eran sacerdotes de los dioses, algunos señores e incluso uno que otro ex-alumno de los colegios adjuntos a los conventos. Este hecho empañó el optimismo de muchos religiosos al respecto de los logros de la evangelización y afectó gravemente al señor obispo.

Estas circunstancias de manera alguna favorecieron al Colegio. Las críticas contra la enseñanza superior de los indígenas se multiplicaron tanto por parte de clérigos ignorantes, celosos de los gramáticos indígenas,³⁹ como por parte de españoles defensores de sus prerrogativas, cuyo voceador fue Gerónimo López, conquistador-encomendero y regidor de la ciudad de México durante muchos años, quien opinaba, que: "La doctrina bueno fué que la sepan; pero el leer y escribir muy dañosos como el diablo."⁴⁰ López, quien logró amasar una gran fortuna,⁴¹ hablaba *pro sua domu* porque prefería a los indígenas ignorantes. Pero, a su vez, el regidor expresó el sentir de muchos⁴² y sin duda manifestó el terror ante la herejía que se apoderaba de los españoles y del mundo católico en general en las vísperas del Concilio de Trento (1545-1563), que marcó definitivamente el fin de las búsquedas y aventuras intelectuales del Renacimiento en toda Europa. Por su parte, tampoco los dominicos, encabezados por fray Domingo de Betanzos, favorecían al Colegio de Santiago de Tlatelolco.⁴³ En definitiva, la enseñanza superior de los indígenas fue una obra franciscana, la culminación natural de su labor evangelizadora.

Los franciscanos iniciaron la evangelización desde los niños tanto porque era más fácil de impregnarlos con ideas cristianas, como porque buscaban por medio de los hijos llegar a los padres. Por lo tanto se valían de sus alumnos no sólo para adoctrinar sino para trans-

³⁸ Véase al respecto también en José María Kobayashi, *La educación como Conquista...*, El Colegio de México, 1974, pp. 318-320.

³⁹ Motolinía, *op. cit.*, p. 239; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, p. 69.

⁴⁰ "Carta de Gerónimo López al Emperador, México, 20 de octubre de 1541 años", en García Icazbalceta, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Porrúa, 1971, t. II, p. 148.

⁴¹ Lesley Byrd Simpson, *The Encomienda in New Spain*, 1966, p. 96 y p. 188, nota 18.

⁴² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. III, lib. X, pp. 165-166.

⁴³ Kobayashi, *op. cit.*, p. 261.

formar y desarraigat totalmente las antiguas culturas indígenas. Estamos de acuerdo con Ricard, que en los catecúmenos educados en los conventos, hallaron los religiosos los más fieles colaboradores de su obra evangelizadora.⁴⁴ Los educandos ayudaban a los frailes a predicar la doctrina en los diversos pueblos y ellos fueron los primeros en ofender, e incluso llegaron a asesinar, a los sacerdotes indígenas.⁴⁵ Sin duda, con todo su fervor de adolescentes y de neófitos, ellos contribuyeron a la destrucción de la cultura de sus mayores. Por cierto, esto relajó los vínculos familiares y causó terribles acusaciones de hijos contra padres, y ocasionalmente incluso el asesinato de hijos.⁴⁶ Sin embargo, los casos que conocemos se limitaron a la nobleza.

La Corona española estaba preocupada desde un principio por la educación de los hijos de los principales tanto por el más sincero deseo de hacer de ellos cristianos como por querer transformarlos en leales súbditos y de esta manera servirse de ellos para controlar al resto de la población. En el párrafo 17 de las *Leyes de Burgos*, expedidos el 27 de diciembre de 1512, el rey Fernando ordena que los hijos de los caciques de edad de trece años deben ser entregados a los franciscanos para su educación.⁴⁷ Cortés, siguiendo este lineamiento, obligó desde un comienzo a todos los señores a entregar a sus hijos a los frailes para su educación.⁴⁸ Algunos principales por temor y por hermetismo a lo nuevo enviaban en lugar de los suyos a niños de gente común. Pero pronto se dieron cuenta de que estaban cometiendo un error, pues los educados en los conventos heredaban los cacicazgos y gozaban de privilegios especiales. Por su parte, los encomenderos y los oficiales reales se servían de los caciques en la recaudación de los tributos y los religiosos se apoyaban en ellos para que el pueblo cumpliera con los preceptos del cristianismo.

En el informe que los franciscanos entregaron en 1569 al visitador, el licenciado Juan de Ovando, que fue probablemente redac-

⁴⁴ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁵ Motolinía, *op. cit.*, pp. 249-251; y también Motolinía, en García Icazbalceta, *Colección de Documentos...*, Porrúa, 1971, t. I, pp. 215-216.

⁴⁶ Motolinía, *Memoriales...*, pp. 249-251; y Motolinía, en García Icazbalceta, *op. cit.*, t. I, pp. 217-227; Sahagún, *Historia de las Cosas...*, t. III, p. 164.

⁴⁷ *Leyes de Burgos*, en Lesley Byrd Simpson, *op. cit.*, 1966, p. 33.

⁴⁸ "Ordenanzas de buen gobierno dadas por Hernán Cortés para los vecinos y moradores de la Nueva España, 20 de marzo, 1524, México-Tenochtitlan en Hernán Cortés, *Cartas y Documentos*, México, Porrúa, 1963, pp. 351-352.

tado por el padre Mendieta,⁴⁹ se lee, "... que a los hijos de los principales... procuren de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden leer y escribir y las demás cosas... con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino que solamente deprendan la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola, comiencen desde mochachos a seguir los oficios y ejercicios de sus padres, para sustentarse a sí mismos y ayudar a su república, quedando en la simplicidad que sus antepasados tuvieron. Lo cual por no se haber guardado entre nuestros cristianos viejos, ha sido la causa que está depravado y puesto en confusión el gobierno de los reinos e provincias, antiguamente cristianas..."⁵⁰

En la última frase de esta cita se respira el temor ante movimientos como la Reforma de Lutero, que revolucionó al cristianismo y provocó la Contrarreforma, cuyos portavoces pretendían conservar el *status quo*. Por esta razón se creía que lo más saludable era mantener a los habitantes de este Nuevo Mundo en su simpleza y mansedumbre. El autor del *Informe* se lamenta de que anteriormente se "han enseñado y habilitado a muchos hijos de labradores y de gente baja... que se han alzado a mayores, y son ellos los que gobiernan en muchos pueblos..."⁵¹ Para prevenir semejantes escándalos el franciscano insiste en que no hay que permitir "... que los hijos de los populares entren en las escuelas ni aprendan letras, sino solo los hijos de los principales."⁵² Esta prohibición de enseñar a los plebeyos a leer y escribir indica no tan sólo la voluntad de mantenerlos sumisos al Estado y a la Iglesia, sino los límites de la evangelización; o sea, una mayor preocupación por el culto externo que por la fe interna, que a su vez era una de las recomendaciones del Concilio de Trento para con el pueblo.

Por su parte, los niños educados en los conventos, como ya se mencionó arriba, fueron excluidos del sacerdocio. Además, en el primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, se decidió que el indígena era inhábil tanto para entrar en las órdenes religiosas como para el sacerdocio.⁵³ Y en 1571 el padre Mendieta se

⁴⁹ Joaquín García Icazbalceta, "Introducción" al *Código Franciscano*, México, Chávez Hayhoe, 1941, pp. x-xi.

⁵⁰ "El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la Doctrina y otras cosas de política cristiana", en *Código Franciscano*, p. 55.

⁵¹ *Ibidem*, p. 56.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Memoria del "Primer Concilio Provincial Mexicano", en José A. Llaguno, S.J. *La personalidad jurídica del indio...*, México, Porrúa, 1962, p. 169.

lamentaba de que los indígenas no estaban todavía bastante arraigados en el cristianismo para que "...dellos mismos se elijan sacerdotes y pontífices, lo cual no se podrá cómodamente hacer en estos cien años."⁵⁴ Por esta razón los catecúmenos sólo podían desempeñar el oficio del sacristán. Además se les encomendaban las labores serviles en los conventos para aligerar el trabajo de los siempre escasos frailes. "...y ellos, por muy principales que sean... se precian, de servir... en cualquiera oficios, cuanto quiera que sean bajos, como son el de cocinar y barrer etc., la cual virtud de humildad y de religiosa piedad, como tan anexa á la ley de Cristo, debiera de prevalecer más entre los que se tienen por verdaderos cristianos".⁵⁵

Los menores de edad

En las órdenes de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, quien hizo imprimir la *Doctrina Breve*, traducida al náhuatl por el padre Alonso de Molina, se estipula que los niños de los populares, así como el pueblo en general, sepan sólo lo sustancial de la *Doctrina*: Per signum Crucis, el Pater Noster, el Ave María, El Credo, la Salve Regina, los catorce Artículos de la fe, los diez mandamientos de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete Sacramentos, y los siete pecados mortales y la Confesión general.⁵⁶ Debían saber todo esto de memoria cuando se les requiriera. Pero, los que no hubieran podido memorizar la Doctrina sustancial, "...se contenten los Ministros con que sepan santiguar, y digan Pater Noster y el Ave Regina, y que confiesen los Artículos de la fe..."⁵⁷

Los niños plebeyos fueron recogidos de sus barrios por ancianos designados especialmente y llevados al patio de la Iglesia para aprender a recitar de memoria la Doctrina sustancial. De tal manera traían los "tribunos y centuriones" escogidos para ello al pueblo los domingos y días festivos para cantar la misa y oír el sermón. En las iglesias se pasaba lista y los que faltaban sin justificación eran azotados. "...y este es su modo de castigo que siempre han tenido

⁵⁴ "Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al ilustre señor licenciado Joan de Ovando...", en *Cartas de Religiosos*, comp. y ed. García Icazbalceta, México, 1941, p. 107.

⁵⁵ "El orden que los religiosos tienen en enseñar...", en *Códice Franciscano*, p. 57.

⁵⁶ *Doctrina Cristiana Breve*, traducida en lengua mexicana por el padre fray Alonso de Molina de la Orden de los Menores... por mandado del Rmo. Señor Don Fray Juan de Zumárraga, obispo de la dicha ciudad, el cual la hizo imprimir en el año de 1546, a 20 de Junio..., en *Códice Franciscano*, p. 54.

⁵⁷ *Ibidem*.

y tienen, aunque sea en cosas livianas... y quien esto les quitare, así en el gobierno temporal como en el espiritual, no hará otra cosa sino quitarles todo su ser y los medios de regirse, porque ellos son como niños..."⁵⁸

En efecto, los religiosos consideraron desde un principio a los indígenas como menores de edad y no hicieron nada para convertirlos en hombres adultos. Por lo contrario, deseosos de protegerlos tanto de los vicios de los viejos cristianos, afectos a la avaricia y a la carne, como de ser explotados, usaron con ellos una política paternalista. Ayudados por la acostumbrada segregación hispana, que dividía la ciudad medieval en aljama, morrería y barrios cristianos, y que se estableció en Tenochtitlan al separar la ciudad española —la traza— de los barrios indígenas, apartaron a éstos de los europeos. Los españoles tenían prohibida la entrada a las congregaciones de los indios.

Sin embargo, este procedimiento fue también inspirado por el deseo de implantar un gobierno teocrático en las congregaciones y por la voluntad de los frailes de ser ellos los únicos intermediarios entre el indígena y el obispo y entre el indígena y la Corona española. Por esta razón se negaron a la hispanización del indígena. A su vez, la evangelización se llevó a cabo únicamente gracias a que los frailes emprendieron la ardua tarea de aprender las diferentes lenguas indígenas, de verter en ellas las Doctrinas, de componer gramáticas y diccionarios. Para facilitar su labor evangelizadora comenzaron a difundir la lengua náhuatl, que como un residuo del Imperio Mexica subsistía en varias regiones. Según fray Rodrigo de la Cruz, "Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha vocabulario y muchas cosas de la Sagrada Escritura vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas".⁵⁹ En efecto, "la lengua general de los indios" se hablaba alrededor de 1584 desde Zacatecas hasta Nicaragua.⁶⁰

La Corona no se mostró hostil a la enseñanza de las lenguas indígenas, pero insistía en el aprendizaje del castellano, especialmente desde los fines del siglo xvi.⁶¹ Los religiosos no acataron las respectivas Reales Cédulas y construyeron una muralla lingüística que, por un lado, les dio más poder sobre los indígenas y, por el

⁵⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁹ En Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1927, t. I, p. 40.

⁶⁰ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 137.

⁶¹ Magnus Mörner, *La difusión del castellano y el aislamiento de los indios. Dos aspiraciones contradictorias de la Corona española. En Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, 1967, vol. II, pp. 435-446.

otro, marcó la división entre blancos e indios. De tal modo la política de la Corona se contradecía porque al mismo tiempo que exigía la hispanización de los indígenas, los aislaba. Ambas actitudes fueron inspiradas por la buena voluntad del monarca, que buscaba el modo de convertir al indígena en vasallo directo de la Corona, capaz de tratar con y defenderse de los oficiales reales y de otros; por otra parte, lo quería proteger de los abusos de los españoles y mestizos. Además el Rey había sido influido por frailes indófilos, que temían, como lo expresa el padre Mendieta, gran portavoz de los franciscanos, que la evangelización se viera afectada porque los indígenas podían llegar a identificar al cristianismo con el modo de vida de los españoles. "Quien dubda sino que habiendo visto y viendo los indios (como ven cada día) muchos españoles de muy mala vida y costumbres, y que sin respeto de alguna caridad o proximidad, sin propósito alguno los aperrean y maltratan, y les toman sus hijas y mujeres, y por fuerza les quitan lo que tienen y hacen otras semejantes insultos, y ven que a estos tales los llaman cristianos, dirá el indio con mucha ocasión y razón: 'Si a éstos llamáis cristianos, viviendo como viven y haciendo lo que hacen, yo me quiero ser indio como me llamáis, y no quiero ser cristiano'." ⁶²

En suma, la política de la Corona en ambos casos no tuvo los alcances previstos: los indígenas no se hispanizaron y la población mestiza creció progresivamente durante la época colonial.

La resistencia muda

La vida religiosa, en lo que respecta a sus manifestaciones externas, se controlaba pasando lista en las iglesias los domingos y días festivos y mediante castigos corporales que los frailes aplicaban según su juicio y celo religioso. Por su parte, el culto exterior tenía bastante atractivo para el pueblo común, cuyas únicas diversiones eran de hecho las fiestas religiosas. Incluso, varios frailes, como Pedro de Gante, para hacer el culto religioso más atractivo y más familiar a los indígenas, introdujeron el canto y la música, elementos usados en las fiestas prehispánicas. También pronto fue instituído el teatro religioso, especialmente en la Semana Santa, Navidad y otras celebraciones. ⁶³

⁶² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, t. III, pp. 164-165.

⁶³ "Carta de fray Pedro de Gante al Emperador, México, 20 de julio de 1548", en *Códice Franciscano*, pp. 211-216.

Sin embargo, en los últimos años de la década de los treinta se descubrió que muchos indígenas bautizados, adoctrinados y casados por la Iglesia seguían honrando en la oscuridad de la noche a sus antiguos dioses. Fray Juan de Zumárraga y otros frailes, que en aquél entonces tenían en sus manos los poderes inquisitoriales, juzgaron y castigaron de un modo ejemplar a los transgresores. Entre éstos se encontraban los hermanos Martín Océlotl Telpochtli y Andrés Mixcóatl Popoca, oriundos de la provincia de Tezcoco.

Martín Océlotl, como lo indica su nombre, nació en el día dominado por el signo de jaguar *océlotl*⁶⁴ y según su sobrenombre, *Telpochtli* "mozo", fue dedicado desde niño al omnipotente dios Tezcatlipoca, quien era jaguar así como lo era también el dios de la lluvia Tláloc. Pero Martín era sacerdote del dios de la caza Camaxtli y uno de los nigromantes consultados por Motecuhzoma II Xocoyotzin al respecto de la llegada de los españoles.

El supersticioso señor de los mexicanos mandó ejecutar a todos los portadores de malas noticias creyendo que de esta manera podría evitar su realización. Océlotl se fugó y así se salvó de la muerte segura.⁶⁵ Por su parte, se difundió la leyenda de que siendo *nahual*, hombre con poderes sobrenaturales,⁶⁶ se escapó haciéndose invisible. Además se decía que podía transformarse en jaguar, león y perro, hacerse grande y chico, aparecer y desaparecer y "... que una vez lo habían prendido al dicho Martín los de Tezcoco, y que estando haciéndole pedazos se les fue de entre las manos y pareció luego cerca de allí riéndose de ellos."⁶⁷

En 1525, a la edad de cuarenta años, fue bautizado y casado por la Iglesia y, en 1536 fue acusado de oficiar al dios Camaxtli en una cueva situada entre Coatepec e Ixtapalucan (actual Estado de México), la cual, según Océlotl Telpochtli fue el lugar de origen de los habitantes de aquella comarca; también era curandero, adivinaba la longevidad de la vida, controlaba el tiempo de las siembras y pretendía tener comunicación con las nubes, que "eran sus hermanos".

Martín odiaba a los frailes y mandó decir a un tal don Luis, "... que agora nuevamente habían venido dos... enviados de Dios, que tenían uñas muy grandes e dientes, e otras insignias espantables..." Pero aquellos pronto "... se habían de tornar *chichemi-*

⁶⁴ Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, México, Nacional, 1951, t. II, p. 267.

⁶⁵ Eva A. Uchmany, *Motecuhzoma II Xocoyotzin y la Conquista de México*, 1972, pp. 20-21.

⁶⁶ *nahual*, este concepto se discutirá más adelante.

⁶⁷ *Proceso del Santo Oficio contra Martín Ucelo, indio, por idólatra y hechicero, México, 1536*, A.G.N., Inquisición, t. 38, exp. 4.

qui...” o sea, perros muertos. Además predicaba contra el celibato, arguyendo que no hay placer después de la muerte.⁶⁸

Del proceso de Andrés Mixcóatl Popoca, ministro del dios de la lluvia Tláloc y hermano de Martín Océlotl, se desprende que Océlotl no tan sólo trataba mantener viva la religión prehispánica, sino que deseaba levantar a los indígenas de su comarca contra los españoles y “devolver las cosas tal como estaban antes”.⁶⁹ Por todas estas razones intervinieron en el juicio de Océlotl Telpochtli el virrey don Antonio de Mendoza y los miembros de la segunda audiencia, quienes lo condenaron a la confiscación de todos sus bienes, doscientos azotes y cárcel perpetua que debía cumplir en España. Fue trasquilado en un lugar público, montado semidesnudo en un asno, azotado y conducido con pregón por los barrios indígenas como escarmiento para los demás.⁷⁰

Andrés Mixcóatl Popoca fue bautizado en 1532 y aprendió la doctrina. Fue acusado de visitar los diversos pueblos de su comarca y exhortar a sus habitantes para que no asistieran a la doctrina porque el Dios de los cristianos no los estaba socorriendo en sus necesidades, sino que quien lo estaba haciendo era Tláloc. Por las noches, Mixcóatl Popoca, cuyo nombre significa “La humeante serpiente de nube”, reunía gente alrededor de una laguna donde quemaba ramas de *acxayotl* “abeto”, *copal* “incienso”, hule y papel; con estos elementos hacía humo que supuestamente activaba las nubes. Según se desprende del proceso de Andrés Mixcóatl, al día siguiente de la ceremonia siempre llovía. Este “Sahumador de Nubes” era también ministro del dios del fuego, en cuyo honor comía papel. Debido a todas sus cualidades Mixcóatl Popoca podía volverse terrible en un momento de ira y destruir las cosechas provocando granizo, heladas y sequías.

Andrés Mixcóatl era también curandero; en las ceremonias nocturnas comía hongos alucinantes llamados *nanacatl*⁷¹ bajo cuyo efecto predecía el futuro; además, en nombre de su hermano Océlotl, ordenaba a sus feligreses que fabricaran puntas de flecha contra los españoles.

Ambos hermanos fueron denunciados por los indígenas evangelizados que temían que si no los obedecían provocarían heladas y

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Proceso del S.O. contra Mixcóatl y Papálotl, indios, por hechicerías, México, 1537, AGN, Inq. t. 38, exp. 7.*

⁷⁰ *Proceso... contra Martín Ucelo...*, en *Ibidem.*

⁷¹ *nacatl* — carne; *nanacatl*, forma intensiva de este sustantivo, que algunos investigadores quieren interpretar como nuestra carne. Nuestra carne sería en náhuatl, *noncauh*; véase también Thelma D. Sullivan, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, UNAM, 1976.

sequías que destruirían sus cosechas. A su vez, estos papas y “llamadores de lluvia” exigían de los indígenas casi los mismos tributos (mantas, maíz y casas) que solían recibir antes de la llegada de los españoles. Pero los *macehuales*, el pueblo llano, no podían mantener al mismo tiempo a estos sacerdotes, sus antiguos señores, a quienes todavía tributaban, y a los españoles. Para liberarse de graves cargas económicas algunos indígenas llegaron incluso a denunciar a sus antiguos señores, entre ellos a don Diego, señor de Tlapanaloa, quien, según la acusación, seguía ofreciendo sacrificios humanos a sus antiguos dioses.⁷²

Por exigirles tributos a sus feligreses y por amenazarlos de muerte si los acusaban, fueron descubiertos también los hermanos Alonso Tlacátetl y Antonio Temíxtetl, ministros de los dioses en Tanacopan, pueblo otomí, cercano a Tula (actual Estado de Hidalgo). Tlacátetl y Temíxtetl fueron bautizados solamente alrededor de 1535 por frailes agustinos. Unos meses más tarde, en 1536, les fue abierto un juicio por esconderse, en compañía de otros, de los frailes y seguir ofreciendo a sus dioses, especialmente a Tláloc, la comida y la bebida ritual e incluso su propia sangre, que se sacaban de las piernas con navajas de pedernal y púas de maguey. Las esculturas de los dioses, máscaras y otros objetos de culto estaban guardados en una cueva que servía de santuario. También les fueron recogidos pinturas y libros antiguos. Tlacátetl fue acusado también de ser *nahual* (se convertía en jaguar) y de haber realizado sacrificios humanos, de tener varias mujeres y procrear con su propia hija dos veces. Por su parte el hijo de Temíxtetl, que fue educado por los frailes reprendía a su padre y por lo tanto fue por éste rudamente golpeado.⁷³

También el hijo de Cristóbal y Catalina, principales del pueblo de Ocuituco (en el actual Estado de Morelos), tenía graves fricciones con sus padres que ocultaban ídolos y seguían venerando entre otros a Tláloc, a la diosa de las mieses Chicomecóatl y a Tezcatlipoca. Además de ser idólatra, Cristóbal fue acusado también de quedarse con una parte del tributo que recogía para el señor obispo Zumárraga, ya que Ocuituco fue asignado como encomienda al Capítulo de la Catedral de México para fines de caridad, en especial, para mantener con los ingresos de aquel lugar al Hospital del Amor de Dios.⁷⁴

⁷² Información contra don Diego, cacique de Tlapanaloa, por diversos delitos, México, 1538, AGN, Inq., t. 40, exp. 2.

⁷³ Proceso del S.O. contra Tacatle y Temíxtetl, indios bautizados, por idólatras, México, 1536, AGN, Inq., t. 37, exp. 1.

⁷⁴ Lesley Byrd Simpson, *op. cit.*, p. 194, nota 13.

Durante su juicio Cristóbal denunció a una gran cantidad de indígenas, guardianes de los dioses, que seguían concediendo licencias para casarse y quienes, ocasionalmente, estaban protegidos por caciques reconocidos como cristianos, como el señor de Tetela y otros.⁷⁵

Todos los indígenas procesados por idolatría lo fueron también por amancebamiento, o sea por tener varias concubinas. En efecto, uno de los graves problemas de la evangelización fue la poligamia de los indígenas. Al respecto dice Sahagún, que fueron grandes "... los trabajos y perplejidad que tuvimos a los principios para casar a los casados, y que tenían muchas mujeres, para darles aquellas que el derecho manda que tomen, porque para examinar los parentescos y saber cuál fue la primera, para dársela, nos vimos en un laberinto de gran dificultad, porque ellos mentían en decir cuál fue la primera y hacían embustes para casarse con aquella que ellos tenían más afección..."⁷⁶

De los procesos que se están analizando, se desprende que los indígenas mantenían también relaciones incestuosas con hermanas e hijas, como lo fue el caso de Tlacátetl y de otros. Por ejemplo, Martín Xochimítl, vecino de Coyoacan, después de haber sido bautizado y adoctrinado, unos diez años antes, se casó con una de sus hermanas y al mismo tiempo mantenía relaciones sexuales con sus otras tres hermanas.⁷⁷

Otro indígena de Coyoacan, llamado Francisco, se había casado *in facie ecclesiae* con dos mujeres en un lapso de siete años; con ambas procreó hijos y embarazó a una tercera. La segunda señora por miedo a los frailes dudaba de desposarse por la Iglesia pero Francisco la tranquilizó diciéndole que no temiera porque los padres no se darían cuenta, pues ellos son "como venados que van por ahí y no saben..."⁷⁸

Por su parte, don Antón Nauhyotl, señor del pueblo de Totolapa, compartía una mujer llamada Cecilia con su hermano don Pedro, quien fungía como el alguacil del lugar. La misma señora había sido anteriormente amante de su padre; los tres la habían obligado a abortar en diferentes ocasiones. Además don Antón vivía aman-

⁷⁵ Información y proceso contra Cristóbal y Catalina, su mujer, naturales de Ocutituco, por idólatras, México, 1539, AGN, Inq., t. 37, exp. 9.

⁷⁶ Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 162.

⁷⁷ Proceso del S.O. contra Martín Xochimítl, indio natural de Coyoacán, por amancebado, México, 1539, AGN, Inq., t. 36, exp. 6; el proceso contiene una pintura jeroglífica con leyendas.

⁷⁸ Proceso contra Francisco, indio de Coyoacán, por casado dos veces, México, 1538, AGN, Inq., t. 23, exp. 1.

cebado con su tía Ana de la cual tenía una hija de dos años.⁷⁹ Las confusas relaciones sexuales de los indígenas hicieron exclamar a fray Andrés de Olmos, después de descubrir que el cacique de Matlatlan (actual Estado de Hidalgo) a quien él había casado, tenía además de su esposa diecisiete concubinas, que "... no ha de entrar mujer en su casa que no la prueben, suegras y parientas..."

Durante el juicio de este señor, llamado don Juan, fray Andrés llegó a la conclusión de que los indígenas entregaron a los frailes solamente los dioses secundarios y en diversos lugares enterraron o guardaron las imágenes de las deidades principales. Don Juan no tenía en su poder solamente diferentes ídolos, sino que se atrevió a celebrar el día 16 de noviembre de 1539, en un lugar cercano al convento franciscano de Hueytlalpan (actual Estado de Puebla) la fiesta de *Panquetzaliztli* o "Ensalzamiento de Banderas".⁸⁰ Además, para no tener que asistir a la Iglesia el día de la Pascua se hacía pasar por enfermo; se quedaba en casa sacrificando a sus dioses; ante uno de sus ídolos se quejaba y lloraba amargamente la impotencia de los vencidos, exhortaba a los indígenas para que no creyeran en la enseñanza cristiana y al joven educado en el convento, que adoctrinaba a los indígenas, le llamaba despectivamente sirviente de los frailes.⁸¹

Por guardar ídolos fueron procesados también los señores Tla-caélel, Tecuxcálcatl y Huitznáhuatl de Azcapotzalco. Tenían en sus casas esculturas de las diosas Coatlicue, Cihuacóatl y Tlazoltéotl, una imagen de bulto del dios Huitzilopochtli, cuyos labios estaban llenos de sangre humana, de Tláloc y una figura recién fabricada de semillas de maíz y bledos del dios Tezcatlipoca a quien ofrecían sacrificios para recoger buenas cosechas. Estos señores azcapotzalcos fueron bautizados alrededor de 1528 y por lo tanto lo suficientemente evangelizados como para utilizar en su defensa elementos fundamentales de la misma doctrina cristiana; durante su juicio alegaban, que andaban descarrilados porque el demonio los tenía dominados, los en-

⁷⁹ *Resumen del proceso contra don Antón, indio cacique del pueblo de Totolapa* (actual estado de Morelos) y *contra don Pedro, alguacil del mismo pueblo, acusados de idolatría y amancebamiento, México, 1540*, AGN, Inq., t. 212, exp. 7.

⁸⁰ Los mexicanos festejaron en este día el nacimiento de su dios tutelar *Huitzilopochtli*; otros pueblos nahuas celebraron la fiesta en honor de Tezcatlipoca; véase al respecto en *Código Telleriano-Remensis*, lámina ix, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 1964, vol. I, p. 168; fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, pp. 298-300. Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 127.

⁸¹ *Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlan, México, 1539*, AGN, Inq., t. 40, exp. 8.

gañaba y por lo tanto los hacía llevar a cabo sacrificios en honor de sus ídolos.⁸² La india Ana, que curaba a los enfermos sahumándolos y pellizcándolos y echaba suertes con maíces para ver si sanaba o moría un niño, usaba en su defensa el mismo argumento: decía que el diablo la había engañado para que hiciera todas estas cosas. A pesar de su “confesión espontánea”, cuando fue requerida para ello, fray Juan de Zumárraga le mandó proporcionar cien azotes por el delito y para el escarmiento de los demás.⁸³

Por este mismo tiempo fueron denunciados también don Baltazar, señor de Culhuacán y don Antón, alguacil del mismo lugar, por guardar ciertos ídolos procedentes del Templo Mayor de Tenochtitlan. En efecto, en abril de 1520, Cortés profanó este santuario y exigió a Motecuhzoma que le cediera un sitio en el templo para erigir allí una capilla en honor de la Virgen. Del proceso de don Baltazar se desprende que Motecuhzoma ordenó que parte de los dioses fueran envueltos en sus respectivas mantas y guardados en diferentes sitios. Los acusados estuvieron presentes cuando algunas de estas deidades y otros objetos de culto fueron enterrados en Culhuacán y más tarde colocados en cuevas, hundidos en lagunas o enterrados de nuevo en lugares sagrados.

Don Baltazar, quien durante su vida de cristiano seguía teniendo relaciones amistosas con varios ministros de los dioses y con algunos de ellos incluso estaba emparentado, reveló que en todo el valle de México estaban enterrados ídolos; que todos estos dioses tienen sus guardianes quienes les están sacrificando. Algunos sacerdotes mencionados en este proceso tomaron incluso parte en la defensa de Tenochtitlan al lado de Cuauhtémoc⁸⁴ y es probable, que uno que otro estuviera presente en los coloquios que los doce franciscanos sostenían, en 1524, con los intelectuales del mundo mexicana.

Entre los enjuiciados durante las pesquisas realizadas para descubrir el paradero de los dioses del Templo Mayor estaba Miguel Pochteca Tlaylotlan, señor principal de la ciudad de México. Algunas deidades del templo de Huitzilopochtli, entre ellas la escultura de la diosa Cihuacóatl y varias manifestaciones de Tezcatlipoca, fueron llevados a su casa después de haber permanecido una larga temporada en el aposento del señor de Azcapotzalco.

Don Miguel declaró que los dioses estuvieron en su poder sola-

⁸² *Proceso del S.O. contra los indios de Azcapotzalco por idólatras, México, 1538*, AGN, Inq., t. 38, exp. 2.

⁸³ *Proceso contra la india Ana por hechicera, México, 1538*, AGN, Inq., t. 36, hojas sueltas.

⁸⁴ *Proceso del S.O. contra don Baltazar, por ocultar ídolos, México, 1539*, AGN, Inq., t. 40, exp. 18.

mente unos días y después fueron transportados a un lugar desconocido. Don fray de Zumárraga ordenó el 30 de enero de 1539, que don Miguel "... sea puesto a cuestión de tormento o tormentos, la cantidad e calidad de los cuales en nos reservamos..." Sin embargo, el buen obispo no lo ató al potro hasta el día 20 de junio del mismo año esperando que don Miguel confesase el paradero de los dioses. Pero "... visto que no confesaba cosa alguna le mandó desnudar y atarle los brazos y ponerle en el burro y ligarle y ponerle garrotes; e así puesto en el dicho burro, desnudo y atado, ... por lengua del dicho intérprete le requirió una y dos y tres veces que diga y confiese la verdad... y el dicho Miguel Tlaylotlan dijo que no tiene que decir más de lo que tiene dicho e luego el dicho Señor Provisor mandó dar una vuelta de los garrotes y echarle un jarro de agua..." Pero a pesar de este tormento don Miguel insistió en que nada tenía que declarar y por lo tanto sufrió una nueva vuelta de los garrotes. Don Miguel venció el tormento y por estar a punto de expirar lo desataron del burro.

Un año más tarde, el 21 de mayo de 1540, fray Juan de Zumárraga pronunció la sentencia de la cual se desprende que Miguel Tlaylotlan fue puesto una vez más a prueba de tormento y finalmente, fue entregado a fray Pedro de Gante "... para que esté recluso en el monasterio de San Francisco de esta ciudad para que allí sea industriado en las cosas de nuestra santa fe y estando allí recorra su memoria y pesquise, qué se hicieron los dichos ídolos y dónde están..."⁸⁵

En los dos procesos anteriores desfilan, además de los mencionados, hombres cuya edad oscila entre los cincuenta y sesenta años y los cuales evitaban cualquier contacto con el cristianismo. Por ejemplo, Colhua, uno de los antiguos consejeros de Motecuhzoma, guardián de los dioses y gran conocedor del *Tonalpohuali*, calendario adivinatorio, jamás fue bautizado. Otros, como Achácatl, de unos cincuenta y cinco años de edad, acudieron a recibir las aguas lustrales solamente alrededor de 1537. O sea, buscaban encubrirse ante las investigaciones que se iniciaron por aquel entonces, cuando los frailes descubrieron que los indígenas cristianizados no estaban tan sinceros en su fe como lo parecían.

Por su parte, era casi imposible que personas como, por ejemplo Alonso Tlilanci, vecino de Izúcar, miembro de una familia sacerdotal, que en su tiempo sacrificó ocho niños a los dioses, abrazaran sinceramente el cristianismo. Por negarse Tlilanci a descubrir el

⁸⁵ *Proceso del S.O. contra Miguel, vecino de México, por idólatra, México, 1539-1540*, AGN, Inq., vol. 37, exp. 3.

paradero de los dioses de su templo fue puesto a prueba de tormento de agua. Desnudo y atado a una escalera no aguantó más que tres jarros de líquido y reveló los escondites, señalando entre otros "un peñoncito que tiene una cruz encima". Durante el tormento le fueron arrancados testimonios contra otros guardianes de los dioses, de los cuales Maquexa y Chilo no estaban bautizados.⁸⁶

Del disimulo hacia el sincretismo

Fray Diego Durán, de la Orden de Santo Domingo, quien escribió alrededor de la octava década del siglo xvi, cuenta que los indígenas celebraban la fiesta del Santo de su pueblo o barrio en el mismo día en que según su antiguo calendario festejaban al dios patrón del mismo. Por esta razón hacían de antemano todas las correlaciones calendáricas y eran muy meticulosos para escoger su Santo Patrón.⁸⁷ Fray Bernardino de Sahagún advirtió quizá unos quince o veinte años antes lo mismo y, además, denunció, que "... las imágenes que traen en las andas cuando hacen procesión, que como son de bulto y están huecas por dentro, no sabemos qué es lo que traen oculto en aquél hueco o concavidad..."⁸⁸ De acuerdo con el *Tratado de Idolatrias*, compuesto alrededor de 1580 por el bachiller y cura párroco del pueblo de Atenango (en los alrededores de Taxco), Hernando Ruiz de Alarcón⁸⁹ y según la obra que lleva el mismo nombre, escrita por el Dr. Jacinto de la Serna, cura del Sagrario Metropolitano, publicada en 1630 en la ciudad de México,⁹⁰ para no traer a colación sino a los más importantes autores sobre el tema, los indígenas, antes de ir a la Iglesia, ya habían ofrendado y sahumado ritualmente a algunas deidades domésticas o los elementos de la naturaleza personificada. "... que los más sacrificios de estos indios, comenzaban después de la media noche inmediatamente, o poco después, o a el alba, i assi todas las que ellos hacen a sus Sanctos, para conformarlas con sus ceremonias idolatricas; antes que llegue el día, y que vayan a la Iglesia, ya tienen obradas sus supers-

⁸⁶ *Proceso del S.O. contra Tlilanci, indio de Izúcar, por no querer decir ni descubrir dónde estaban los ídolos del pueblo, México, 1539-1540*, AGN, Inq., t. 37, exp. 4 bis.

⁸⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la N.E. México*, Nacional, 1951, t. II, pp. 226-227.

⁸⁸ Fray Bernardino de Sahagún, en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del Siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 380.

⁸⁹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Idolatrias...*, México, Navarro, 1948-52, 180 p.

⁹⁰ Jacinto de la Serna, *Tratado de las Idolatrias...*, México, Navarro, 1948, 368 p.

pciones.”⁹¹ De la Serna advierte a los religiosos que las rosas que se ofrecen en octubre a San Francisco podían ser dedicadas a Xochiquetzal. Lo mismo denunció anteriormente el padre Durán y otros religiosos.

Los festejos tenían doble sentido especialmente en septiembre, cuando las ofrendas florales e incluso de alimentos supuestamente dirigidas a la Virgen, lo eran también a Chicomecóatl, diosa de las mieses, a Toci, la abuela y a Teteo Inan, la madre de los dioses. Ésta, bajo la advocación de Tonantzin, “nuestra señora del sustento”, era festejada en diciembre y su culto originó la veneración de la Virgen de Guadalupe. Al respecto hay que leer el precioso libro de Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo Mexicano*,⁹² en el cual señala el sincretismo de Tonantzin y de la Virgen de Guadalupe de Extremadura en la Virgen Morena. Su aparición fue negada por las órdenes mendicantes del siglo xvi y especialmente por fray Bernardino de Sahagún, quien denunció, que “. . . en esta ciudad de México, en el lugar donde está Santa María de Guadalupe se adoraba un ídolo que antiguamente se llamaba Tonantzin, y con este mismo nombre nombran ahora a Nuestra Señora la Virgen María, diciendo que van a Tonantzin, o que hacen fiesta a Tonantzin, y entendiéndolo por lo antiguo y no por lo moderno.”⁹³ Sin embargo, el clero secular calló al respecto. En el siglo xvii la Virgen Morena fue defendida emotivamente por los intelectuales criollos, que concibieron en ella el símbolo de algo nuevo, del naciente México.

La Virgen del Tepeyac es una aportación indígena al cristianismo y, aunque desde un comienzo los unos y los otros la veneraban por diferentes motivos, con el transcurrir del tiempo se transformó en el núcleo unificador de ambos: en el símbolo del mestizaje y a la vez en la bandera de los españoles nacidos en México. Los criollos ya no necesitaban de imágenes importadas, pues tenían su propia Patrona y Protectora. De la Maza reproduce en el libro mencionado una pintura colonial que representa a la Virgen montada sobre un águila que devora la serpiente y posa encima de un nopal,⁹⁴ símbolo íntimamente ligado con el dios Huitzilopochtli y con la fundación de la ciudad de México Tenochtitlan;⁹⁵ además, éste es el emblema de la bandera nacional del México independiente. Es notorio, que la Virgen parada en el cerro del Tepeyac le entregó al indio

⁹¹ De la Serna, *op. cit.*, p. 143.

⁹² México, Porrúa y Obregón, 1953, 130 p. y 15 ilustraciones.

⁹³ Sahagún en García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 381.

⁹⁴ Francisco de la Maza, *op. cit.*, ilustración núm. 7.

⁹⁵ Chimalpahin, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 54-56.

Juan Diego una *manta* como testimonio de su aparición y que *Coatlicue*, la madre del dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, envió desde su morada en el *cerro* de Coatepec a Motecuhzoma Ilhucamina una *manta* y un braguero de henequén como señal de que aún estaba con vida. El gobernante de Tenochtitlan después de ver los objetos los colocó en el templo de Huitzilopochtli.⁹⁶

En suma, Tonantzin, la madre de los dioses y de la tierra, la gran protectora de los indígenas, al aparecérselo al indio Juan Diego en el ropaje de la Virgen vino a significar un sincretismo religioso que en el siglo xvii adquirió un nuevo contenido: el cristianismo se estableció en México por voluntad divina y no por las armas de los conquistadores. Durante el siglo xviii esta idea se transformó en ideología y la imagen de la Virgen del Tepeyac en el símbolo de la ruptura de la Colonia con la metrópoli.⁹⁷ A la imagen de la Señora del Tepeyac le fue construida hace tres años una nueva basílica, que sigue siendo el santuario más importante de la República Mexicana.

La Virgen se apareció a Juan Diego en los días 9 a 12 de diciembre de 1531. Nueve años más tarde, la figura que representaba a Oztoteotl, el dios de la Cueva, en el santuario de Chalma en las cercanías de Toluca, fue hallada en la mañana de 8 de mayo, según una tradición, y de acuerdo con otra el 29 de septiembre, sustituida milagrosamente por un crucifijo de tamaño natural. Por cierto, en el mismo año los frailes agustinos atacaron con gran celo religioso las costumbres gentílicas en Ocuila, en cuyo territorio se encuentra el Santuario. El sacerdote de Oztoteotl fue duramente reprendido y los frailes encontraron un gran número de ídolos guardados que eran adorados en cuevas.⁹⁸ El antropólogo mexicano Miguel Othón de Mendizábal escribió en los años cuarentas de este siglo, que era admirable "... la valentía de los intrépidos frailes, que con todo recato, seguramente protegidos por las sombras de la noche, se aventuraron desde su convento hasta la cueva por los despeñaderos de la hostil barranca, con el pesado crucifijo a cuestas, para inclinar con la inocente ficción de la intervención divina el ánimo de los aborígenes al cristianismo.⁹⁹ Sin embargo es casi seguro, que los sacer-

⁹⁶ Diego Durán, *op. cit.*, t. I, pp. 219-228.

⁹⁷ Véase el brillante estudio del profesor Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe*, París, Gallimard, 1974, en castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

⁹⁸ *Fragmento de una causa contra los indios de Ocuila por idólatras, 1540*, AGN, Inq., t. I, exp. 3.

⁹⁹ Miguel Othón de Mendizábal, "El Santuario de Chalma" en *Obras Completas*, México, edición de Carmen de Mendizábal, 1946, t. II, p. 515.

dotes indígenas Ollin y Acatonal —este último huyó de la persecución inquisitorial— idearon la colocación del Crucifijo en el sitio para poder seguir adorando al viejo dios de la cueva o al dios de las cuevas en general. Sea como fuere, el “milagro” se consagró indudablemente con la devoción inquebrantable de casi cuatro siglos y el santuario de nuestro Señor de Chalma es el segundo en importancia en la altiplanicie mexicana.

El juicio de Tomás Tunalt, o Tonal, vecino de Izúcar, nos ilustra el proceso de identificación de dioses prehispánicos con santos católicos. Tomás fue denunciado por don Antonio, indio principal de Izúcar, educado sin duda en un convento y cristiano sincero, de depositar una petaca con ropa y plumas en la capilla de San Miguel. Después de ser puesto a prueba de tormento, Tomás Tonal involucró a muchas otras personas de la comarca y declaró, que la ofrenda no fue dedicada a San Miguel, sino a Titlacahuan Moyocoyotzin,¹⁰⁰ “Señor de Todo”, llamado también el “diablo Telpochtli,¹⁰¹ “quien se hace una vez viejo y otra vez mozo”. En otras palabras, las cosas fueron ofrecidas al multifacético y omnipotente Tezcatlipoca, que según un *popoca*, sahumador de ídolos, “era igual a San Miguel”. Sin duda, la imagen juvenil del arcángel, con su espada desenvainada, apareció a los ojos del indígena como un dios de la guerra y por lo tanto semejante a las manifestaciones de Tezcatlipoca como Telpochtli “el mozo” y Yaotl “el enemigo”. Porque bajo esta advocación la deidad provocaba la discordia y la guerra entre los pueblos, fuente de prisioneros capturados en el campo de batalla para el sacrificio de cuya sangre y corazones se alimentaban los dioses. De esta manera Tezcatlipoca proveía el mantenimiento necesario para que los elementos de la naturaleza personificada cumplieran con sus debidas funciones y evitaba un posible cataclismo en la tierra.

La ofrenda fue hecha por personas provenientes de diversos pueblos, entre ellos un indio que tenía a su hija enferma y para que sanara prometió “un plumaje a Tepetitlan¹⁰² Telpochtli de la capilla de San Miguel”.¹⁰³ De aquí se entiende que la capilla de

¹⁰⁰ *Moyocoyotzin* — el que se hace a sí mismo; *Titlacahuan* — cuyos esclavos somos.

¹⁰¹ Los españoles consideraban a los dioses como manifestaciones del diablo; pronto los indígenas antepusieron la palabra “diablo” ante el nombre de cualquier dios.

¹⁰² *Tepetitlan* — junto al cerro.

¹⁰³ *Proceso contra Tomás Tunalt, indio de Izúcar, por haber ofrecido una petaca con ropa a la capilla de San Miguel, México, 1545*, AGN, Inq., t. 52, exp. 20.

San Miguel fue erigida en el lugar donde anteriormente existía un santuario dedicado a Tezcatlipoca y, sin duda alguna, la imagen del dios fue enterrada al pie de aquel cerro.

En efecto, para las cosas temporales los indígenas acudían durante toda la época colonial a sus dioses tradicionales y en una que otra ocasión influyeron sus creencias en algún español. Por ejemplo, 1614, el encomendero Juan Vela Aguirre fue acusado ante el Comisario de Campeche por haber "comido de lo que unos idólatras ofrecían al demonio y estaba con ellos en sus ceremonias".¹⁰⁴ En 1672, en Orizaba, la española Leonor de Torres fue denunciada por idolatrar en compañía del indio Francisco.¹⁰⁵ En 1696, el Bachiller don Manuel Caballero, presbítero, indujo "... a un indio a que usase de hechicerías" por medio de las cuales el español pensaba conseguir los favores de una dama.¹⁰⁶ En 1705, el señor Inquisidor procedió contra Juan González, español del pueblo de Totonicapán (actual Estado de Hidalgo), por practicar idolatrías y hechicerías en compañía de María de Barrios, mestiza y algunos indígenas.¹⁰⁷

En 1770 fueron descubiertos en varios pueblos en los alrededores de Tulancingo santuarios con ídolos y ofrendas en las cimas de los montes. Fueron procesados varios indígenas, sus "maestros de ídolos" y dos españoles, los hermanos Manuel y Joseph Gómez. Manuel era alcalde en el pueblo de San Agustín Tenango del obispado de Puebla y Joseph tenía un rancho en el mismo y estaba casado con una india. Fue éste sorprendido en su milpa en Tenango en compañía de unos indios "idolatrando en un paraje oculto con una olla de tamales, unos papeles colorados en el tamaño de medio pliego cuya demostración se llama pagar al monte, a la tierra, al aire y al agua lo que se les debe para que no hagan daño a las gentes". El español se defendía ante los ministros del Santo Oficio diciendo que había hecho estas ofrendas "... únicamente por ver si conseguía la salud de su hijo ... que tenía postema en los riñones."¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Carta del Comisario de Campeche, denunciando a Juan Vela Aguirre, por haber estado con unos idólatras cuando sacrificaban a sus dioses, Campeche, 1614*, AGN, Inq., t. 302, exp. 17 b, y véase Eva A. Uchmany, "Cuatro Casos de idolatría en el Área Maya ante el Tribunal", en *Estudios de Cultura Maya*, 1967, vol. vi, pp. 275-279.

¹⁰⁵ *Autos contra Leonor de Torres, española, por idolatrías, Orizaba, 1672*, AGN, Inq., t. 518, ff. 191-197.

¹⁰⁶ *El Sr. Inquisidor contra el Br. D. Manuel Caballero por supersticiones, México, 1696*, AGN, Inq., t. 697, exp. 30.

¹⁰⁷ *El Sr. Inquisidor contra Juan González, español y María de Barrios, mestiza, por idolatrías, Totonicapán, 1705*, AGN, Inq., t. 729, exp. 22.

¹⁰⁸ *El Sr. Fiscal del S.O. contra Joseph y Manuel Gómez, españoles, por idolatrías, Tulancingo, 1770*, AGN, Inq., t. 1149, exp. 24.

Entre las creencias en lo sobrenatural sigue vigente el nahualismo. No se intenta, por cierto, profundizar aquí en este tema sino tan sólo se quiere indicar mediante algunos ejemplos su supervivencia actual. En la época prehispánica se creía, que los hombres tenían un doble en forma de algún animal, un *nahual*, que era como compañero o guardián del espíritu. A su vez, el hombre que tenía un doble podía disimular, fingirse otra persona y engañar a los otros y, además era por lo general reconocido como hechicero o nigromante. Por ejemplo, el dios Quetzalcóatl tenía un *nahual* que le ayudó a recoger los huesos preciosos de las humanidades pasadas en el inframundo.¹⁰⁹ Por supuesto, como dios que era, tenía la facultad de mudarse en un animal. Este poder tenían también varios hombres que se convertían, con preferencia, en el animal de la especie de su *nahual*. El rey Tzutzumatzin de Coyoacán quien vivió hacia los finales del siglo xv, tenía el poder de convertirse en diversos animales, particularmente en jaguar.¹¹⁰ En las páginas anteriores se mencionaron los poderes y artimañas del *nahual* Martín Océlotl Tepochtli y de otros.

En 1614, Pablo, un indio de Ixmiquilpan era *nahual* y se transformaba en jaguar. Según sus declaraciones, cuando tomaba la figura del felino iba a un mundo mejor, a una tierra muy deleitable en donde se comían mejores manjares que en esta tierra.¹¹¹ En 1621 fue acusada Juana Isabel, india del barrio de Santiago de Tlatelolco de brujería, ya que se mudaba en perro.¹¹² Semejante acusación se formuló en 1624 contra un indio de las minas de Zimapan, quien entró a visitar a unos amigos cuando estaba transformado en jaguar. Estos, presos de miedo lo atacaron. Al día siguiente murió en su casa, en su naturaleza humana, de los palos que recibió la noche anterior cuando andaba en forma de jaguar.¹¹³ En 1672 fue acusado un indio *nahual* en Tulancingo.¹¹⁴ Cien años más tarde se procesó a un indígena en el mismo lugar por semejantes delitos.¹¹⁵ Y en 1769,

¹⁰⁹ *Leyenda de los Soles en Códice Chimalpopoca*, UNAM, 1945, p. 120.

¹¹⁰ Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 384.

¹¹¹ *Denuncia contra Pablo, indio, por nahual, Ixmiquilpan, 1614*, AGN, Inq., 303, f. 70.

¹¹² *Testificación contra Juana Isabel, india, por brujerías, México, 1621*, AGN, Inq., t. 486, exp. 85.

¹¹³ *Testificación contra un indio, nahual, de las minas de Zimapan, 1624*, AGN, Inq., t. 303, f. 69.

¹¹⁴ *Información contra Antonio Núñez y Joseph Santiago, mulatos, por haber azotado a un indio acusándolo de brujo, Tulancingo, 1672*, AGN, Inq., t. 517, ff. 560-598.

¹¹⁵ *Testimonios de indios en el proceso contra Joseph y Manuel Gómez*, véase nota 108.

el *nahual* Manuel Mixton ejercía en Mízquic también como llamador de lluvia y granicero.¹¹⁶ Y finalmente se nos informa, que en el Mízquic de hoy vive un señor que es *nahual* "de los malos", y se puede mudar "en perro, coyote, gato, poste de luz, marrano y otros animales y objetos para hacer perjuicio a sus enemigos o para vivir del hombre bueno".¹¹⁷

El nahualismo está relacionado, entre otros, con el culto a la lluvia. Martín Océlotl Telpochtli "era hermano de las nubes", Tlacátel de Tanacopan y Manuel Mixton de Mízquic eran *nahuales* y llamadores de lluvia; el indio Pablo, cuando tomaba la figura de jaguar (el mismo dios de la lluvia era felino), y se trasladaba a un lugar de deleites, iba a *Tlalocan*, al paraíso terrenal del mismo dios de la lluvia Tláloc. En efecto, en toda Mesoamérica, los nahuales fungían ocasionalmente también como llamadores de lluvia y graniceros.¹¹⁸ Este oficio se sigue practicando incluso en nuestros días. En 1975, por el mes de mayo apareció una nota en el periódico *Excelsior*, que anunciaba algunas ceremonias de los llamadores de lluvia en Tabasco .

En suma, la religión popular en la altiplanicie mexicana, como en todo el país, está impregnada por la presencia del pasado. El interesante estudio realizado por William Madsen en 1952, en el pueblo de San Francisco Tecospa, delegación de Milpa Alta, en las cercanías de la ciudad de México,¹¹⁹ y otras investigaciones recientes indican que la conquista espiritual no logró las metas que perseguían, sino que generó un sincretismo religioso. .

Conclusiones

Con la conquista española desapareció rápidamente la complicada y sofisticada religión sacerdotal, ligada íntimamente al Estado, en la altiplanicie mexicana y en toda Mesoamérica. Pero el ataque formal a las creencias vernáculas y a sus representantes, se inició en la meseta central, en 1524, con la llegada de los "doce" fran-

¹¹⁶ *El fiscal del S.O. contra Manuel Mixton por idólatra, Mizquic, 1769*, AGN, Inq., t. 1 055.

¹¹⁷ Jesús Ángel Ochoa Zazueta, *La muerte y los muertos...*, México, Setentas, 1974, p. 78.

¹¹⁸ Eva A. Uchmany, "De algunos llamadores de lluvia en Mesoamérica", en *Las fronteras de Mesoamérica*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1976, t. II, pp. 341-351.

¹¹⁹ William Madsen, "Christo-Paganismo, A study of Mexican Religious Syncretism", en *Nativism and Syncretism*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1960, pp. 105-179.

ciscanos encabezados por fray Martín de Valencia. Estos y las otras dos órdenes mendicantes, que vivían apegados a los votos de pobreza e imitaron la vida de los apóstoles deseaban implantar la Iglesia Primitiva en el Nuevo Mundo.

La conquista espiritual comenzó desde la educación de los niños de los principales ya que mediante los hijos se pensó llegar a evangelizar a los padres. Sin embargo muchos de ellos opusieron resistencia, especialmente los ministros de los dioses, quienes fueron los más perseguidos por la Primitiva Inquisición Novohispana. Pero, a pesar de ser degradados a la calidad de brujos, nahuales, curanderos y otros, seguían compitiendo en la oscuridad de la noche con los frailes y los curas párrocos durante toda la época colonial.

En la época prehispánica los sacerdotes y los gobernantes se apoyaban mutuamente en sus funciones y formaban la *élite* intelectual en sus entidades. Los españoles lograron dividir a la nobleza del sacerdocio, que durante la conquista de Tenochtitlan fue la portadora de la independencia mexicana. Los grandes señores que sobrevivieron a la hecatombe, en la medida en que hacían peligrar al naciente gobierno español, fueron eliminados y sustituidos por otros, quienes por deber su poder y dignidad a los españoles se les sometieron. Estos y sus descendientes fueron los primeros en hispanizarse de adentro y de afuera y llegaron a ser devotos y sinceros cristianos. La Corona española los distinguió como estamento social y les otorgó diversos privilegios: anteponían a su nombre el título de Don; vestían a la española; usaban espada y montaban a caballo; cuando se les presentó la oportunidad de casarse con españolas no la desaprovecharon. Sin embargo, muchos otros caciques fueron excluidos de todos estos beneficios y compartieron la suerte del pueblo común colaborando ocasionalmente con los guardianes de los dioses en las prohibidas prácticas vernáculas.

El pueblo común y milpero, que desde un principio acudía masivamente a recibir las aguas bautismales y que después aprendió a recitar de memoria la Doctrina sustancial, debido tanto a la falta de religiosos como a que se pensaba que era mejor que los plebeyos permanecieran en su simpleza, no entendió a fondo el cristianismo. Aunque muchos llegaron a penetrar en los misterios de la fe y creer en la salvación espiritual, para cubrir sus necesidades cotidianas seguían invocando a las antiguas deidades investidas con aureolas de santos europeos. Esta actitud se vio fortalecida por el impacto y las consecuencias de la Conquista: esclavitud y trabajos forzados desde un principio, y pestes por añadidura. Las órdenes religiosas, cada una a su modo, buscaban por un lado reconciliar al indígena con el dominio español, cuyos defensores eran y, por el

otro, luchaban dentro del sistema existente, cuyos representantes también eran, para mejorar sus condiciones.

Frente a esta ambigüedad de situaciones la actitud de muchos indígenas fue también ambigua ante el cristianismo. El padre Durán, al reprocharle a un indígena esta actitud, recibió una respuesta sumamente interesante: "Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*. Y como yo entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir *estar en medio* torné a insistir me dijese qué medio era aquél en que estaban; me dijo que como no estaban aún arraigados en la fe que no me espante que aún estaban neutros; que ni bien acudían a la una ley ni a la otra o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aun permanecían neutros."¹²⁰

En suma, los indígenas aceptaron desde un principio a Jesucristo como un Dios más en su panteón. Esta actitud significaba también la sumisión político-religiosa ante la soberanía española. Obligados por la coacción de una religión monoteísta que exigía unicidad, acudían al disimulo: en lugar de hombres sacrificaban gallinas, codornices y otras aves; colocaban ídolos dentro de las imágenes de los Santos, etcétera y etcétera.

La generación de los frailes humanistas y evangelizadores, que eran hombres extraordinarios, no logró erradicar en cincuenta años las milenarias creencias politeístas. Por su parte, los religiosos que llegaron en la segunda mitad del siglo xvi pertenecían al clero teológico que surgió en España durante y después del Concilio de Trento. Ellos pretendieron edificar en México en lugar de una Iglesia Primitiva una Iglesia Española y transformaron a los indígenas de hermanos en súbditos. Apoyados por las autoridades civiles y eclesiásticas de la Metrópoli, y por las de la Nueva España (el arzobispo Montúfar y otros), pensaban que la educación y la enseñanza podían llevar a los indígenas hacia la herejía, y las redujeron a lo mínimo. Hacia los fines del siglo xvi el Colegio de Santiago de Tlatelolco estaba en ruinas.

Todas estas circunstancias propiciaron el *nepantlismo* y el disimulo que a nivel popular evolucionaron en un sincretismo que la tradición de los siglos consagró.

¹²⁰ Fray Diego de Durán, *op. cit.*, t. II, p. 267.

BIBLIOGRAFÍA

- DAGN/RI** Documentos del Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición.
- TEZCOCO**
1536 Proceso del S.O. contra Martín Ucelo, indio, por idólatra y hechicero, t. 38, exp. 4.
- TANACOPAN**
1536 Proceso del S.O. contra Tacatle y Temixtle, indios bautizados, por idólatras, t. 37, exp. 1.
- TEZCOCO**
1537 Proceso del S.O. contra Mixcóatl y Papálotl, indios, por hechicerías, t. 38, exp. 7.
- TIAPANALOA**
1538 Información contra don Diego, cacique de Tlapanaloa, por diversos delitos, t. 40, exp. 2.
- MÉXICO**
1538 Proceso del S.O. contra Francisco, indio de Coyoacán, por casado dos veces, t. 23, exp. 1.
- MÉXICO**
1538 Proceso del S.O. contra los indios de Azcapotzalco, por idólatras, t. 37, exp. 2.
- MÉXICO**
1538 Proceso del S.O. contra la india Ana por hechicera, t. 36, hojas sueltas.
- TEZCOCO**
1539 Proceso criminal del S.O. contra don Carlos, indio principal de... por idólatra y amancebado, t. 2, exp. 2.
- OCUITUCO**
1539 Información y proceso contra Cristóbal y Catalina, su mujer, naturales de Ocuituco, por idólatras, t. 37, exp. 9.
- MÉXICO**
1539 Proceso del S.O. contra Martín Xochímitl, indio, por amancebado, t. 36, exp. 6.
- MATLATLAN**
1539 Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlan, por idólatra y amancebado, t. 40, exp. 8.

- MÉXICO**
1539 Proceso del S.O. contra Baltazar, indio, por ocultar ídolos, t. 40, exp. 18.
- MÉXICO**
1540 Proceso del S.O. contra Miguel, indio, por idólatra, t. 37, exp. 3.
- IZÚCAR**
1540 Proceso del S.O. contra Tlilanci, indio, por no querer descubrir dónde estaban los ídolos del pueblo, t. 37, exp. 4 bis.
- TOTOLAPA**
1540 Resumen del proceso contra don Pedro, indio, cacique del pueblo... y contra don Antón, indio alguacil del mismo, por idólatras y amancebados, t. 212, exp. 7.
- OCUILA**
1540 Fragmento de una causa contra los indios de... por idolatría, t. 1, exp. 3.
- IZÚCAR**
1545 Proceso contra Tomás Tunalt, indio de Izúcar, por haber ofrecido una petaca con ropa a la capilla de San Miguel, t. 52, exp. 20.
- TEUTOLCO**
1547 Proceso del S.O. contra don Juan, indio gobernador del pueblo de... por ofrecer al dios de las lluvias copal y hacerle ceremonias, t. 37, exp. 12.
- IXMIQUILPAN**
1614 Denuncia contra Pablo, indio, por nahual, t. 303, f. 70.
- CAMPECHE**
1614 Carta del Comisario de... denunciando a Juan Vela Aguirre, por haber estado con unos idólatras cuando sacrificaban y haber comido de lo que ofrecían a sus dioses, t. 302, exp. 17 b.
- TLATELOLCO**
1621 Testificación contra Juana Isabel, india, por brujerías, t. 486, exp. 85.
- ZIMAPAN**
1624 Testificación contra un indio nahual de las minas de Zimapan, t. 303, f. 69.
- TLALQUITENANGO**
1624 Carta del Dr. Ruiz de Alarcón describiendo supersticiones de indios.

TULANGINGO

- 1672 Información contra Antonio Núñez y Joseph Santiago, mulatos, por haber azotado a un indio acusándolo de brujo, t. 517, ff. 560-598.

ORIZABA

- 1672 Autos contra Leonor de Torres, española, por supersticiones, t. 518, ff. 191-197.

MÉXICO

- 1696 Proceso contra el Sr. Bachiller don Manuel Caballero por supersticiones.

TOTONICAPA

- 1705 Proceso contra Juan González, español y María de Barrios, mestiza, por idolatrías, t. 729, exp. 22.

MÍZQUIC

- 1769 Proceso contra Manuel Mixton, por idólatra, t. 1055.

TULANGINGO

- 1770 Proceso contra Joseph y Manuel Gómez, españoles, por idolatrías, t. 1 149, exp. 24.

Crónicas de los siglos XVI y XVII.

Cartas de Religiosos, prefacio, estudio y edición por Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Casas, Fray Bartolomé de las, *Tratados*, prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez Tudela Bueso, traducción del latín por Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 2 vols.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción y glosa por Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Códice Franciscano, Prefacio, estudio y edición por Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Códice Telleriano-Remensis, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, vol. I, México, 1964.

Cortés, Hernán, *Cartas y Documentos*, Prólogo y compilación por Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa, 1963.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2 vols.

- Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España, y Islas de Tierra Firme*, notas e ilustraciones por José Francisco Ramírez, México, Editora Nacional, 1951, 2 vols.
- Gante, Fray Pedro de, *Carta a los Padres y Hermanos en Flandes*, en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 100-104.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Porrúa, 1971, 2 vols.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1957, 4 vols.
- Landa, Fray Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959.
- López de Gómara, Francisco, *Historia General de las Indias*, Prólogo de Emiliano M. Aguilera, modernización del texto por Pilar Guibelalde, Barcelona, Iberia, 1954, 2 vols.
- Mendieta, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Prólogo y edición por Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*, Prólogo, edición y notas por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851, 2 vols.
- Quiroga, Vasco de, *Testamento e Información en derecho del Lic. . . . , 1535*, en Ramón Xirau, *Idea y Querrela de la Nueva España*, prólogo y selección del compilador, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 123-154.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, México, Navarro, 1948-1952.
- Sahagún, Fray Bernardino de, "El libro de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, paleografía y traducción del náhuatl por Celia Nuttal, México, 1927, t. I, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 101-141.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, edición y prólogo de Ángel Ma. Garibay K. México, Porrúa, 1956, 4 vols.

- Sahagún, Fray Bernardino de, "Prólogo..." en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 276-387.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*, México, Navarro, 1948.
- Tapia, Andrés de, *Relación hecha por el Señor ... sobre la Conquista de México*, en *Colección de Documentos para la Historia de México*, Porrúa, 1971, t. II, pp. 554-594.
- Investigaciones Modernas
- Castro, Américo, *La realidad Histórica de España*, México, Porrúa, 1966.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1927, 5 vols.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, Colec. "Historia de España", Alfaguara III.
- Kobayashi, José María, *La Educación como Conquista, Empresa Franciscana en México*, El Colegio de México, 1974.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Llaguno José A., S.J., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa, 1963.
- Maza, Francisco de la, *El Guadalupanismo Mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953.
- Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanismo Mexicano del siglo XVI*, Introducción, selección de textos del comp. México, UNAM, 1946.
- Mendizábal, Miguel Othón de, *Obras Completas*, México, Carmen de Mendizábal, 1946, t. II.
- Madsen, William, "Christo-Paganism, a study in Mexican Religious Syncretism, en *Nativism and Synchretism*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1960, pp. 105-179.
- Miranda, José, *Vida Colonial y Albores de la Independencia*, México, Septiembre, 1972, núm. 56.
- Moerner, Magnus, "La difusión del castellano y el aislamiento de los indios, dos aspiraciones contradictorias de la Corona española, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, 1967, vol. II, pp. 435-436.

- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *La muerte y los muertos, culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, Sep-Setentas, 1974, núm. 153.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Prólogo de Ángel María Garibay K., México, Jus, 1947.
- Simpson, Lesley Bird, *The encomienda in New Spain*, Berkeley, California Press, 1966.
- Uchmany, Eva Alexandra, "Cuatro Casos de Idolatría en el Área Maya ante el Tribunal de la Inquisición", en *Estudios de Cultura Maya*, México, 1967, vol. VI, pp. 267-300.
- , "De algunos llamadores de lluvia en Mesoamérica", en *Las Fronteras de Mesoamérica*, XIV mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1976, t. II, pp. 341-351.
- , *Motecuhzoma II Xocoyotzin y la Conquista de México*, México, INJUVE, 1972.
- Xirau, Ramón, *Idea y Querrela de la Nueva España*, prólogo, selección de textos y notas del comp. Madrid, Alianza Editorial, 1973.

La experiencia filipina bajo el dominio español

(La cristianización como cambio social)

ROSARIO MENDOZA CORTÉS

Desde el punto de vista geográfico las Filipinas pertenecen a Asia del sudeste y desde el punto de vista racial su gente procede de la misma extracción mongólica del sur que aquellos de la región. Pero mientras sus vecinos son sociedades islámicas o budistas, las Filipinas son predominantemente cristianas. Las primeras son conocidas con nombres indígenas: Indonesia, Malasia, Tailandia, Camboya, Viet Nam. Salvo Tailandia, todas ellas tuvieron una experiencia colonial al igual que las Filipinas. Pero de entre los países de Asia del sudeste sólo las Filipinas tienen un nombre hispano: prefirieron conservar el nombre que les fue dado hace cuatro siglos en honor de Felipe II de España. Esto no es un mero accidente histórico. Culturalmente hablando, las Filipinas son una extensión de la América hispana, aunque separadas por el vasto océano Pacífico.

Los vínculos entre las Filipinas y México no se pueden pasar por alto. México fue el trampolín desde el cual España lanzaba sus aventuras al Pacífico. La expedición de Miguel López de Legazpi que culminó con la colonización de las Filipinas zarpó de Navidad, México, en 1564.¹ Y a partir de entonces, a lo largo de doscientos cincuenta años, las Filipinas fueron gobernadas por la Audiencia

¹ "Account of Miguel López de Legazpi", traducido en *The Philippine Islands, 1498-1898*, de Emma Helen Blair y James A. Robertson. (Cleveland, Ohio, 1905.) En adelante BR. 51 vols, II, 196-206.

de México.² Los sacerdotes y misioneros españoles destinados a las Filipinas cruzaban el Atlántico primero y llegaban a México y, luego de un año de permanencia, se embarcaban en su viaje a través del Pacífico.³ Así como muchos de los gobernantes españoles enviados a las Filipinas eran militares, también muchos eran burócratas o abogados que se habían distinguido como miembros de la Audiencia mexicana. Algunos gobernantes venían directamente de España, y veían a las Filipinas como un peldaño para obtener puestos más prestigiados y lucrativos en México y Perú.⁴ De este modo, la historia colonial de México y la de las Filipinas han estado íntimamente relacionadas.

La mayoría de los escritores coinciden ahora en que el motivo principal de los pasos iniciales tomados para ocupar el archipiélago fue económico y que la meta de cristianizar a los nativos fue sólo secundaria.⁵ Cualesquiera que hayan sido los motivos reales de la conquista española, la serie de instrucciones selladas entregadas a Legazpi al dejar México en su famosa expedición, no deja lugar a dudas en cuanto a uno de sus objetivos: "trabajar para la evangelización de sus nativos".⁶ Por lo tanto inicialmente hemos de definir el término cristianización como la conversión de los filipinos a la fe católica romana, específicamente al catolicismo romano español. Y emplearemos el término conversión tal como lo define el Prof. McLeod en su estudio para significar el cambio de fidelidad hacia un conjunto de creencias a otro. A fin de cuentas ésta era la única meta realizable. Es gracias a Felipe II que España se negó a abandonar la empresa misionera cuando más tarde se vio que la colonia era improductiva. Se hicieron repetidas proposiciones para abandonar la colonia pero el motivo religioso de retener las islas para la fe católica fue lo que influyó en Felipe II.⁷ Así, hoy las Filipinas son un puesto fronterizo del cristianismo en el Lejano

² *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, 1791. Libro v, título II*, (Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.) 3 vols., II, 115. En adelante será citado como *Recopilación*.

³ Joaquín Martínez de Zúñiga, *Estadismo de las Islas Filipinas en 1800*. Anotado por W. E. Retana (Madrid, 1893), 2 vols., I, 512.

⁴ Nicolas P. Cushner, S.J., *Spain in the Philippines* (Quezon City, Ateneo de la Universidad de Manila, 1971). 154-55. También Onofre D. Corpuz, *The Bureaucracy in the Philippines* (Manila, 1957).

⁵ *Ibid.*, 40. Véase también John L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines* (Madison, 1959), 7.

⁶ "Instructions to Legazpi by the President and Auditors of Royal Audiencia, México, Sept. 1, 1564", *BR*, II, 89.

⁷ Cushner, *op. cit.*, 40.

Oriente. Cerca del ochenta por ciento de la población actual está bautizada en la fe católica romana.

El clero regular de la Iglesia Católica española fue el protagonista principal en la aculturación de la sociedad nativa a la rama española del cristianismo. Al no tener una organización misionera capaz de penetrar en tierras lejanas y mantenerse con sus propios recursos, el papado entregó a la corona española la administración de la nueva Iglesia de Indias. A su vez, la corona entregó al clero regular la tarea específica de cristianizar a los nativos. Con sus elevados patrones de disciplina y ascetismo, los miembros de las órdenes religiosas estaban considerados como mejor preparados para el trabajo misionero que lo que lo estaban los miembros del clero secular.⁸ Las órdenes regulares que participaron en la conquista religiosa del archipiélago fueron los agustinos, los primeros de los cuales llegaron con Legazpi en 1565, los franciscanos descalzos que llegaron en 1578, los jesuitas, los dominicos y los agustinos recoletos, que llegaron en 1581, 1587 y 1606 respectivamente.

El archipiélago fue dividido en cuatro esferas principales de actividades misioneras.⁹ Todas las órdenes religiosas conservaban casas en Manila y sus alrededores, pero además a cada una le era asignada un área definida para evangelizar. Los agustinos retuvieron sus misiones en Cebú y Panay, y además les fue dada la parte central de Luzón, la región tagalam y la de los ilocos; los franciscanos tenían la región sur tagalam y la región bicol en el sur de Luzón; a los jesuitas les fueron asignadas las islas Visayas entre Luzón en el norte y Mindanao en el sur; mientras que a los dominicos les dieron Pangasinán y la región de Cagayán del norte de Luzón. Los agustinos recoletos que llegaron al último recibieron la región de Mindanao y las áreas aisladas de Luzón y las Visayas aún no cubiertas por otras órdenes.¹⁰

El obstáculo principal de las tareas misioneras fue la falta constante de misioneros. El clero tenía que ser traído desde España y los gastos requeridos eran enormes. Enviar a un jesuita desde España a las Filipinas costaba a la Corona la considerable suma de 129,526 maravedís.¹¹ En 1595, tres décadas después de la llegada de Legazpi,

⁸ Phelan, *op. cit.*, 31.

⁹ *Recopilación*, lib. 1, tít. 15, ley 32.

¹⁰ Cada una de las órdenes religiosas tenían sus historiadores. Entre estos está Gaspar de San Agustín, O.S.A., *Conquistas de las Islas Filipinas...* (Madrid, 1698); Juan Francisco de San Antonio, O.F.M., *Chronicas...* (1783); Pedro Chirino, S. J., *Relación de las Islas Filipinas* (1603); Diego de Aduarte, O.P., *Historia de la Provincia del Sancto Rosario...* (1640); y Juan de la Concepción, O.R.S.A., *Historia General de Filipinas* (1792).

¹¹ Cushner, *op. cit.*, 76.

sólo había 134 religiosos trabajando en el archipiélago entre una dispersa población de quinientos mil habitantes.¹² Durante todo el régimen, el número de trabajadores religiosos fluctuó entre 254 y 400.¹³ Pero nunca fue suficiente. El problema se combinó con la descentralización rural de la población. Era físicamente imposible para unos cuantos cientos de misioneros llegar a todas las numerosas poblaciones, minúsculas y aisladas. Tanto en México como en Perú la estrategia adoptada fue persuadir a los nativos de establecerse en aldeas más compactas. Poco antes el Rey había ordenado que los nativos se reestablecieran en poblaciones donde "vivan en Pueblos formados, y tengan la Doctrina, Hospitales, y todo lo demas necesario".¹⁴ Para tal efecto, a los funcionarios civiles y eclesiásticos se les ordenó cooperar.

En México y Perú la iglesia y el estado habían adquirido mucha experiencia en reestablecer a los indios. Las lecciones aprendidas se aplicaron con éxito en las Filipinas. En las décadas 1580 y 1590 se planificó un programa ambicioso de reestablecer a los filipinos en aldeas compactas de 400 a 700 familias.¹⁵ Los asentamientos más grandes se convirtieron en el núcleo de los primeros pueblos. La misión principal fue levantada en una de las aldeas más grandes que tenía de uno a cuatro religiosos, dependiendo del tamaño de la parroquia. Cada parroquia tenía en su área un buen número de aldeas más pequeñas con visitas o capillas que eran visitadas regularmente por los sacerdotes. Estas visitas eran para los habitantes que no podían o no querían restablecerse en la aldea principal o cabecera: la población. Con el tiempo las visitas se convirtieron en el núcleo de pueblos separados. A todo lo largo de las áreas costeras y de las tierras bajas, que estuvieron bajo el dominio español, el signo más visible de hispanización fue el surgimiento de la población construida según el trazo planificado y organizada como los pueblos europeos. En el centro del pueblo se encontraba el zócalo flanqueado por la iglesia y el convento por un lado y el ayuntamiento por el otro. Del centro se extendían las calles a lo largo de las cuales se construyeron las casas, como rayos de una rueda hacia los barrios exteriores.

Los jefes nativos o cabezas desempeñaban un papel importante en la construcción de estos centros del pueblo. Ellos ponían el ejem-

¹² *Ibid.*

¹³ Phelan, *op. cit.*

¹⁴ *Recopilación*, lib. vi, tít. iii, ley 10. ii, 209.

¹⁵ Para un estudio más completo sobre el proceso de repoblación y la fundación de pueblos, véase Rosario Mendoza Cortés, *Panganisan, 1572-1800*, (Quezon City, University of the Philippines Press, 1974), cap. 3.

plo para la construcción de las casas dentro de la población pues eran los miembros de la comunidad que se podían dar el lujo de radicar fuera de sus granjas ya que tenían arrendatarias que les cultivaban la tierra. En casi todos los pueblos filipinos de hoy las familias de la *elite* viven dentro de un radio de 500 metros de la iglesia. Ellos fueron el instrumento para persuadir a sus seguidores de reestablecerse en las nuevas poblaciones y para proporcionar la fuerza humana necesaria para construir los edificios públicos que marcaban el centro de cada población.

El proceso de repoblación se ha llamado "traer al pueblo bajo las campanas". Las campanas sonaban en la mañana para recordar a los fieles asistir a misa, al atardecer para recitar el angelus y a las ocho de la noche para orar por las almas de los creyentes desaparecidos. Así, el reasentamiento fue considerado esencialmente para consolidar los logros espirituales. Con la gente viviendo en aldeas compactas alrededor de la iglesia y del convento, resultó mucho más fácil a los frailes misioneros examinar a sus recién ganados conversos y ver que no volvieran a incurrir en sus antiguas prácticas. El reasentamiento también facilitó la administración civil y espiritual. El hecho de que la gente viviera en comunidades compactas hizo mucho menos difícil la tarea de hacer cumplir decretos reales y recolectar el tributo indispensable.

Sin embargo, el reasentamiento tuvo éxito sólo en lo que concierne a las clases altas de los nativos. Hasta el siglo XIX la proporción entre familias que vivían "bajo las campanas" y aquellas dispersas entre los campos era solamente de una por cada seis.¹⁶

Los métodos de evangelización empleados por los misioneros en México y en Perú fueron, en general, usados también en Oriente. En gran parte eran lo mismo: el uso de lenguas nativas, las instrucciones pre y post bautismales así como los métodos de instrucciones generales. El uso de lenguas nativas por los misioneros para enseñar las doctrinas de la iglesia católica tenía numerosas ventajas. Era mucho más fácil que un misionero aprendiese el lenguaje de un área a que todos los habitantes de esa área aprendiesen español. Más aún, la impresión que causaba en los nativos que un extranjero hablase su lenguaje fue extremadamente favorable y tuvo mucho que ver con el triunfo de los misioneros.¹⁷

Durante la primera mitad del siglo de evangelización se hicieron grandes progresos. Hacia 1622 se calcula que habían sido bautizados

¹⁶ *Ibid.*, 81.

¹⁷ Cushner, *op. cit.*, 88.

en la fe cristiana unos 500,000 habitantes, esta cifra es la que se da usualmente para la población del archipiélago a principios de la conquista. La profundidad de la conversión, sin embargo, estuvo sujeta a conjeturas. Aún en el siglo XIX un observador británico de las condiciones de las Indias Orientales manifestó su opinión de que un cristianismo racional no era ni sería nunca el carácter de una religión de gente que había estado privada de derechos políticos e incluso personales. Bajo tales inconvenientes a la religión sólo podía ser vista como una forma más de superstición. Afirmaba que ni la clase media ni la clase alta podían ser formadas para dar un ejemplo, o formar la moral de las clases más humildes, en una nación donde la economía estaba encadenada por restricciones y monopolios, ya que tales políticas tendían a perpetuar la pobreza, la ignorancia y la superstición.¹⁸

Sin embargo, el mismo autor opinaba que a pesar de todas las desventajas de la intolerancia, del fanatismo y de la opresión en las Filipinas, la religión cristiana podía, no obstante, ejercer cierta influencia benéfica entre sus conversos. Los nativos cristianos de las Filipinas, afirmaba, poseían un grado de energía e inteligencia no sólo superior a las de sus hermanos paganos y musulmanes sino a las de todos los habitantes del oeste del archipiélago: justamente la gente que, en un período anterior, habían sido la fuente de su ley, de su lenguaje y de su civilización, en su energía de carácter así como en intrepidez e inteligencia.¹⁹

Casi un siglo y medio más tarde, una opinión similar sería expresada por otro británico, el historiador Arnold J. Toynbee. Él observó que mientras todos los países recién liberados de Asia hacían el mismo esfuerzo para convertirse en miembros efectivos de la familia de naciones, los filipinos tenían una vivacidad y un optimismo poco evidentes en los países vecinos. Tan profunda diferencia en actitud y espíritu, decía, no se podía atribuir a puras cualidades raciales, ya que los filipinos y los indonesios son, del mismo modo, miembros de la gran raza malaya. Sugirió que las diferencias aparentes en el temperamento nacional podían deberse a las diferencias en las influencias culturales que habían ejercido en diferentes partes del extenso archipiélago malayo asiático. Afirmaba también que las Filipinas eran únicas en haber tenido un capítulo tanto español como norteamericano en su historia, pues España y Estados Unidos

¹⁸ John Crawford, *History of the Indian Archipelago* (Edinburgh, 1820), 3 vols., II, 276.

¹⁹ *Ibid.*

fueron complementarios mutuamente como representantes de elementos diversos en el mundo civilizado cristiano de occidente.²⁰

Actualmente es generalmente aceptado que lo que practican hoy en día la gran cantidad de filipinos cristianizados es una especie de cristianismo popular (folk), un ejemplo de sincretismo explícito, que ha mezclado elementos significativos de sus prácticas antiguas con la religión cristiana.²¹ Había muchas costumbres en la religión primitiva que podían ser adaptadas a las formas y prácticas de la nueva. Había, también, en el nuevo credo mucho que no era incompatible con la antigua creencia. Habiendo tenido extensos contactos mediante el comercio con las islas de las Indias, la gente de las áreas costeras habían estado ya expuestos a influencias hindú-malayas e islámicas. Al tiempo de la conquista española, las Filipinas del sur habían sido ya convertidas al islam, también religión mono-teísta, y la influencia islámica había llegado al norte hasta la región de la Bahía de Manila.²² Así, el concepto cristiano de un Dios amoroso y todo poderoso no resultaría extraño a un pueblo cuya deidad suprema era un Bathala Meicapal, que significa "Dios el Creador".²³ La veneración de santos y mártires cristianos tampoco sería extraño para ellos, ya que estaban acostumbrados a adorar una multitud de *anitos* o espíritus de los antepasados y de la naturaleza. Pero los santos cristianos no reemplazaron necesariamente a los viejos *anitos*. Los misioneros lograron quemar todos los viejos ídolos, pero la creencia en su presencia, sin embargo, continúa hoy en día en áreas sencillas del país. Una vieja costumbre que ha persistido hasta hoy es la de venerar a los muertos, probablemente porque adquirió un sabor cristiano al incluirla en el calendario católico romano en el "Día de Todos Santos". Si hubo una africanización del islam, los filipinos consiguieron, en palabras de Phelan, una filipinización del catolicismo español.²⁴ Un ejemplo más de

²⁰ Arnold J. Toynbee, *East to West: A Journey Round the World* (London, Oxford University Press, 1958), 62-65.

²¹ Phelan, *op. cit.* Véase el capítulo "The Philippinization of Spanish Catholicism". Véase también Onofre D. Corpuz, *The Philippines* (New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965), 34-39.

²² En el tiempo de la llegada de Legazpi, Manila era gobernada por un Raja Soliman. El título era hindú pero el nombre tenía antecedentes musulmanes.

²³ Para las primeras creencias de los tagalos, véase Pedro Chirino, S.J., *Relación de las Islas Filipinas* (1603), en BR, XII, 263. También C. R. Boxer, "A Late 16th Century Manila MS", *Philippine Journal of Science*, vol. 87, núm. 4, 1958, 419. Un estudio etimológico del término *Bathala* se encuentra en Juan R. Francisco, *Indian Influences in the Philippines* (University of Madras, 1963).

²⁴ Phelan, *op. cit.*

sincretismo es la práctica de rituales centrados en la familia. Las novenas ya sea en honor de un santo patrón o de las almas de la muerte están centrados en la familia.

La religión cristiana tuvo de hecho un efecto modificador en ciertas prácticas culturales y rituales, probablemente porque los esfuerzos de los misioneros para eliminarlos o modificarlos estuvieron acompañados de sanciones legales. La eliminación de danzas y bebidas rituales se vio facilitada no sólo por su disociación de los ritos religiosos, sino también por la campaña realizada contra estas prácticas por las autoridades. Fueron proscritas por la ley las danzas públicas de cualquier tipo y no se podían realizar sin tener una licencia especial del gobernador, mientras que la entrada y salida de licores a los pueblos quedó totalmente prohibida.²⁵

La moral en torno al matrimonio fue profundamente influida por el cristianismo porque la Iglesia Católica Romana lo tiene en calidad de sacramento. Además, los mandatos de la Iglesia se vieron reforzados por las reglas legales. Al igual que en muchos países orientales, el matrimonio entre niños no era desconocido en las Filipinas. Pero fue prohibido junto con la poligamia, el adulterio y el divorcio.²⁶ Así, las antiguas prácticas cayeron en desuso. La Iglesia llegó al grado de insistir en que los esposos o esposas regresaran con sus cónyuges originales como una precondition para bautizarlos. Muchos evitaron esto muy hábilmente solicitando la anulación de sus matrimonios previos con el argumento de que eran esclavos en el tiempo del matrimonio y ahora habían adquirido su libertad.²⁷

Uno de los efectos saludables de la cristianización fue la abolición de la esclavitud. Un decreto real expedido el 8 de febrero de 1588 prohibía que los caciques y principales tuvieran a esclavos.²⁸

El Papa también sintió la necesidad de emitir un breve similar ordenando la inmediata libertad tanto de los esclavos como de los siervos, abarcando así ambas clases serviles del sistema social prehispanico.²⁹

La esclavitud fue eliminada gradualmente a lo largo del siglo xvii. Entre 1679 y 1686, la legislación real proscribió definitivamente todo el sistema dependiente.³⁰ Estas leyes condujeron finalmente a la

²⁵ *Recopilación*, lib. vi, tít. i, ley 36 y 38. ii, 197-98.

²⁶ *Ibid.*, ley 3 y 4, ii, 189-90.

²⁷ Rodrigo Díaz Guiral, "Letter from the Fiscal to the King, July, 1606", *BR*, xiv, 150-58.

²⁸ *Recopilación*, lib. vi, tít. ii, ley 4. ii, 202.

²⁹ Papa Gregorio XIV, "Liberty of the Indians in the Philippines, Rome, April 18, 1591", *BR*, viii, 70-72.

³⁰ *Recopilación*, lib. vi, tít. ii, ley 16. ii, 206.

desaparición de la clase social más baja de la sociedad prehispánica —la clase de los dependientes, cuyo trabajo estaba totalmente monopolizado por su superior.

Pero la clase semi-dependiente de los medianeros permaneció enraizado en la estructura social hasta tiempos muy recientes. Durante el siglo XVIII se hizo práctica común de los terratenientes entablar acuerdos *kasamajan* con individuos sin tierras.³¹ Con el tiempo los términos prehispánicos de *aliping namamahay* y *aliping saguiguilid*, que connotaban servidumbre, desaparecieron del lenguaje nativo y fueron remplazados por los términos *kasamá* y *katulong*, que significan socio y ayudante, respectivamente. El cambio ocurrido parecía ser sólo en la nomenclatura. Sin embargo, fue significativo pues reflejaba un cambio en la actitud. Significaba un reconocimiento creciente de la dignidad y el valor de los individuos que, sin duda, es una de las influencias más duraderas que el cristianismo ha ejercido en la cultura filipina.

En suma, ahora ampliamos el significado del término cristianización de las Filipinas y lo consideramos como un proceso de aculturación, de interacción entre la sociedad española representada por el clero regular español y la sociedad nativa representada por la *élite* nativa, las cabezas de *barangay* y sus seguidores nativos.³² Dado que la *élite* nativa fue la que tuvo mayor y más continuo contacto con los frailes españoles, es lógico que el proceso de hispanización tuvo mayor éxito con ellos y menos impacto sobre los demás, siendo el efecto hispanizante diferente con la distancia de la población.

Ahora podemos considerar ciertos factores que afectaron favorablemente a la transferencia de aspectos culturales de la sociedad hispana a la sociedad nativa. Primero, la teología del cristianismo satisfizo ciertas necesidades de la sociedad nativa que la antigua religión no les había proporcionado. El cristianismo tiene una cosmología metafísica, una concepción del orden divino del universo y la naturaleza de fuerzas divinas o sobrenaturales, y una explicación de la vida y la muerte y del bien y del mal. Así, pues, el cristianismo llenó ciertas necesidades psicológicas que el animismo primitivo del orden nativo no satisfacía.

Segundo, los frailes misioneros como agentes de cambio desarrollaron exitosamente un cambio en las relaciones con sus clientes

³¹ Juan José Delgado, *Historia General de las Islas del Poniente llamadas Filipinas* (Manila, 1892), 358. El término *kasamajan* significa amistad o asociación.

³² El *barangay* era la agrupación prehispánica sociopolítica que fue absorbida por el sistema político español.

nativos. Viviendo y trabajando entre ellos y hablando su propio lenguaje, los frailes fomentaron la creencia de que eran competentes y dignos de confiar.

Las relaciones entre ellos y su rebaño se pueden deducir de la siguiente descripción en donde:

un pueblo de entre cinco mil a veinte mil indios son tranquilamente gobernados por un viejo débil que son sus puertas abiertas a todas horas, duerme tranquilo y seguro en su casa con ninguna otra magia o guardias que el amor y respeto con que ha sabido inspirar a su rebaño.³³

Así, se puede ver que los frailes misioneros establecían armonía y un alto nivel de confianza interpersonal con su rebaño .

Tercero, el clero español tuvo éxito en estabilizar el cambio y prevenir el abandono del nuevo comportamiento.³⁴ Esto se logró con la repoblación de la gente "bajo las campanas".

Finalmente, como miembros de una sociedad conquistadora, los frailes misioneros llevaban consigo el alto prestigio como portadores de la novedad. En la interacción entre culturas, la sociedad más débil puede en realidad mostrarse ávida de aceptar las ideas de los otros si la sociedad fuerte aparece como mejor adaptada y más próspera.³⁵

La cantidad y extensión de la aculturación estuvo limitada por el alcance del contacto intersocial. Así, pues, la hispanización fue mucho más efectiva entre las clases altas, que tuvieron un contacto mucho mayor y más íntimo con los innovadores a causa de su proximidad a la iglesia y al convento del pueblo. Fue mucho menor su influencia entre las clases bajas que no querían o no podían establecerse en la nueva población.

Por último, los efectos de la cristianización se difundieron en mayor o menor grado a lo largo y ancho del sistema social nativo. Mediante la adopción de nuevas prácticas e ideas, las estructuras religiosas y sociales así como las funciones del sistema social nativo se vieron transformadas o modificadas. Las creencias y prácticas religiosas armonizaban y mezclaban elementos importantes de las prácticas antiguas en la religión introducida. Las clases serviles y depen-

³³ Tomás de Comyn, *Estado de las Islas Filipinas*. Traducido del español por William Walton (London, T. y J. Allman, 1821), 226.

³⁴ Se discuten factores de aculturación en Everett M. Rogers, *Modernization Among Peasants* (Nueva York, 1969). Véase también S. N. Eisenstadt, *Comparative Perspectives on Social Change* (Boston, 1968).

³⁵ Mischa Titiev, *Introduction to Cultural Anthropology* (Nueva York, 1961), 200.

dientes de la estructura social fueron también modificadas, si es que no eliminadas.

En el proceso de aculturación, la *élite* nativa pudo retener su liderazgo social dentro del sistema social nativo. De esta manera pudieron practicar una adaptación selectiva. Surgió un equilibrio dinámico en el sistema social indígena porque el cambio social ocurrió en un grado compatible con la habilidad del sistema indígena para enfrentarse a la alteración. Así se evitó la completa desorganización. En este sentido, la sociedad filipina sobrevivió al impacto de la conquista española con mucho menos daños psicológicos y materiales para sus miembros que otras razas de otros países igualmente conquistados.

La experiencia filipina bajo el dominio español, pues, sirvió para transformar un sistema social más sencillo y menos diferenciado en un sistema social más complejo y más diferenciado. La difusión del cristianismo que se logró en las Filipinas es un ejemplo más de una difusión extensa de un sistema cultural más complejo e inmaterial. Esto debe servir para acabar con la opinión de que las herramientas son siempre más rápidamente aceptadas que las ideas.

Parte II

Sincretismo

Sincretismo religioso en México

WILLIAM MADSEN

El estudio del sincretismo concierne tanto a un proceso de aculturación como a la unión resultante de las tradiciones de diferentes culturas. Los etnólogos solían abordar el sincretismo religioso en Mesoamérica describiendo sólo la mezcla de rasgos españoles e indígenas encontrada en el sobrenaturalismo contemporáneo de ciertas localidades. Pero en época reciente los intereses de la investigación se han volcado a la dinámica del sincretismo que ayuda a explicar por qué y cómo las religiones indígenas han cambiado en respuesta a la influencia del cristianismo en Mesoamérica. Este artículo presenta un análisis tanto de los procesos como de los patrones de sincretismo religioso entre los aztecas y los mayas desde el tiempo de la conquista española hasta el presente. El análisis está limitado a aquellas áreas para las cuales se cuenta con una documentación histórica más completa.¹

Barnett² define el proceso de sincretismo como una clase de aceptación caracterizada por la adaptación consciente de una forma o idea extrañas en términos de alguna contraparte indígena. La fusión de formas y creencias religiosas se toma como el típico ejemplo de sincretismo. Barnett también distingue entre aceptación por sin-

¹ Estoy en deuda con el Prof. Wigberto Jiménez Moreno por las ideas que dio para este artículo y con Claudia Madsen por su ayuda inapreciable en la investigación histórica.

² H. G. Barnett, *"Innovation: The Basis of Cultural Change"* (Nueva York, 1953), pp. 49, 54.

cretismo y aceptación por imitación, lo cual es un intento de copiar una forma extraña. Aquí su concepto será empleado como la base para la discusión de sincretismo religioso en Mesoamérica.

El valioso trabajo de Foster sobre la herencia española de América Latina muestra que los conquistadores deliberadamente transmitieron sólo aquellos principios de su cultura considerados deseables para exportación al Nuevo Mundo. Los misioneros españoles plantaron un catolicismo expurgado, libre de las costumbres paganas europeas que se observaban en España. Foster piensa que este "proceso depurativo" permitió a la Iglesia imponer un catolicismo relativamente uniforme en toda América Latina, con concesiones sólo nominales a las prácticas y creencias de los indios: "Desde Río Grande hasta la Patagonia el culto a la Virgen María es el núcleo de la fidelidad religiosa; los mismos santos se festejan los mismos días y en esencia de la misma manera y la misma misa atrae a los fieles todos los domingos".³

Las generalizaciones sobre la uniformidad del catolicismo latinoamericano no se aplican por completo a Mesoamérica, en donde los contrastes regionales en las religiones populares reflejan diferentes clases de sincretismo con más que concesiones nominales a las creencias y prácticas indígenas. El éxito de los mexicanos para entretener las tradiciones españolas e indígenas, particularmente en el campo de la religión, ha sido señalado por Jiménez Moreno: "El precisamente este logro el que distingue a México y lo convierte en un caso único en América Latina."⁴

El sincretismo religioso entre dos grupos étnicos dominantes en Mesoamérica en el tiempo de la conquista plantea un problema desafiante: ¿Por qué los aztecas y los mayas, que compartían muchas tradiciones religiosas similares antes de la conquista, desarrollaron patrones de reacción contrastantes ante la misma forma de catolicismo español? Los aztecas abandonaron sus ritos paganos y fundieron sus propias creencias religiosas con el catolicismo, mientras que los mayas conservaron el paganismo como el núcleo significativo de su religión, el cual se vio incrementado con diversos grados de catolicismo. Este contraste, que data del periodo de la post-conquista, hoy se aplica principalmente a las religiones populares de los nahuas en el valle de México y de los mayas de la península de Yucatán. Para analizar los diferentes patrones del sincretismo

³ George M. Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, en Viking Fund Publ. in Anthropology, núm. 27 (1960), pp. 2-4.

⁴ Wigberto Jiménez Moreno, "The Indians of America and Christianity", *Américas* 14, 4 (1958): 87.

de los aztecas y de los mayas, debemos primero examinar el impacto de la conquista en las religiones de los dos grupos.

La conquista descabezó la religión azteca destruyendo sus valores centrales: la guerra y los sacrificios humanos. La guerra azteca proporcionaba las víctimas del sacrificio cuya sangre y corazones daban de comer a los dioses, quienes de esa manera podían dar al hombre sol, lluvia, cosecha y todas las necesidades de la vida. Huitzilopochtli, el patrón tribal azteca y que también era el dios de la guerra y el sol, requería de enormes comidas de sangre humana y corazones para obtener vigor en su batalla diaria con las fuerzas de la oscuridad. Sin dichas comidas se temía que Huitzilopochtli perdiera su batalla y sumiera al mundo en la oscuridad de la noche.⁵

Hay evidencias de que antes de la conquista había surgido un creciente descontento por las demandas excesivas que los sacerdotes hacían de sacrificios humanos, pero el pueblo azteca continuaba pensando que tales sacrificios eran necesarios para la preservación del orden cósmico. Cuando los españoles abolieron los sacrificios humanos, derribaron los templos aztecas, destruyeron los ídolos paganos y destituyeron a los sacerdotes nativos, causaron una grave ruptura de los valores aztecas; esto provocó un eventual abandono de la premisa fundamental que decía que el buen funcionamiento del universo dependía de la propiciación humana de los dioses mexicanos.

Hernán Cortés nunca olvidó que la meta de los conquistadores era la conversión de los indios paganos al cristianismo. Mientras tuvo a Moctezuma en calidad de rehén, Cortés derrumbó los principales ídolos de los templos aztecas y los sustituía con imágenes de los santos católicos. Esta acción "no poco el dicho Muteczuma y los naturales sintieron", escribió Cortés. "Primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra, y moriría la gente de hambre."⁶

Los sacerdotes aztecas dijeron a Moctezuma que Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, el dios de la noche, estaban enfurecidos y abando-

⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 2 (México; Ed. Robredo, 1938), pp. 51-52; Antonio Caso, *The Aztecs: People of the Sun* (Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1958), pp. 12-14.

⁶ Hernán Cortés, *Letters of Cortés: The five Letters of Relation to the Emperor Charles V*, ed. y trad. por F. A. MacNutt, 2 vols. (Nueva York, 1908), 1: 260-62.

narían México a menos que los extranjeros insultantes fueran asesinados. Cuando los españoles sitiaron la capital, los aztecas entablaron una batalla de resistencia determinada y sacrificaron sus cautivos blancos a Huitzilopochtli. Pero el dios azteca de la guerra no cumplió con una promesa enunciada de derrotar a los españoles en un período de diez días, y el largo sitio de Tenochtitlan finalizó con la victoria española en 1521. Aunque los aztecas continuaron adorando algunos ídolos paganos después de la conquista, el culto al dios de la guerra desapareció.

La conquista destruyó no sólo la adoración pública de los dioses aztecas sino también la creencia en la protección de Huitzilopochtli. Wolf teorizó que la derrota proporcionó una demostración visible de la impotencia de los dioses mexicanos.⁷ También es probable que la derrota convenciera a los aztecas de que Huitzilopochtli y Tezcatlipoca habían cumplido con su amenaza de abandonar México. De cualquier manera, el dios de la guerra dejó de funcionar en el universo de los aztecas después de la conquista.

El rompimiento de los valores centrales y de las premisas de los aztecas produjo efectos desgarradores que han sido apreciados sensiblemente por Jiménez Moreno: "Al perder su propia religión y la guía espiritual de sus sacerdotes, la cultura mexicana... perdió su fuerza. Y muchos de los vencidos libres de las antiguas normas que habían impuesto sobre los ciudadanos mexicanos una disciplina espartana, ahora se abandonaron a la ebriedad y a muchos otros vicios."⁸

Esta apreciación se puede comparar con el análisis de Barnett de la reacción individual ante el colapso de los controles sociales en situaciones de crisis sociales y políticas, incluyendo la conquista.⁹ El individuo pierde sus puntos de orientación porque el microcosmos en que ha vivido ha sido desestructurado y no es habitable en esas condiciones. Se esfuerza para darle algún significado y al hacerlo innova o acepta la definición de la situación ofrecida por otros o él y sus asociados elaboran juntos una solución.

La desestructuración de la religión azteca aclara la naturaleza distintiva del cambio cultural producido por la conquista. La inhibición forzada de complejos culturales pueden temporalmente suprimir los determinantes del cambio que operan normalmente cuando ocurra una conjunción de diferencias. A la sociedad derrotada se le puede negar una oportunidad de rechazar el cambio o de

⁷ Eric R. Wolf, *Sons of the Shaking Earth* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 168.

⁸ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 81.

⁹ Barnett, *op. cit.*, p. 72.

aceptar nuevos elementos según su utilidad y su compatibilidad con la configuración cultural preexistente. Los aztecas abandonaron su religión porque se vieron forzados a hacerlo y no porque prefirieran el cristianismo. El descontento causado por el peso de los sacrificios humanos pudo haber facilitado la inhibición de los ritos aztecas, pero no es probable que hubiesen cesado sin el uso de la fuerza.

La supresión de la adoración pagana pública no ocasionó inmediatamente la aceptación del cristianismo. La conquista fue seguida de un período de casi diez años en los cuales la reacción azteca dominante ante el cristianismo fue de rechazo. Las causas principales del rechazo inicial del cristianismo fueron el rencor hacia los conquistadores y el conflicto directo entre el politeísmo indígena y el monoteísmo cristiano. El conflicto entre el paganismo y el cristianismo no fue percibido por los aztecas en un principio en toda su extensión debido a la frontera del lenguaje, pero sí entendieron que los cristianos se inclinaban a destruir los ídolos de todos los dioses indígenas.

El período de rechazo puede verse en términos de la teoría de la disonancia cognoscitiva de Festinger.¹⁰ Tal disonancia surge cuando la gente se enfrenta a nuevos acontecimientos, nueva información y nuevas decisiones. Los individuos pueden tratar de restablecer la consonancia mediante cambios en la cognición, en el comportamiento o en sus valores, pero si la discrepancia entre lo viejo y lo nuevo es demasiado grande, pueden rechazar lo nuevo a fin de mantener la consonancia. La discrepancia entre el paganismo y el cristianismo en Mesoamérica fue una razón de peso para rechazar la nueva religión, pero el rechazo al cristianismo no restauró la consonancia porque entre los aztecas habían surgido serias dudas en torno a sus viejos dioses.

Desafortunadamente existe poca documentación que muestre con precisión lo que sucedió con las creencias religiosas de los aztecas en los años cruciales de desesperación y ansiedad después de la conquista, cuando los indígenas ya no estuvieran seguros de cuáles dioses eran los que ordenaban el universo o de lo que esperaban de los hombres. Se siguieron practicando clandestinamente la idolatría y los sacrificios humanos alrededor de la ciudad de México y Texcoco al menos hasta 1525. En 1539 la Inquisición quemó públicamente en la hoguera a un cacique texcocano por haber adorado en su propia casa ídolos de Tláloc, el dios azteca de la lluvia, y otras deidades paganas. Es significativo que la adoración de los dioses indígenas de la lluvia sobrevivió a la conquista, mientras que el

¹⁰ Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, 1959).

culto al dios de la guerra desapareció. La lluvia continuó cayendo después de la conquista, pero las victorias aztecas desaparecieron.

Los primeros misioneros fueron tres monjes flamencos que llegaron a México en 1522 e inteligentemente concentraron sus esfuerzos en aprender el náhuatl. El miembro sobresaliente del trío fue Pedro de Gante, llamado el padre de la educación mexicana. Gante describe la reacción de los aztecas ante los misioneros y su religión: "Empero, la gente común estaba como animales, sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni a sermón, sino que huían desto como *el demonio de la* †, y estuvimos más de tres años en esto, que nunca, como tengo dicho, los pudimos atraer, sino que huían como salvajes de los frailes..."¹¹

La llegada de doce franciscanos a la ciudad de México en 1524 sorprendió a los aztecas porque los frailes harapientos habían caminado descalzos desde Veracruz. Cuando Cortés se arrodilló frente a los sacerdotes cuando entraron a la ciudad, los indios también lo hicieron. La auto-disciplina espartana de los franciscanos y el respeto que recibían de los conquistadores creó entre los aztecas una impresión favorable que perduró y se convirtió en una influencia poderosa en la conversión.

Aun cuando el rechazo prevaleció todavía como la reacción dominante de los aztecas ante el cristianismo, cuando empezó la educación obligatoria de los niños indios en las escuelas franciscanas establecidas en 1524 comenzó un período de condescendencia limitada. Este período se ajusta al concepto de condescendencia de Kelman como un proceso de cambio de actitud en el cual el agente de cambio posee los medios de control.¹² El individuo cambia su comportamiento porque espera ganar una recompensa o la aprobación y evitar el castigo o la desaprobación mediante la condescendencia. Su cambio de comportamiento no implica la aceptación de los nuevos valores.

Apoyados por la autoridad de Cortés, los franciscanos ordenaron a los aztecas construir internados en Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo, en donde los indígenas nobles estaban obligados a internar a sus hijos. Obedecieron esta orden por miedo a ser castigados por desobediencia. Cada escuela tenía de 600 a 1 000 alumnos. El aprendizaje del cristianismo comenzó con un proceso de imitación for-

¹¹ Pedro de Gante, *Cartas de Pedro de Gante, O.F.M., primer educador de América. Compilado por Fr. Fidel de Chauvet, O.F.M. Impreso por Fr. Junípero Serra, Provincia del Santo Evangelio de México* (México, s/f.), pp. 42-47.

¹² H. Kelman, "Compliance, Identification and Internalization: Three Processes of Attitude Change", en *Journal of Conflict Resolution* 2 (1958): 51-60.

zada a medida que los frailes enseñaban a sus discípulos indígenas cómo arrodillarse, hacer la señal de la cruz y recitar las oraciones latinas.¹³

Se hicieron esfuerzos simultáneos para enseñar los dogmas cristianos pero fueron infructuosos porque los frailes aún no habían aprendido el náhuatl y trataban en vano de enseñarles las creencias cristianas mediante señas. Después de observar a un sacerdote agitar sus manos y predicar en voz alta en su lengua ininteligible, un grupo de indígenas adultos concluyó que el pobre hombre estaba loco. Pero los diligentes franciscanos dominaron muy pronto el náhuatl y establecieron escuelas doctrinales para niños en casi todas las poblaciones indígenas importantes del México central. Los frailes se anticiparon cuatro siglos a la teoría de Bruner de que las nuevas ideas transmitidas tempranamente en la educación de un niño son las más resistentes al cambio.¹⁴

Los métodos de los misioneros para conseguir la sumisión al cristianismo son descritos por Gante en un informe sobre la escuela doctrinaria en la iglesia de San Francisco en la ciudad de México.¹⁵ Alrededor de 1 000 jóvenes fueron confinados en la escuela, en donde no se les permitía conversar. "Esto se hizo para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías y excesivos sacrificios". Gante escribió: "Cuando era fiesta o dedicación de los demonios, que enviaba los más hábiles [estudiantes] para las estorbar; . . . luego los enviaba yo [a los idólatras] a llamar a México, y venían a capítulo y los reñía . . . Otras veces los atemorizaba con la justicia, diciéndoles que los habían de castigar, si otra vez lo hacían; y desta manera, . . . poco a poco se destruyeron y quitaron muchas idolatrías".

En los domingos y días festivos los adultos fueron alineados y marchaban a la iglesia portando estandartes y cantando canciones religiosas. Fuera de la iglesia se tomaba lista y a los ausentes se les castigaba más tarde con seis latigazos en la espalda. Antes del sermón, uno de los discípulos de mayor edad recitaba de memoria alguna doctrina cristiana, la cual tenían que repetir después los indios palabra por palabra.

Mientras que en las escuelas franciscanas se les aplicaban castigos consistentes por la no condescendencia también ofrecían recompensas sociales para la sumisión a las enseñanzas de los frailes. Los hijos de la nobleza indígena que asistían a las escuelas eran entrenados

¹³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 3 (México, 1945), pp. 70-71.

¹⁴ E.M. Bruner, "Cultural Transmission and Cultural Change", en *Southeast Journal of Anthropology* 12 (1956): 194.

¹⁵ Gante, *op. cit.*, pp. 42-47.

para convertirse en la clase gobernante nativa y más tarde se les nombraba puestos civiles importantes. En las escuelas aprendían lectura, escritura, música, albañilería, carpintería, cerámica, tejido, metalistería y cultivo de seda.

En el curso del contacto íntimo en las escuelas, los niños indígenas llegaron a respetar y admirar a sus maestros franciscanos. Esta cálida relación interpersonal se extendió más tarde a comunidades enteras en el centro de México, en donde los franciscanos curaban a los enfermos, reconfortaban a los moribundos y defendían a los acusados ante los magistrados españoles. Los indígenas estimaban en particular a los franciscanos por su tradición de abnegación, que se asemejaba al ideal azteca. Los monjes practicaban la mortificación del cuerpo usando camisas de pelo y dándose de latigazos por sus faltas. Iban descalzos, usaban hábitos raídos y burdos, dormían en almohadas de pasto y comían la comida nativa incluyendo chile y tortillas.¹⁶

A los franciscanos se les puede atribuir muchísima sabiduría práctica por haber intentado comenzar la conversión con los niños indígenas cuyos valores no habían cristalizado aún. Aunque estos niños no aceptaron, o tal vez no comprendieron, el sistema de valores cristianos por completo, sí habían cambiado sus valoradas entidades de valor cuando ayudaban con entusiasmo a los frailes a la destrucción de los templos aztecas, la cual comenzó en 1525.

La educación católica de los niños indígenas creó un serio conflicto de valores entre las generaciones viejas y nuevas de la sociedad azteca. Los misioneros españoles destacaban el conflicto básico entre las religiones azteca y cristiana al tratar de hacer al paganismo lo más incompatible posible con el cristianismo. Esto no era difícil de lograr. Los indios creían en muchos dioses mientras que los españoles enseñaban la creencia en un solo Dios y calificaban a todos los dioses aztecas de demonios. El Dios cristiano no dependía de ningún hombre, mientras que los dioses indígenas requerían del ofrecimiento de sangre humana para regir el universo. Los indios creían en múltiples creaciones y destrucciones del universo, mientras que el cristianismo enseñaba que el mundo había sido creado una sola vez por un solo Dios. El cristianismo amenazaba con castigos en el fuego del infierno a las almas de los individuos que hacían caso omiso de la moralidad cristiana, mientras que los aztecas no creían en torturas después de la muerte. El cristianismo acentuaba la salvación del alma mediante la perfección del carácter individual, mien-

¹⁶ C. Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, Duke University Press, 1930), pp. 134-37.

tras que la religión indígena valoraba al individuo exclusivamente por su contribución a las actividades colectivas diseñadas para preservar el orden cósmico. El catolicismo enseñaba que el individuo escoge el camino del bien o del mal por su propia voluntad, mientras que los aztecas pensaban que un hombre debía resignarse al destino impuesto por los dioses al momento de nacer. El principio cristiano que más énfasis recibía por parte de los frailes era la salvación del alma del individuo a través del cristianismo y, como alternativa, la amenaza de la tortura eterna en el infierno a quienes se adhiriesen al paganismo.

Los frailes se dieron a la tarea de enseñar a los aztecas los valores cristianos y el ritual católico, pero resulta difícil averiguar cuánta teología cristiana aprendieron los indígenas. Las nuevas formas se transmiten con relativa facilidad, pero es casi imposible comunicar conceptos religiosos abstractos en su totalidad, tal como Linton lo ha señalado.¹⁷ Cuando los jóvenes alumnos aztecas empezaron a destruir templos e ídolos paganos exhibían una lealtad feroz hacia los sobrenaturales cristianos y un celo por el martirio cristiano que iba más allá de la mera condescendencia de las instrucciones de los frailes. De hecho no es descabellado hipotetizar que la guerra cristiana contra el paganismo reemplazó la guerra florida azteca como un valor esencial de la nueva generación.

La aceptación circunscrita por parte de los alumnos de ciertos valores cristianos fue un reflejo de su identificación con los agentes de cambio franciscanos. En el proceso de identificación, tal como lo define Kelman, el individuo acepta cierta influencia para establecer o mantener una relación satisfactoria y autodefinida con el agente de cambio que es una figura atractiva.¹⁸ Conceptos similares formulados por Linton y por Osgood y Tannenbaum¹⁹ señalan que la aceptación es estimulada por la alta estima sentida hacia los agentes de cambio.

Los valores conflictivos de las generaciones viejas y nuevas condujeron a violentos choques en la conducta. Los niños indígenas espantaban a sus padres y los acusaban si encontraban ídolos en sus casas. Numerosos niños fueron golpeados a muerte por sus mayores por destruir ídolos paganos. Un indio mató a su propio hijo por esta razón. Un grupo de alumnos en Tlaxcala apedrearon a muerte a un sacerdote azteca porque creyeron que era un demonio y se

¹⁷ R. Linton, *The Study of Man* (Nueva York, 1936), p. 339.

¹⁸ Kelman, *op. cit.*, pp. 51-60.

¹⁹ Linton, *op. cit.*, pp. 343-4; C.E. Osgood y P. Tannenbaum, "The Principal of Congruity and the Prediction of Attitude Change", en *Psychological Review* 62 (1955): 42-55.

jactaron de que Dios y la virgen María les habían ayudado.²⁰ La reacción dividida de las dos generaciones en la destrucción de los templos aztecas ha sido descrita por Mendieta: "Y así cayeron los muros de Jericó con voces de alabanza y alarido de alegría de los niños fieles quedando los que no lo eran espantados y abobados, y quebradas las alas (como dicen) del corazón viendo sus templos y dioses por el suelo."²¹

La aceptación del cristianismo se había convertido en una alternativa, según está definida en la teoría de universales y alternativas de Linton,²² quien postula que una cultura popular consiste de un centro de elementos culturales universales compartido por todos los miembros de la sociedad y por una pequeña zona de elementos culturales alternativos que compiten por su aceptación como universales. Cuando una cultura está cambiando rápidamente las alternativas crecen mientras que los universales decrecen, causando que la cultura pierda la pauta y la coherencia. Sin una comunidad amplia de ideas los miembros del grupo no reaccionarán a estímulos particulares como una unidad. La reacción dividida de los aztecas ante la destrucción de sus ídolos y templos paganos reflejó un marcado descenso en los elementos universales acompañado por la pérdida de la coherencia cultural.

La vieja generación comenzó a mostrar un mínimo de sumisión patente ante el cristianismo, pero sin aceptar sus valores. Los aztecas escondían ídolos paganos detrás de los altares cristianos y en los pedestales de las cruces cristianas, en un intento fútil de apaciguar a los sacerdotes católicos sin ofender más a sus propios dioses, porque temían que estos dioses los pudieran haber abandonado. Algunos aldeanos adoraban imágenes de dioses paganos colocadas a un lado de las imágenes católicas del Cristo crucificado y de la virgen María. "O fue que, ellos como tenían cien dioses querían tener ciento y uno", observó Motolinía con perspicacia.²³

La adoración conjunta de imágenes aztecas y españolas fue un primer intento del sincretismo de las formas indígena y católica. Este tipo de sincretismo de la simple añadidura de los nuevos a los viejos dioses tuvo amplios precedentes en la cultura mexicana, la cual tradicionalmente adoptaba las deidades de las numerosas tribus que invadían el valle de México antes de la conquista. Los frailes se opusieron activamente a esta clase de sincretismo: confiscaban

²⁰ T. Motolinía, *The Indians of New Spain*, ed. trad. por E.A. Foster (Berkeley, 1950), pp. 243-50.

²¹ Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 71.

²² Linton, *op. cit.*, pp. 282-3.

²³ Motolinía, *op. cit.*, pp. 48-9.

las imágenes católicas y destruían a las paganas siempre que las encontraban juntas.

Muchos adultos que habían asistido a la iglesia los domingos y días festivos aceptaron el bautismo católico atendiendo a las urgencias de los frailes. Motolinía informa que los frailes asustaban con frecuencia a los aztecas para que recibieran el bautismo y así escaparan de la tortura del demonio en el infierno.²⁴ Al final de un sermón en torno al demonio, los indígenas “tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes decían, y algunos pobres desherrapados... comenzaron a venir al bautismo y a buscar el reino de Dios, demándandole con lagrimas y suspiros y mucha importunación”. Jiménez Moreno señala que se imponían sanciones graves a quienes persistían en la adoración pagana sin recibir el bautismo.²⁵ Asienta que “no se ha enfatizado lo suficiente que una parte considerable, si no la mayoría, de los indígenas del antiguo imperio mexicano fue obligada en la primera mitad del siglo xvi a abandonar su antigua religión por la fuerza.”

Existen algunas indicaciones de que la vieja generación asociaba el bautismo con un rito pagano similar que atribuía al agua bautismal el poder divino de despojar de inmundicia el corazón del bebé recién nacido. Todavía en el siglo xvii era común que un infante bautizado por un sacerdote católico recibiera un primer nombre español y un segundo nombre azteca en honor del santo católico y del dios pagano en cuyos días había nacido.²⁶

A fin de estimular la participación adulta en las celebraciones del calendario ritual católico, los franciscanos iniciaron sus formas propias de sincretismo religioso. Gante concibió la idea de dar a las canciones y danzas paganas un motivo cristiano para que pudieran usarse en las ceremonias católicas en la misma manera en que habían sido usadas en honor de los dioses aztecas. Su intención consciente de fusionar las formas paganas y católicas se deja ver claramente en la siguiente carta:

Y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como por alcanzar vitoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de *danzar* delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse un *cantar muy solemne* sobre la ley de Dios y de la fe,

²⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 82.

²⁶ J. de la Serna, “Manual de ministros de Indios”, en *Anales del Museo Nacional* 6 (1892): 282.

y cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y *entera*...; y también díles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos...; y luego cuando se acercaba la Pascua, hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de diez leguas a la redonda de México, y demás oara que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redemptor, y así vinieron tantos que no cabían en el patio...; *ansí que* desta manera vinieron primeramente a la obediencia de la Iglesia, y desde entonces se hinchen las iglesias y patios de gente...²⁷

La innovación de Gante se difundió a lo largo y a lo ancho de México y atrajo cientos de indios a las ceremonias de la iglesia. Sin embargo, la participación adulta en las ceremonias católicas no se vio acompañada por ningún cambio de valor profundo. El verdadero punto decisivo en la conversión llegó con la milagrosa aparición de la indígena Virgen de Guadalupe en 1531. Este acontecimiento trajo consigo la aceptación emotiva de una nueva fe, que ha sido acertadamente llamado catolicismo guadalupano.²⁸

La Virgen morena se apareció a un azteca en el cerro del Tepeyac, en donde antes acostumbraba aparecer la diosa azteca Tonantzin. Tonantzin (llamada también Coatlicue) era una de las tres diosas de la tierra, que aparentemente eran tres aspectos de la misma deidad. La leyenda azteca identifica a Tonantzin como la madre de los dioses, incluyendo a Huitzilopochtli, quien fue creado por concepción divina. El 9 de diciembre de 1531 se le apareció a Juan Diego una mujer india vestida con prendas brillantes en la cima del cerro. Habló con él en náhuatl y se identificó como la Madre de Dios. Después dijo al indio que ella era "una de ellos".

La Virgen pidió que se construyera una iglesia en la cima del cerro "para que en ella yo les pueda demostrar, dar a conocer y dar todo mi amor, mi misericordia, y mi ayuda y mi protección —Yo soy en verdad su madre misericordiosa— a tí y a toda la demás gente amada por mí."²⁹

La visión de Juan Diego encendió el fervor religioso en todo el México central. "A partir de ese momento histórico la evangelización total fue algo hecho", proclamó el papa Pío XII en una ceremonia conmemorativa en 1945. Venían indígenas de todas partes y

²⁷ Gante, *op. cit.*, pp. 42-47.

²⁸ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 92.

²⁹ L. Lazo de la Vega, "The Miraculous Apparition of the Beloved Virgen Mary, Our Lady of Guadalupe, at Tepeyac, near Mexico City", en *The Dark Virgen: The Book of Our Lady of Guadalupe*, ed. por D. Demarest y C. Taylor (Nueva York, 1956), pp. 41-53.

de muy lejos con ofrendas para la Virgen Católica a quien llamaban Tonantzin y erigieron una iglesia en el sitio en donde ocurrió la visión. Fue muy natural que los aztecas asociaran a Guadalupe con la Tonantzin pagana, ya que ambas eran madres vírgenes de dioses y ambas aparecieron en el mismo lugar. Estas asociaciones paganas fueron denunciadas como "invenciones del diablo" por Sahagún, quien se opuso al crecimiento del culto guadalupano.

A pesar del recelo de Sahagún, la Virgen de Guadalupe no sólo fue un mero frente cristiano para la adoración de una diosa pagana, sino que la adoración de Guadalupe representó un cambio profundo en las creencias religiosas de los aztecas. El alcance de este cambio se puede ver comparando los conceptos indígenas de la Virgen católica y su predecesora pagana. La Tonantzin pagana era una diosa de la tierra de naturaleza dual que alimentaba a los niños mexicanos y devoraba sus cadáveres. Usaba un collar de manos y corazones humanos con cráneo humano colgando de su flácido pecho, que alimentaba tanto a los dioses como a los hombres. Su ídolo la representa como un monstruo con dos corrientes de sangre formando como serpientes que emanan de su cuello. Como otras deidades mayores en el panteón azteca, Tonantzin era tanto creadora como destructora. La naturaleza y funciones de la Virgen de Guadalupe son enteramente diferentes de aquellas de la diosa pagana de la tierra. Los ideales cristianos de belleza, amor y misericordia asociados con la Virgen de Guadalupe nunca fueron atribuidos a la deidad pagana. Las funciones de la virgen católica son mucho más amplias y más beneficiosas para el hombre que las de la diosa azteca de la naturaleza. Guadalupe protege a sus hijos (los mexicanos) del mal, cura a los enfermos y los ayuda en toda clase de tareas diarias. No es una diosa de la naturaleza. Sus hijos le retribuyen su ayuda, no son sacrificios humanos sino con votos para hacer peregrinaciones a su templo y ofrecerle flores, velas y exvotos. Sólo cuando se rompe un voto sagrado o se comete algún otro error religioso grave Guadalupe castiga a sus hijos errantes con enfermedades, desgracias o muerte, como solían hacer las deidades aztecas. De los muchos santos y Cristos adorados en México la virgen de Guadalupe es la más benévola y la más representativa de los valores éticos cristianos.

En el siglo XVI la virgen de Guadalupe se convirtió en un símbolo del nuevo catolicismo indígena distinguido del catolicismo extranjero de los conquistadores. Los aztecas adaptaron el catolicismo a sus propios conceptos religiosos mediante un proceso de sincretismo fusional que finalmente eliminó casi todos los vestigios visibles del paganismo. El catolicismo guadalupano se difundió rápida-

mente en el México central y se convirtió en el valor esencial de la cultura azteca. Hacia 1537, según Motolinía, unos nueve millones de indígenas habían sido bautizados.³⁰

Los centros de peregrinación en donde habían sido adorados los dioses paganos antes de la conquista se convirtieron en centros de peregrinación católicos para honrar al Señor de Chalma, la Virgen de los Remedios y otros santos famosos. Antes de la conquista cada pueblo indígena tenía su patrón divino, cuyo ídolo estaba adornado con mantos y joyas y presentado con ofrendas. Después de la conversión cada pueblo adoptó un santo patrón católico cuya imagen también estaba vestida con ropas finas y presentada con ofrendas. La confesión católica fue aceptada en términos de su contraparte pagana. Los dioses paganos perdonaban un error confesado, pero sólo una vez, por lo que los aztecas acudían a la confesión únicamente en tiempos de crisis o de edad avanzada para asegurar el restablecimiento de la enfermedad o desgracia enviados por una deidad enojada o para escapar del castigo civil de un crimen. Los criminales aztecas, los inválidos y la gente vieja se confesaban con los sacerdotes católicos con la creencia de que la confesión les devolvería la salud y les aseguraría el perdón judicial de sus crímenes.³¹

La religión de los pueblos era supervisada por los frailes, quienes organizaron a los indios de sus parroquias en cofradías responsables de la celebración de los días de fiesta católicos. El honor y el prestigio en los pueblos se ganaba con un puesto en la cofradía, que se encargaba de la realización exitosa de las fiestas de los santos. Las fiestas de los pueblos incluían danzas dramáticas tales como la conocida de Moros y Cristianos que volvían a representar la conquista española de los moros en Granada en 1492. Los indios reinterpretaban el drama español como una representación de la conquista de México y añadían a Hernán Cortés a su reparto de papeles. Los frailes permitieron a ciertos pueblos indígenas conservar danzas dramáticas como la de "Los Voladores", realizada en conjunción con la fiesta de Corpus Christi.³²

Hacia 1555, apenas un cuarto de siglo después de la conquista, se había logrado la conversión de los aztecas.³³ Por ese tiempo comenzó un período turbulento de reajuste en el que los aztecas perdieron el liderazgo de sus amados franciscanos. Los indígenas fueron sorprendidos en medio de una disputa entre los frailes y el

³⁰ Motolinía, *op. cit.*, p. 122.

³¹ Sahagún, *op. cit.*, vol. 2, pp. 32-3.

³² W. Madsen and C. Madsen, "The Human Birds of Papantla", en *Travel Magazine* 91 (1948): 24.

³³ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 89.

clero secular que empezaba a llegar en grandes cantidades. Las leyes canónicas especificaban que el clero secular era el administrador verdadero de las parroquias, pero los frailes habían obtenido una dispensa papal especial para llevar a cabo el trabajo parroquial de los primeros tiempos, pues eran los únicos sacerdotes que se encontraban en el México central al comenzar la evangelización. Los amplios poderes de las órdenes de los franciscanos, dominicos y agustinos fueron amargamente disputados por el clero secular recién llegado. En 1555 la Primera Junta Provincial de México impuso estrictas limitaciones a los poderes de los frailes. Los franciscanos fueron expulsados finalmente de sus trabajos en 1640 cuando numerosas parroquias fueron transferidas a la autoridad del clero secular. A lo largo de la controversia, los aztecas se inclinaban hacia los franciscanos y se resistieron violentamente al clero secular que trataba de tomar el control de sus iglesias y conventos.

Las relaciones interpersonales entre el clero secular y los aztecas fueron malas desde el principio. Obviamente la hostilidad de los aztecas hacia el clero secular fue copiada, en parte, de la de los franciscanos. Pero había otras razones: muchos miembros del clero secular no manejaban el idioma náhuatl y tuvieron que recurrir a los franciscanos para que los ayudaran en las confesiones. Más aún, los sacerdotes seculares llegados a México a mediados de siglo fueron acusados de avaricia, mal carácter, presunción, renuencia a soportar las incomodidades y por despreciar a los indios.³⁴

La pérdida del liderazgo franciscano motivó un efecto sensible en el catolicismo de los aztecas. Mendieta, al escribir durante la última parte del siglo xvi, hace contrastar la asistencia irregular a la misa de los aztecas en este período con su devota asistencia anterior. Para el clero católico fue lamentablemente obvio que los valores morales y los conceptos metafísicos cristianos no habían penetrado entre los aztecas. El arzobispo de México denunció que los indios no creían en los artículos de fe ni en los misterios que la Iglesia encomiaba. Más adelante declaró que los indios no practicaban la moralidad cristiana y que estaban inclinados a la bebida, robo, mentira y usura.³⁵

Algunas de las dificultades para implantar los valores cristianos podrían haber sido superadas si los españoles hubiesen preparado un sacerdocio indígena, pero a los nativos les estaba vedada la orden sacramental como sacerdotes seculares y la entrada a las Órdenes durante la Colonia. También el sacerdocio estuvo vedado

³⁴ Braden, *op. cit.*, p. 215, 220-21.

³⁵ *Ibid.*, p. 248.

a los mestizos hasta 1588. A partir del siglo xvii los sacerdotes españoles poco tenían que ver con el desarrollo de la religión indígena en muchos pueblos mexicanos. Esta falta de supervisión clerical dio rienda suelta al genio azteca para el sincretismo religioso.

La adoración a los santos católicos por parte de los mexicanos en el siglo xvii fue calificada de idolatría por Jacinto de la Serna, quien observó que algunos indios pensaban que los santos eran dioses.³⁶ Informó que los mexicanos ofrecían sacrificios de animales y pulque a Xiuhtecuhtli, el dios azteca del fuego, y a los santos católicos, que eran adorados simultáneamente en ceremonias celebradas en casas privadas. De la Serna se sorprendió al descubrir que los mexicanos suponían que las enfermedades eran enviadas por santos vengativos.

Salvo por el informe fragmentario de De la Serna, casi no existe documentación sobre el proceso de integración mediante el cual los aztecas hicieron ajustes tanto en las creencias católicas como en las paganas a fin de adaptarlas todas en la configuración de la cultura indígena. Sin embargo, los patrones de sincretismo e integración coloniales pueden discernirse en la religión contemporánea de un pueblo náhuatl del valle de México.³⁷

El sobrenaturalismo es el núcleo de la cultura moderna azteca y penetra en todos los aspectos de la vida del pueblo de San Francisco Tecospa. Ahora la religión funciona como una explicación del orden del universo, el medio para obtener las necesidades temporales, el camino al prestigio y un escape para la expresión estética. Las formas de la religión indígena son casi totalmente católicas, como se manifiesta en la veneración de los santos católicos, la celebración de los días de fiesta católicos y el uso de los sacramentos católicos. Las creencias religiosas representan una fusión de las tradiciones azteca y española elaborada con innovaciones locales.

La divinidad más importante en el panteón del pueblo es la Virgen de Guadalupe, quien también recibe el nombre de Tonantzin. Nació antes de la creación de la humanidad y es la madre de Dios y de todos los mexicanos. Como la diosa azteca de la tierra, Guadalupe alimenta con su leche tanto al dios como al hombre. Es incluso más poderosa que Dios porque puede impedirle destruir a la humanidad. La cosmogonía india integra divinidades e historias católicas al concepto azteca de creaciones y destrucciones múltiples del universo y la humanidad. El Dios cristiano del amor es trans-

³⁶ De la Serna, *op. cit.*, p. 281.

³⁷ W. Madsen, *Christo-Paganism: Study of Mexican Religious Syncretism*, en Middle American Research Institute, núm. 19 (Nueva Orleans, Tulane University, 1957), pp. 105-80.

formado en un destructor hostil aunque Él también es reconocido como el Creador. Ha perdido su omnipotencia cristiana porque sus planes pueden ser frustrados por la Virgen de Guadalupe. Dios y Guadalupe figuran ahora a nivel muy importante en el concepto azteca de que el universo es regido por un balance de opuestos tales como la vida y la muerte, el frío y el calor, el macho y la hembra. El universo de Tecospa está gobernado por la oposición de las divinidades femenina y masculina como se evidencia en la lucha entre Dios y Guadalupe sobre la destrucción del mundo.

Dios y el Demonio han reemplazado a las deidades paganas como árbitros del destino humano en el moderno fatalismo de Tecospan. El destino del hombre se decide al momento de nacer por una batalla entre Dios y el Demonio que tiene lugar en el fuego azteca del nacimiento. Si la lucha por el alma del niño la gana Dios, el niño recibe una sombra buena, pero si es el Demonio quien gana la pelea, el niño recibe una sombra pesada. Una persona con sombra buena tiene éxito en su vida y su alma se va al cielo, pero un individuo con una sombra pesada está destinado a la mala suerte, a la mala salud, a la pobreza, a la falta de amigos, comete pecados y se va al infierno.

Los conflictivos conceptos cristianos y paganos del mundo por venir han sido reconciliados en una filosofía cuyas inconsistencias lógicas no molestan a los indios. Como los antiguos aztecas, los tecospanos creen que los hombres que mueren en batalla y las mujeres que mueren de parto se van directamente al mundo celestial sin importar sus pecados, mientras que las almas de las personas ahogadas se van a un paraíso terrenal habitado por enanos de la lluvia. El cielo está dividido en tres partes: un jardín de flores para los niños, un lugar para los adultos y un lugar para Dios y los santos. En la parte adulta la vida corre casi igual a la de Tecospa —la gente vive en las mismas casas, usa la misma ropa y trabaja en los mismos campos. El Infierno tiene tres nombres: infierno, purgatorio o *mitla*, el nombre del bajo mundo azteca. Los demonios llamados “pingos” queman madera bajo las almas condenadas y las pican con bieldos. Sólo las hechiceras y los asesinos a sangre fría estaban condenados a quedarse para siempre en el infierno. Los pecadores que mueren el Día de la Muerte son afortunados porque las puertas del infierno están abiertas y pueden pasar del infierno al cielo sin ser castigados. Las almas en el cielo y en el infierno vienen a la tierra a visitar a sus familias el 2 de noviembre.

Los santos católicos han perdido su carácter de santos y se han convertido en divinidades de naturaleza humana que mienten, pier-

den los estribos, toman venganza y tienen amoríos como lo solían hacer los dioses aztecas. A diferencia de la deidad pagana, el santo no funciona como un dios de la naturaleza especializado encargado del sol, la lluvia, o la tierra. San Francisco, el santo patrón del pueblo, realiza una variedad de funciones, tales como traer la lluvia en tiempos de sequías, castigar a los ladrones de la propiedad de la iglesia, curar a los enfermos y en general proteger al pueblo. Con el consentimiento de Dios y la ayuda de los enanos de la lluvia aztecas, San Francisco produce milagrosamente la lluvia en Tecospa, incluso cuando los santos de otros pueblos han fallado en esta tarea. Las imágenes de los santos son vestidas, adoradas y tratadas como personajes divinos, aunque los tecospanos también dicen que los santos están en el cielo. San Francisco es el santo más popular del cielo. De los cristos más importantes en el panteón local se dice que son hermanos y son clasificados de "santos".

La moralidad azteca ha sido reorientada para que los deberes básicos del hombre actual sean para los santos católicos en vez de para los dioses paganos. Como en los tiempos antiguos, el incumplimiento de los deberes rituales somete al individuo o a toda la comunidad a la venganza de seres sobrenaturales que castigan a los tecospanos con enfermedades, malas cosechas y otras desgracias.

Las virtudes y los vicios son aztecas. La valentía, la suprema virtud en la religión azteca, es altamente valorada en Tecospa, en donde un hombre se gana el respeto de los demás luchando contra enemigos que lo han engañado. El golpear a una hechicera que ha amenazado a la familia de un hombre es considerado como una acción heroica. Otras virtudes importantes incluyen el cumplimiento de los deberes rituales con los santos y la diligencia en la manutención de la familia. El alcoholismo crónico es menospreciado porque interfiere en el trabajo del hombre, así como se desprecian la ambición personal y la avaricia. El adulterio es un vicio cuando involucra la desertión de una esposa, pero las mujeres consideran las relaciones extramaritales de sus esposos como el comportamiento normal de los hombres.

La moralidad cristiana de la perfección del carácter individual no existe en Tecospa. Los indios no aman al Dios cristiano ni piensan que él los ame. No sienten deber alguno de amar a sus prójimos o a sus enemigos. La docilidad, la honestidad y la pureza de corazón no son virtudes. El concepto de pecado en los tecospanos está casi limitado a aquellos vicios condenados tanto por la moralidad azteca como por la católica, o sea la brujería, el homicidio premeditado, la abierta falta de respeto por los sobrenaturales y el mal

sostenimiento de la familia. El único pecado mayor de origen cristiano es el de pactar con los demonios.

El modelo de sincretismo fusional en Tecospa se extiende a los otros pueblos de indios y mestizos en la delegación de Milpa Alta. Ciertas variaciones del mismo patrón general se encuentran en las comunidades de indios y mestizos en la delegación de Xochimilco y en el pueblo de Tepoztlán al otro lado de las montañas de Tecospa. Incluso en la ciudad de México y sus suburbios, muchas creencias aztecas están integradas al sobrenaturalismo de las clases bajas, que no tienen nada que ver con el catolicismo ortodoxo de los habitantes urbanos instruidos. Es difícil decir hasta dónde se extiende fuera del valle de México el patrón general del sincretismo religioso encontrado en Tecospa, pues el problema no ha sido aún bien investigado. El culto a los santos en el pueblo indio nahua de Tequila, Veracruz, parece semejarse a la adoración de los santos en Tecospa.³⁸ El excelente estudio de Carrasco sobre las interacciones económicas, sociales y religiosas en la actual cultura tarasca indica que tanto la forma como la ideología de la religión tarasca son en gran parte de origen español.³⁹ Sin embargo, menciona algunos conceptos nativos tales como la creencia en múltiples creaciones y destrucciones del universo y la naturaleza politeísta de la adoración.

El análisis comparativo del sincretismo religioso en las religiones azteca y maya es una tarea peligrosa principalmente porque la información histórica para los mayas es menos completa que para los aztecas. Las crónicas españolas documentan el proceso de la resistencia pagana al cristianismo pero no muestran cuándo, cómo y por qué los elementos católicos fueron aceptados y modificados por los mayas. Así, pues, es imposible delinear los períodos de cambio de la post conquista en la religión maya, a comparación de aquellos observados en la historia de la religión azteca después de la conquista. Mi discusión sobre el sincretismo religioso maya se circunscribe esencialmente a la Península de Yucatán, pues las fuentes para esa área proporcionan una perspectiva histórica mucho más amplia que la que suministran las fuentes para otras partes de la región maya.

La religión y los valores de la cultura maya subsistieron intactos después de la conquista para convertirse en la columna vertebral de la resistencia al cristianismo. En el tiempo en que los españoles

³⁸ G. Soustelle, *Tequila: Un village nahuatl du Mexique oriental*, Institute Ethnologique: Travaux et Memoires, núm. 62 (París, 1, 1958), pp. 181-202.

³⁹ P. Carrasco, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic, Social and Religious Interaction*, en Middle American Research Institute, núm. 17 (Nueva Orleans, Tulane University, 1952), pp. 23-56.

iniciaron la conquista de Yucatán en 1527, los centros ceremoniales mayas estaban en decadencia y muchos de los famosos templos habían sido abandonados.⁴⁰ De ahí que los mayas no tuvieran una teocracia centralizada comparable a la azteca que los españoles barrieron de un solo golpe. La religión popular de los mayas estaba centrada en pueblitos extensamente dispersos que generalmente estaban más aislados y eran más resistentes al cambio que los pueblos del valle de la altiplanicie mexicana.

Así como la cultura maya estaba basada en la agricultura, así la religión maya estaba enfocada a la adoración de la lluvia, el viento y los dioses del cielo cuya ayuda era necesaria para una buena cosecha. Entre esos dioses destacaban los *chaac* (dioses de la lluvia), los *pauhtun* (dioses del viento) y los *bacab* (portadores del cielo). Cada una de estas categorías consistían en cuatro deidades individuales que habitaban los cuatro puntos cardinales marcados por cuatro árboles sagrados que eran representados con cruces. Los mayas oraban ante la cruz como un dios de la lluvia. Roys piensa que la cruz precolombina puede haber estado personificada como la cruz lo está ahora en Yucatán.⁴¹

Los mayas habían adoptado la práctica azteca de los sacrificios humanos, pero nunca se convirtió en el foco de su religión. Cuando oraban por lluvia, cosechas o salud, habitualmente sacrificaban pequeños animales y hacían ofrendas de su propia sangre tomada de varias partes del cuerpo, además de las ofrendas de comida e incienso de copal. Exclusivamente en casos de algún desastre comunal, como una hambruna por ejemplo, había seres humanos sacrificados a los dioses. En tiempos de sequías tiraban a sus víctimas vivas a pozos sagrados para obtener la lluvia.⁴² No encontré algún equivalente maya para el concepto azteca de que la fuerza y funcionamiento de los dioses dependían de su consumo regular de sangre y corazones obtenidos mediante los sacrificios humanos.

Los conceptos cosmológicos y los ritos religiosos eran similares generalmente a los de los aztecas. Una forma característica de la religión maya era el culto al ídolo parlante. Los peregrinos recorrían grandes distancias para ir al altar de Ixchel en Cozumel, donde un gran ídolo de cerámica de la diosa pagana responde a las preguntas

⁴⁰ S.G. Morley, *The Ancient Maya*, ed. por G.W. Brainerd, 3rd ed., rev. (Stanford: Stanford University Press, 1956), p. 79.

⁴¹ Ralph L. Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Carnegie Institute Publication, núm. 613 (Washington, 1943), p. 75; A.M. Tozzer, ed. y trad., *Relación de las cosas de Yucatán*, por Diego de Landa, Papers of the Peabody Museum, vol. 18 (Cambridge: Harvard University, 1941), p. 207.

⁴² Tozzer, *op. cit.*, p. 180; Roys, *op. cit.*, p. 81.

de sus adoradores. Según se afirma, desde un cuarto anexo un sacerdote se arrastraba dentro del ídolo y se hacía pasar por la diosa.

La persistencia de la religión maya acompañada del rechazo al cristianismo estuvo causalmente relacionada con: 1) la larga duración del intento español de conquistar a los mayas; 2) el aislamiento y la descentralización de los mayas; 3) la naturaleza hostil de las relaciones interpersonales entre los mayas y los españoles durante y después de la conquista; y 4) la sobrevivencia del sistema de valores maya.

La conquista de Yucatán duró veinte años (1527-46) y la conquista del Petén no se completó sino hasta 1696. Durante el período de las campañas militares de los españoles, había entre los mayas un fuerte convencimiento de que sus dioses les ayudarían a matar a los extraños despiadados. Después de la conquista, el odio de los mayas hacia los españoles y su religión se vio profundizado por los métodos crueles e ineptos de los misioneros católicos.

El famoso fraile Diego de Landa llegó a Yucatán en 1549. Aunque Landa y un puñado de otros franciscanos dominaron el lenguaje maya, más de la mitad de los frailes no llegó nunca a tener destreza en la lengua nativa. En consecuencia la enseñanza diaria del cristianismo en los pueblos mayas fue dejada a los maestros nativos que habían recibido poca instrucción de la doctrina cristiana. Los frailes visitaban los pueblos sólo ocasionalmente.⁴³

Los franciscanos intentaron mejorar la enseñanza del cristianismo forzando a los mayas a abandonar sus propios pueblos y mudarse a los pueblos con convento donde se habían establecido escuelas doctrinales. Los pueblos mayas fueron incendiados cuando sus habitantes se negaban a mudarse. Las consecuencias desastrosas de esta repoblación forzada aparecen en la Relación de Valladolid:

Habia en estas provincias a el tiempo que se conquistaron mucha suma de yndios y al presente no hay la ventena parte. Principalmente la disminución que abido y ay al presente lo ha causado el haberlos mudado de sus asientos y natural temple y aguas con que se multiplicaban, quemandoles los pueblos y mandandolos quemar los religiosos de la Orden de San Francisco, poblandolos donde ellos querian, en lugares no tan sanos ni comodos como en los que ellos vivian, trabajandolos los dichos religiosos en los monasterios muy sumptuosos que an hecho, sin cesar oy dia de hacer y deshacer obras, las quales, habiendo otro guardian, las deshace y hace a su modo y jamas cesan de obrar, no teniendo consideracion a hacer cesar las obras en tiempo

⁴³ Tozzer, *op. cit.*, pp. 69-70.

que los yndios han de acudir a sus labranzas, de lo cual siempre se han quejado los naturales, porque les a causado faltos de bastimentos para el sustento de sus vidas; y ansi por esto como por la mudada y junta de los pueblos y castigos que, so color de la doctrina, los religiosos hacian, y otras cosas de apremio y cepos de que han usado y usan, los naturales an venido en la disminucion referida y les son tan temerosos, que no solamente se an huído a los montes sin mas parecer, pero algunos se han muerto de puro pesar y tristeza . . .⁴⁴

Los intentos de los franciscanos para reunir a los niños mayas en escuelas de monasterios fueron frustrados por los encomenderos españoles, que se vieron involucrados en una enemistad más implacable con los frailes. Los encomenderos se oponían a la repoblación de los mayas porque así se reducía la cantidad de mano de obra y tributo que recibían de los indios. No obstante, un buen número de niños asistían a escuelas de monasterio en donde recibían el bautismo católico y aprendían a destruir ídolos incluyendo aquellos de sus propios padres. Este período de docilidad juvenil fue muy corto.

En 1558 Landa "descubrió" idolatría entre los mayas que habían sido bautizados en la fe católica: "Que estando esta gente instruída en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumerios sino de sangre humana" (Landa, 1959, p. 32).

La inquisición que siguió al descubrimiento de Landa fue llevada a cabo en una escala jamás aproximada entre los aztecas. En 1562, Landa envió a unos frailes a recoger información en la provincia de Mani, donde encontraron que el pueblo común, los jefes, los mayores y los maestros de escuela eran todos culpables de idolatría. Se extrajeron testimonios torturando y metiendo a prisión a los nativos. Los tipos de tortura incluían: la tortura del agua, consistente en amarrarles la boca abierta con un palo y vertirles agua hasta que el abdomen se les hinchaba, después de lo cual el investigador se paraba sobre la víctima hasta que de su nariz, de su boca y de sus orejas salía agua mezclada con sangre; suspenderlos de las manos y las muñecas con o sin piedras sujetas a sus pies; chamuscarlos con velas; quemarlos con agua hirviendo; amarrarles los brazos y los muslos con cuerdas que eran torcidas y apretadas con palos. Unos 4 549 hombres y mujeres fueron torturados con estas técnicas; un número estimado de 6 330 personas recibieron latigazos y fueron cercenados. Una flagelación en la piel desnuda

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

incluía tantos como 200 latigazos. Se informó que 157 mayas murieron en 1562 a causa de la tortura. Landa negó que los indios hubiesen muerto "a causa de que dichos indios fueran colgados por dichos frailes". Si algunos mayas murieron durante el período de la investigación, debieron haberse ahorcado ellos mismos en los árboles a fin de evitar el abandono de sus ídolos y conducta maligna, insistió Landa.⁴⁵

Los indígenas de Yucatán culpados de idolatría eran castigados en ceremonias públicas. El 12 de julio de 1562, Landa realizó su célebre auto de fe en Mani en donde fueron flagelados los idolatras convictos con 100 a 200 latigazos, fueron cercenados y sentenciados a usar el sambenito, una vestimenta como delantal usado como una señal de infamia. Otros castigos incluían: sentencias de esclavitud, pérdida de cargos civiles y otros honores de los líderes mayas, prisión, exilio del pueblo, el llevar puesta una soga en el cuello y multas. En ocasiones los indios tenían que asistir a misa cada dos semanas y confesarse una vez al año.

La actitud de Landa hacia los mayas y su conversión se refleja en sus palabras sobre el auto de fe: "Se celebró un auto (de fe) en que se pusieron muchos cadalsos encorazados. (Muchos indios fueron) azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos" (Landa, 1959, p. 32).

El profundo resentimiento abrigado por los mayas en contra de los franciscanos fue manifestado en una carta escrita al Rey de España en 1567 por un grupo de jefes nativos que se quejaban de que Landa y sus compañeros "nos habían torturado, matado y escandalizado".⁴⁶

Landa fomentó la enemistad de los nativos quemando los códices mayas que registraban su conocimiento del calendario, plantas, animales y antiguas costumbres. "No tenían cosa en que no hubiese superstición y falsidades del demonio", Landa escribió. "Se los quemamos todos, lo cual les causó mucha aflicción y les dio mucha pena", observó (Landa, 1959, p. 105).

No es raro que las primeras formas de sincretismo cristiano-pagano entre los mayas estuviesen asociadas con la cruz, que era un símbolo de la mayor importancia tanto en la religión maya como en la cristiana. La Crucifixión parece haber sido interpretada por los mayas como una nueva clase de sacrificio humano. Existen nu-

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 76-79.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 79-83.

merosos informes de sacrificios humanos mayas después de la conquista, que puede haber sido considerada como un tipo de desastre colectivo que requería el sacrificio supremo. Las enseñanzas cristianas estimularon la innovación nativa de crucificar a la víctima que era clavada o amarrada a una cruz. A veces se quitaba al cuerpo de la cruz antes de arrancar el corazón. En otras ocasiones la cruz con el cuerpo sujeto a ella era arrojado al cenote local. Roys piensa que la crucifixión después de la conquista fue asociada con el culto a los dioses de la lluvia y el culto de sacrificios humanos del cenote en Yucatán.⁴⁷

Casi todos los sacerdotes nativos que realizaban sacrificios humanos después de la conquista tenían nombres cristianos, lo que indica que habían sido bautizados como católicos. Toral informa que los señores y caciques que participaban en los sacrificios humanos habían sido bautizados y "muy bien instruidos en cuestiones de nuestra Santa Fe Católica".⁴⁸

La instrucción en cuestiones de la Santa Fe Católica produjo una actitud de escepticismo entre los mayas a juzgar por las palabras de un sacerdote nativo que presidió la crucifixión de dos niñas pequeñas en la iglesia de Sotuta hacia 1557: "Dejemos que estas niñas sean crucificadas como lo fue Jesucristo, quien, según dicen, fue Nuestro Señor pero que no sabemos si así es."⁴⁹

Después de bajar a las niñas de las cruces sus corazones fueron ofrecidos a ídolos paganos. En el pueblo de Tecoh dos niños fueron clavados a una cruz del cementerio rodeados por ídolos que recibían en ofrenda sus corazones.

Después de la muerte de Landa en 1579, comenzó en Yucatán un período de sumisión manifiesta ante los requerimientos católicos tales como el bautismo, las observancias rituales del calendario, la veneración de los santos y el cese de la idolatría pública en los pueblos dominados por los españoles. Cuando fray Alonso Ponce visitó la península de Yucatán en 1588 observó que los mayas de Yucatán eran "gente piadosa" mientras que los de Quintana Roo eran "idólatras, apóstatas y renegados."⁵⁰

Quintana Roo había sido dividida entre los conquistadores de acuerdo con el sistema de encomiendas que incluía la enseñanza del cristianismo entre los nativos. Para fines del siglo XVI Quintana Roo estaba casi deshabitado por los españoles a causa de la pobreza de

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 117, 119.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁰ A. Villa Rojas, *The Maya of East Central Quintana Roo*, núm. 559 (Washington: Carnegie Institute, 1945), p. 15; Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 77.

las regiones forestales aisladas y de las frecuentes revueltas indígenas contra los encomenderos.

En 1639 los pocos indios que vivían en las aldeas de encomienda quemaron iglesias, profanaron imágenes católicas y volvieron a la jungla donde practicaban su propia religión que, para entonces, probablemente incluía elementos del catolicismo.

Fue en el ambiente pagano de Quintana Roo en donde empezó el culto de la cruz parlante en el pueblo de Chan Santa Cruz en 1850, tres años después del principio de la guerra de las castas, iniciada por los mayas para ganar la autonomía y echar a los blancos de la península. La causa india parecía sin esperanza hasta la aparición milagrosa de una pequeña cruz parlante, tallada sobre el tronco de un árbol. Pretendía ser la Trinidad enviada por Dios a la tierra para ayudar a los mayas en su rebelión en contra de los blancos. La cruz parlante fue inventada por un mestizo con la ayuda de un ventríloquo indio quien contestaba las preguntas dirigidas a la cruz. Cuando una expedición del gobierno mexicano destruyó la cruz y mató al ventríloquo, tres nuevas cruces aparecieron para substituir a la anterior. Las nuevas cruces fueron identificadas como las hijas de la cruz original y se las vistió con indumentaria indígena. Juan de la Cruz Puc, uno de los primeros sacerdotes de las tres cruces, habló de sí mismo como el hijo de Dios. Los nombres Jesús Cristo y Juan de la Cruz llegaron a ser sinónimos en Quintana Roo. Cruces parlantes aparecieron en otras aldeas, pero su prestigio no fue tan grande como el Santa Cruz, que llegó a ser un centro de peregrinación.⁵¹

Ídolos parlantes empezaron a aparecer en Chiapas en 1867, inmediatamente antes de la rebelión de los Tzotziles. Uno de los inventores de los ídolos de barro dijo a los indígenas que no tenían que dar reverencia a las imágenes que representaban a no indios. En su lugar propuso la crucifixión de un niño indio para que los indígenas tuvieran un Señor propio a quien pudieran dar adoración. La crucifixión se llevó a cabo en 1868.⁵²

Los rasgos más distintivos de la religión "folk" contemporánea en la península de Yucatán son los siguientes: el énfasis en la adoración de cruces, que generalmente son personificadas; la persistencia de los dioses y los ritos paganos; y la insignificancia del culto guadalupano.

La durabilidad de los dioses y ritos paganos es evidente sobre

⁵¹ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 22.

⁵² D.E. Thompson, *Maya Paganism and Christianity: A History of The Fusion of Two Religions*, Middle American Research Institute, núm. 19 (Nueva Orleans: Tulane University, 1954), pp. 18-20.

todo en Quintana Roo, donde las formas católicas también son parte integral de la religión local. La religión nativa está centrada en el culto de la cruz y el culto de las deidades agrícolas paganas, en particular los dioses de la lluvia llamados *chaacs*. Hay muy pocas imágenes de santos en las comunidades de Quintana Roo en donde los santos sean cruces. "Los santos no están estrechamente conectados con las vidas de la gente", escribe Villa Rojas, "pero las deidades paganas y las cruces entran en sus acciones y creencias casi todo el tiempo".⁵³

La cruz patrona del pueblo es considerada como la protectora de toda la comunidad y habitualmente ha realizado muchos milagros. Todo el pueblo participa en la fiesta de la cruz patrona, que recibe honores con ofrendas de velas y comida. Cuando ocurre alguna calamidad, como una epidemia, el pueblo acude a la cruz patrona por ayuda. Teóricamente todas las cruces actúan como intermediaristas de Dios y Cristo, pero una cruz puede adquirir tanto poder que llega a actuar por su propia voluntad. Cuando los deberes rituales de la comunidad son descuidados, la cruz patrona puede infligir castigo a la villa entera mandándole sequías o plagas. En suma, la cruz patrona cumple las mismas funciones realizadas por el santo patrón de la aldea en otras partes de México. En ocasiones la cruz patrona tiene una todavía más íntima relación con la gente del pueblo ya que se puede comunicar con ella. La cruz parlante de Chan Santa Cruz ha perdido sus poderes de habla pero ahora escribe cartas para dar a conocer sus deseos o dar consejo a quien lo busca. En Quintana Roo la cruz es albergada en la iglesia y adorada principalmente en un contexto cristiano.

El culto a la cruz está muy difundido a través del área maya en ritos tanto cristianos como paganos. En el noroeste de Guatemala las cruces son divinidades que miran, piensan, oyen y se comunican mediante los sacerdotes shamanes. La cruz más importante del pueblo de Jacaltenango es una enorme que está afuera de la iglesia. Dentro de la iglesia la cruz se ve muy chica. Se encuentran cruces en los cerros, cuevas, sierras, en los límites del pueblo y en las cuatro esquinas del pueblo. En Santa Eulalia las cruces ancestrales guardadas en altares domésticos pasan de padres a hijos a lo largo de muchas generaciones. Las imágenes o retratos de santos pueden también ser conservados en el altar doméstico, pero son completamente secundarias y subordinadas a la cruz familiar.⁵⁴ Entre

⁵³ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁴ O. Lafarge and D. Byers, *The Year Bearer's People*, Middle American Research Institute, núm. 3 (Nueva Orleans: Tulane University, 1931), pp. 185-

los chorti del este de Guatemala la cruz a veces es considerada como una deidad, venerada y adornada pero a la cual nunca se le pide nada.

Los indios chorti y los de habla mam de Santiago Chimaltenango al noroeste de Guatemala conceden más valor al culto a los santos que al de la cruz.⁵⁵ Pero aun en estas religiones mayas los santos parecen ser menos importantes que en el valle de México. En la religión popular maya los santos católicos tienen que compartir sus honores con deidades paganas. No hay un santo maya que realice la fusión del cristianismo con el paganismo como la virgen de Guadalupe azteca. La Madre de los mexicanos es una forastera para los mayas.

El culto a las deidades agrícolas paganas aún constituye la esencia de la religión popular maya en las áreas rurales. De estas deidades paganas las más importantes son los antiguos dioses de la lluvia llamados *chaacs* y los dioses del viento llamados *pauhtuns*. El patrón más significativo del sincretismo cristiano-pagano en la religión popular maya es la "compartimentalización" de los cultos cristiano y pagano. Los ritos paganos dedicados a las deidades agrícolas mayas son realizados por el sacerdote shaman llamado *h-men*, cuyas oraciones se dicen en la lengua nativa. Los ritos católicos los realiza un cantante nativo que recita oraciones de la liturgia católica dirigidas a Dios, Cristo y varios santos. Las ofrendas hechas a las divinidades cristianas son diferentes de aquellas realizadas para las deidades paganas y generalmente los ritos de los dos cultos se ejecutan en lugares diferentes. Tanto el culto pagano como el cristiano funcionan para asegurar una ayuda sobrenatural para obtener lluvia, buenas cosechas y restaurar la salud. Son caminos complementarios para tratar con lo sobrenatural.⁵⁶

El funcionamiento de los dos cultos interrelacionados se ilustra con las ceremonias de la lluvia de Chan Kom y X-Cacal.⁵⁷ Durante una sequía en Chan Kom la gente primero hizo una novena ante el santo patrón para pedirle lluvia. Las nueve tardes de oración fueron conducidas por un cantante con participación de los laicos. Se colocaron alimentos especiales en el altar del santo. Cayó un

190; O. Lafarge, *Santa Eulalia: The Religion of a Cochumatan Indian Town* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 114.

⁵⁵ C. Wagley, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*, en *American Anthropological Association*, mem. 71 (1949), pp. 390-431.

⁵⁶ Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941), pp. 104-08.

⁵⁷ Robert Redfield y A. Villa Rojas, *Chan Kom: A Maya Village*, núm. 448 (Washington: Carnegie Institute, 1934), p. 139; Redfield, *op. cit.*, p. 107.

poco de lluvia pero no fue suficiente. Las siguientes oraciones fueron dirigidas a la cruz y a Dios, pero la sequía persistió. Luego los hombres de Chan Kom consiguieron los servicios de un *h-men* para celebrar una ceremonia dedicada a los *chaacs*. Algunos pueblos de Yucatán celebran todavía esta ceremonia *cha'chaac* en el cenote local en donde se arrojan piezas de guajolote sacrificado a las aguas en donde habitan los dioses de la lluvia.

Las ceremonias pagana y cristiana en X-Cacal se realizan simultáneamente en altares separados en la misma iglesia. El *h-men*, junto a su altar, se dirige a las deidades paganas mientras el líder civil, denominado *nohoch tata*, se arrodilla junto al otro altar y recita oraciones católicas. No existe conflicto entre los dos cultos que son practicados por la misma congregación.

Si los mismos mayas reconocen una distinción entre ambos cultos, está sujeto a discusión. Yo me inclinaría a la opinión de Villa Rojas de que los nativos sí hacen una distinción pero no en términos de orígenes históricos. El mismo hecho de que tanto el rito cristiano como el pagano se realicen para el mismo propósito indica que los mayas reconocen dos grupos de deidades que deben ser propiciadas de modo separado en diferentes maneras.

La "compartimentalización" de los dos cultos no supone una separación rígida de todos los elementos cristianos y paganos en la religión popular maya. Mediante un proceso de sincretismo creciente los santos católicos se han añadido al panteón de dioses naturales. Los *chaacs* se colocan en una jerarquía encabezados por San Miguel Arcángel. Este santo da órdenes para que llueva al jefe de los *chaacs* que encabeza a los dioses paganos de la lluvia colocados en los cuatro puntos cardinales del cielo. Cuando los dioses de la lluvia cabalgan por el cielo vertiendo la lluvia de sus calabazas algunas veces son acompañados por la Virgen María, quien se ha convertido en una guardiana del maíz y a quien invocan con frecuencia los *h-men* en sus oraciones a los *chaacs*. Los chorti de Guatemala atribuyen la producción de lluvia a deidades paganas similares conocidas como *chicchanes* que ocupan las cuatro direcciones del mundo y llevan los nombres individuales de santos cristianos.⁵⁸ Los *pauhtuns*, los dioses del viento de Yucatán asociados con las cuatro direcciones, reciben los nombres de Santo Domingo, San Gabriel, San Jaime y María Magdalena.⁵⁹

La moral maya es pagana. Las obligaciones primarias del hom-

⁵⁸ C. Wisdom, *The Chorti Indians of Guatemala* (Chicago: University of Chicago Press, 1940), pp. 392-95.

⁵⁹ Thompson, *op. cit.*, p. 28.

bre son trabajar la milpa y propiciar a los dioses naturales que rigen el universo y conceden las necesidades temporales de la vida. Los dioses que no reciben las ofrendas apropiadas mandan el hambre, la sequía u otras desgracias para castigar al individuo o a comunidades negligentes. El cese de sacrificios humanos no ha interferido con el funcionamiento ordenado del universo por las deidades agrícolas mayas, quienes están ya contentas con los sacrificios animales.

Mi análisis de las razones de los procesos y patrones contrastantes del sincretismo descritos en este artículo se pueden resumir como sigue:

La conquista decapitó al sistema de valores azteca centrado en la guerra y los sacrificios humanos, produciendo una tendencia hacia nuevas orientaciones religiosas. La tendencia culminó en la fusión de las tradiciones española e indígena encarnados en el catolicismo guadalupano. La integración exitosa de la vieja y la nueva religión fue facilitada en gran medida por la guía paternalista de los franciscanos capaces que enseñaron el cristianismo en la lengua náhuatl, establecieron cálidas relaciones personales con los aztecas y fomentaron ciertos tipos de sincretismo religioso. Pero el estímulo más importante para la fusión fue la aparición de la morena Virgen de Guadalupe que permitió a los aztecas indianizar la religión del hombre blanco y hacerla suya.

El sistema de valores maya centrado en la agricultura y en la adoración a las deidades agrícolas sobrevivió la conquista casi intacto para convertirse en la columna vertebral de la resistencia al cambio radical religioso. La resistencia se vio endurecida por el odio a los españoles, cuyos esfuerzos misionales fueron estropeados por la incapacidad para comunicarse con los nativos, por el castigo cruel de los idólatras y por el incendio de los pueblos mayas. La indocctrinación de los mayas se dejó con frecuencia a los nativos bautizados que regresaban al paganismo en los pueblos dispersos y aislados que casi nunca eran visitados por sacerdotes católicos. Ya que los mayas de Yucatán no sintieron necesidad alguna de una nueva religión, se aferraron a la suya, añadiendo sólo aquellos elementos del catolicismo que podían ser aceptados sin perjudicar la creencia religiosa nativa.

Aunque los mayas y los aztecas adoptaron el cristianismo por diferentes procesos de sincretismo, las religiones populares contemporáneas de los dos grupos comparten muchas similitudes basadas en su herencia común del paganismo y del catolicismo. La más obvia de estas similitudes son las costumbres rituales católicas que se encuentran no sólo en Mesoamérica sino en toda América Latina. Tanto la religión popular náhuatl como la maya adaptaron a los

santos católicos y a Cristo a sus antiguos patrones de politeísmo. Las dos religiones populares adoran imágenes que son consideradas como poseedoras de poderes sobrenaturales y son tratadas como personas. Ambas retienen una creencia en deidades de naturaleza dual que conceden a los hombres beneficios y se los quitan a voluntad. Ambas preservan un concepto esencialmente pagano de la moral.

En la cultura popular tanto de los nahuas como de los mayas la religión funciona como una explicación del orden del universo, un canal para tratar con las fuerzas sobrenaturales de la naturaleza, un enfoque de actividades comunales, un medio para la expresión estética y un camino al prestigio.

El kabīr panth – de herejes a hindúes

DAVID N. LORENZEN

Los siglos xv y xvi fueron cruciales para la evolución del hinduismo en el norte de la India. Desde el período de los Gupta (aprox. 300 a 500 d.C.) por lo menos si no antes, la vida religiosa de la región estuvo dominada por una “ortodoxia” hindú oficialmente patrocinada, tanto śaiva como vaiṣṇava, controlada por un sacerdocio brahmán cuyos logros intelectuales se codificaron en sánscrito. Aunque la estructura dispersa e individualista de la tradición hindú se mantuvo a través de los sacerdotes de las aldeas y de los ascetas errantes, hubo un cambio hacia instituciones religiosas más estructuradas, principalmente grandes monasterios y conjuntos de templos que llegaron a adquirir gran importancia desde alrededor de los siglos ix o x. Bajo la dominación turco-afgana y posteriormente la mogol, estas instituciones parcialmente dependientes del estado parecen haber sufrido una decadencia general, como ocurrió con la mayor parte del sacerdocio brahmán y sus tradiciones intelectuales basadas en el sánscrito. Por otra parte la corriente individualista de la tradición hindú se reafirmó en la forma de una religión devocional más sencilla, cuyos principales exponentes eran santos (*sant*) errantes, muchos de ellos no brahmanes, que predicaban en idiomas vernáculos.

Por la influencia posterior que ejercieron, los más importantes de estos *sants* fueron: Tulsī-dās (1532-1623), Mīrā-bāī (1498-1536), Guru Nānak (1469-1538), Kabīr (? 1398-1518), Vallabhācārya (1479-1530), Sūr-dās (? 1483-1563) y Caitanya (1485-1533). Si nos exten-

demos hasta Maharashtra, debemos incluir también el nombre de Tukārām (1607-49). Los seguidores de algunos de estos y otros *sants*, si no de todos, se organizaron pronto en lo que puede llamarse cultos (*sampradāya*) y sectas (*panth*). Muchos de estos *sampradāya* y *panth* sobreviven en la India actual, así como otros fundados subsecuentemente, ya sea como ramificaciones o como escisiones, o como nuevos grupos seguidores de nuevos líderes carismáticos.

Desde el punto de vista de la historia cultural, una pregunta clave acerca del surgimiento de este movimiento devocional (*bhakti*), tanto en sus manifestaciones sectarias como no sectarias, es hasta dónde la conquista y la dominación de la India, primero por los musulmanes turcos y afganos de principios del siglo XIII y posteriormente por los mogoles turcos del siglo XVI, produjeron o influyeron en este cambio religioso.

Este estudio tratará principalmente sobre un aspecto de este problema, el de la evolución del Kabīr *panth* a través de cerca de 250 años del dominio mogol, seguida por cerca de 200 años de régimen colonial británico y 30 más de régimen secular independiente. A pesar de que la policía oficial, tanto en la India británica como en la independiente, ha tratado de mantener la neutralidad religiosa, en la práctica eso ha llevado a incrementar la dominación cultural hindú.

Mi argumento es que, aunque las más genuinas colecciones de textos atribuidas a Kabīr muestran que él rechazaba tanto las tradiciones musulmanas como las hindúes, el ambiente cultural hindú influía fuertemente en la secta (*panth*) establecida en su nombre, aun en los días del imperio mogol. Actualmente, casi todas las ramas (*śākhā*) del *panth* están totalmente hinduizadas. La información que he obtenido en el Kabīr Caurā Math y otros centros de Kabīr en Varanasi en 1976, muestra que recientemente también ha habido una tendencia a la sanscritización, a pesar de existir una inclinación, en parte complementaria y en parte contradictoria, a adoptar una actitud más moderna y occidentalizada.

Las consecuencias religiosas de la conquista turco-afgana no pueden ser fácilmente analizadas de una manera extensa. Dado que existe una falta irremediable de algunas fuentes esenciales, la tarea puede ser imposible. Sin embargo, pueden hacerse ciertas generalizaciones. Una de las más sobresalientes es la observación de que las consecuencias religiosas *directas* de la conquista fueron notablemente pocas. Es importante notar que las conversiones al islam nunca incluyeron más que a una minoría de la población, aunque en números absolutos las conversiones fueron bastante substanciales. Las excepciones a esta regla fueron, primero en el noroeste, lo que hoy es

Pakistán, donde el contacto con la civilización islámica fue más directo y prolongado, y la civilización hindú más sujeta a constantes rupturas por las invasiones, y después la Bengala oriental, hoy Bangladesh, que estaba también de alguna manera aislada de los principales centros hindúes y estuvo parcialmente dominada por una forma degenerada de budismo en los tiempos de la conquista musulmana. El corazón del norte de la India, donde se hallan las ricas planicies agrícolas que se extienden desde el Punjab oriental hasta Bengala, permaneció básicamente hindú, excepto algunos grupos de las clases dominantes, muchos de cuyos miembros eran inmigrantes persas o del Asia Central convertidos anteriormente, o sus descendientes. También se exceptuaban algunas castas inferiores, compuestas en su mayoría por artesanos, residentes en las grandes ciudades o en sus cercanías. En el Deccan y el extremo sur del país, donde la dominación musulmana fue más esporádica y menos completa, la influencia islámica resultó más débil. Entre los conversos, e incluso entre los inmigrantes musulmanes, la institución social hindú básica, la casta, fue preservada o introducida, en tanto que las creencias y las prácticas religiosas de los conversos, particularmente las de las castas inferiores, estaban lejos de ser completamente islamizadas.

Aunque el hinduismo aceptaba poca influencia directa del islam, varios movimientos religiosos medievales importantes fueron, hasta cierto punto, excepciones a esta regla, principalmente los relacionados con Guru Nānak y Kabīr o descendientes de ellos. Por esta razón, tienen lugar especial en cualquier análisis sobre los efectos religiosos de la conquista musulmana.

Durante la primera mitad de este siglo, la tendencia general de los estudios eruditos fue el énfasis puesto en las contribuciones que tuvo el islam en tales movimientos. Un objetivo implícito de muchos trabajos con este punto de vista, por ejemplo, *L'Inde Mystique au Moyen Age*, de Yusuf Husain, era combatir los sentimientos comunales, encomiando una supuesta síntesis creativa de las culturas islámica e hindú. Ya en 1936, sin embargo, P.D. Barthwal había argumentado convincentemente que Nānak y Kabīr y la mayoría de sus sucesores recibieron mucho mayor influencia hindú que musulmana. En el caso de Kabīr, aunque indudablemente era musulmán de nacimiento, su principal herencia religiosa la recibió del *sampradāya* Nāth hindú, y no del islam. Su conocimiento sobre el islam pareció limitado y a veces equivocado. Estudios posteriores de H.P. Dvivedī (1942), de P. Caturvedī (1951) y de G. Vaudeville (1957 y 1974), apoyan esta afirmación.¹

¹ Ver P.D. Barthwal, *The Nirguna School of Hindi Poetry* (Benares: India

Los mejores historiadores modernos del movimiento sikh, tales como J.S. Grewal y W.H. McLeod, en general están de acuerdo en que, al contrario de Kabīr, Guru Nānak poseía conocimientos considerables sobre el islam, o por lo menos sobre el sufismo punjabi, pero que sus antecedentes religiosos más notables fueron los *sants* de la *bhakti*.² No existe seguridad de que Kabīr haya influido directamente en Nānak, pero la presencia de un gran número de composiciones de Kabīr en la biblia de los sikhs, el *Ādi Granth*, atestigua esta influencia en el desarrollo posterior del sikhismo.

En un aspecto, mi impresión es que los eruditos modernos pueden haber exagerado de alguna manera el hinduismo de Kabīr y, posiblemente, también el de Nānak. Sin embargo, para los propósitos de análisis posteriores, me referiré solamente a Kabīr, ya que no estoy calificado para analizar en detalle a Nānak. Lo que yo deseo objetar es la tendencia a ver a Kabīr simplemente como un reformador hindú y a restarle importancia al grado en que se separa completamente del hinduismo. Todos los *sants* de la *bhakti* atacaron, aunque fuera de modo indirecto, los rituales externos, la idolatría cándida y las manifestaciones más nocivas del sistema de castas, pero la vehemencia de las sátiras de Kabīr parece atacar al hinduismo mismo y no simplemente a sus prácticas externas. La existencia del islam le ofreció el precedente y la posibilidad de propagar un mensaje religioso independiente del hinduismo. De hecho, sus sátiras ridiculizaban constantemente tanto la hipocresía del hinduismo como la del islam. En los siguientes ejemplos se ilustra esto claramente:

Si eres brahman, nacido de madre brahmana,
 ¿Por qué no llegaste por otro orificio?
 Si eres musulmán, nacido de madre musulmana,
 ¿Por qué no fuiste circuncidado en el vientre?
 Nadie es (por naturaleza) inferior.
 Es inferior aquel en cuya lengua Rām no está.³

Book Shop, 1936); H.P. Dvivedī, *Kabirā*; ed. rev., (Delhi: rājakamāla prakāśana, 1971); P. Caturvedī, *Uttarī bhārata kī samta-paramparā*, 2a. ed., (Allahabad: līdara presa, 1964); C. Vaudeville, *Kabīr Granthāvalī (Doha)*, (Pondichéry: L'Institute Français D'Indologie, 1957) y *Kabīr* (Londres: Oxford University Press, 1974).

² W.H. McLeod, "Guru Nanak and Kabir", *Punjab History Conference Proceedings* (Patiala: 1966), pp. 87-92, y su *Guru Nanak and the Sikh Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1968), y J.S. Grewal, *Guru Nanak in History* (Chandigarh: Punjab University, 1969).

³ Kabīra-dāsa, *Kabīra-granthāvalī*, ed. Mātprasāda Gupta (Agra: pramāṇika prakāśana, 1969), *gauḍī* 41.

En las canciones y coplas que hacen una exposición positiva de su fe, en oposición a una exposición satírica, Kabīr rehúsa repetidamente dar a Dios nombres exclusivamente hindúes o musulmanes. E. Underhill y R. Tagore han traducido bellamente una de las mejores de dichas estrofas, que aparece con variaciones en diversos textos:

Si Dios está dentro de la mezquita, entonces
 ¿a quién pertenece este mundo?
 Si Rām está dentro de la imagen que encuentras
 al fin de tu peregrinación, entonces
 ¿quién está para saber qué hay más allá?
 Hari está en el este. Alá está en el oeste.
 Mira en tu corazón, porque en él encontrarás
 a Karīm y a Rām;
 Todo hombre y mujer del mundo son sus formas vivientes.
 Kabīr es el hijo de Alá y de Rām; Él es mi guru,
 Él es mi Pīr.⁴

La copla del *Ādi Granth* es más decisiva en cuanto a la separación de Kabīr de las tradiciones hindú y musulmana:

*nā hama hindu nā musalamāna
 alaha rāma ke piṇḍa parāna*

Yo no soy hindú ni musulmán
 Alá-Rām es el aliento de (mi) cuerpo.⁵

Muchos años después de la muerte de Kabīr, la independencia de su mensaje fue todavía reconocida por Nābhā-dās, quien escribió alrededor del 1600 d.C. este comentario:

⁴ *One Hundred Poems of Kabīr* (New York: MacMillan, 1961), p. 72, primera ed. 1916. El texto utilizado para esta traducción se tomó de una colección de cantos atribuida a Kabīr, editada por K.M. Sen. El texto del poema también se encuentra en H.P. Dvivedī, pp. 276-77 (No. 69). Diferentes versiones se hallan en: (1) *Kabīra-granṭhāvalī, āśāvarī* 52; (2) *Kabīra-bījaka*, ed. Śukadeva Siṃha (Allahabad nīlābha prakāśana, 1972, śabda 97; [52]; y (3) *Santa kabīra*, ed. R.K. Varmā, 5a. ed.; (Allahabad: sāhitya bhavana, 1966), *vibhāsa prabhāṭī* 2. La última de éstas es una edición en *nāgarī* de las composiciones de Kabīr encontrada en el *Ādi Granth*.

⁵ *Ādi Granth, Bhairau Mahalā* 5. Esta referencia y texto me fueron gentilmente proporcionados por W.H. McLeod. Una posible traducción de la segunda línea podría ser: "Ofrezco piṇḍa a Allah-Rām". Otros textos de Kabīr que se hallan en el *Ādi Granth* pueden verse mejor en la colección de la edición en *nāgarī* de R.K. Varmā.

Kabīr rehusó reconocer distinciones de casta o reconocer la autoridad de las seis escuelas hindúes de filosofía, tampoco aceptó las cuatro divisiones de la vida (*āśramas*) prescritas para los brahmanes. Sostenía que la religión (*dharma*) sin devoción (*bhakti*) no era religión (*adharmā*), y que el ascetismo, el ayuno y la caridad carecían de valor si no estaban acompañados por la adoración (*bhajana*). Por medio de *ramāñis*, *śabdāñ* y *sākhīñ*, impartía instrucción religiosa a hindúes y turcos por igual. No mostraba parcialidad hacia ninguno, sino que daba sus enseñanzas para beneficio de todos. Hablaba con determinación sin tratar nunca de complacer al mundo. Kabīr rehusaba reconocer distinciones de casta y los seis sistemas de filosofía.⁶

Un hecho que aunque obvio debe mencionarse con relación a esto, es que Kabīr era hijo de padres tejedores (*juḷāhā*) musulmanes. La fuerte influencia nāth que hay en sus composiciones ha llevado a H.P. Dvivedī y otros eruditos a especular que su familia era de reciente conversión al islam y que pudo haber pertenecido originalmente a una casta de *jogīes nāth* casados. La existencia de dichos *jogīes*, muchos de los cuales son tejedores, se menciona en diversos trabajos etnográficos del siglo XIX. Aun si se acepta que la teoría de Dvivedī es correcta, no se puede ignorar el hecho de que el parentesco musulmán de Kabīr significa que no podía haber sido un hindú.

La poca información históricamente digna de confianza que hay acerca de la vida de Kabīr, proviene de sus propios versos o, mejor dicho, de los versos atribuidos a él en tres colecciones independientes de sus composiciones, que se remontan como colecciones, al siglo XVI o a los principios del XVII. Dos de estas colecciones, la rajasthani, conservada principalmente en el llamado *Kābir-granthāvalī*, y la que se halla en el *Ādi Granth* sikh, generalmente han sido juzgadas por los eruditos como más antiguas y más auténticas que la tercera, la *Bījak*, que es el texto aceptado como genuino por el Kabīr *panth*.⁷ Otra fuente son las referencias aisladas sobre Kabīr que se hallan en versos atribuidos a *sants* contemporáneos, especialmente Raidās (Ravi-dās).

Poca información complementaria se ha obtenido de estas referencias, excepto que Kabīr nació en el seno de una familia de tejedores (*juḷāhā*) musulmanes, como ya se mencionó anteriormente, y que pasó la mayor parte de su vida en Varanasi, aunque murió, y

⁶ Nābhā-dāsa, *Bhakta-mālā*, *chappay* 60, según la traducción de Vaudeville, *Kabīr*, p. 30. Para el texto he consultado la 5a. edición de la presa navalakiśara (Lucknow: 1969), que también contiene el comentario de Priyadāsa.

⁷ Para el *Bījak* ver *Kabīra-bījaka*, ed. Śukadeva Siṃha.

tal vez nació, en un lugar llamado Magahar en el distrito Basti, cerca de Gorakhpur. Hay ciertos indicios, particularmente en los versos de *Ādi Granth*, de que Kabīr se casó y tuvo un hijo llamado Kamāl, pero la evidencia es ambigua y ha sido rechazada por el Kabīr *panth*, que prefiere considerarlo como célibe durante toda su vida. No es posible determinar las fechas directamente de estas fuentes, y son todavía materia de debate sin resolver entre los eruditos. Lo mejor que puede decirse sobre este punto es que vivió en el siglo xv.

Las muchas leyendas que sobre Kabīr se encuentran en trabajos posteriores son de verosimilitud histórica limitada, pero proporcionan evidencias importantes para la hinduización temprana del Kabīr *panth*. Como ejemplos de este proceso, desearía examinar dos de estos episodios legendarios con mayor detalle: primero, el nacimiento de Kabīr, y en seguida, su iniciación por Rāmānand.

La aparición de los primeros relatos hinduizados del nacimiento de Kabīr no puede situarse en una fecha precisa. Básicamente, existen dos diferentes versiones de la leyenda. En una, Kabīr es el hijo abandonado de una viuda brahmana. En una de las variantes de esta versión Rāmānand, el futuro guru de Kabīr, por error bendice a la viuda con un hijo. El niño fue encontrado en la orilla de un estanque, en Lahartara, cerca de Benares, por un tejedor (*juḷāhā*) musulmán y su esposa. A pesar de que las diversas variantes de esta versión de la leyenda han sido recogidas por autores modernos, tales como Śyāmasundar Dās, P.D. Barthwal y *Maharāj Rāghurājāsīmha*, no aparecen en fuentes primitivas.⁸

La segunda versión hace de Kabīr una encarnación de Viṣṇu, quien descendió en la forma de un niño recién nacido directamente sobre un loto en el estanque de Lahartara, donde fue encontrado y adoptado por la pareja de tejedores musulmanes, como lo menciona la versión anterior. Una variante de esta versión hace de él el vástago de una deidad celestial sin nombre, de cuyo semen cayó accidentalmente una gota en el loto de Lahartara, y rápidamente se convirtió en un hermoso niño.⁹ Un autor moderno del Kabīr *panth*, Rāmānandan Dās, ha recogido varias referencias a esta leyenda, la más importante de las cuales, desde un punto de vista cronológico, es la siguiente copla atribuida a Garīb-dās (nacido en 1717):

⁸ Ver K. Dvivedī, *Kabīra aura-Kabīra-pantha: Tūlanātmaka adhyayana* (Allahabad: hindī sāhitya sammelana, 1965), pp. 71-72.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

*gagana maṇḍala se utare sadguru puruṣa kabīra
jalaja māṃhi pauḍhana kiyo duhuṃ dīna ke pīra*
El espíritu del mundo, el sadguru Kabīr,
descendió del reino de los cielos.
Depositado sobre un loto, alivió el dolor
de los desdichados.¹⁰

Rāmanandan Dās también cita dos versos sánscritos, que se dice provienen del *Bhaviṣya Purāṇa*, donde explícitamente se hace de Kabīr una encarnación de Viṣṇu:

Cuando la India llegue a ser oprimida por extranjeros, Hari (Viṣṇu) descenderá (a la tierra) en la era de Kali, bajo el nombre de Kabīr, para enseñar a los hombres el buen camino.
En la era de Kali, para decir la verdad a los hombres y liberarlos de las cadenas de la división de castas, etc., se manifestará a sí mismo sobre un loto en la forma de Kabīr.¹¹

El mismo Rāmanandan Dās acepta la tradición que dice que el niño milagrosamente manifestado fue adoptado por el tejedor musulmán Nīrū y su esposa Nīmā, y también argumenta que Nīrū era originalmente un brahmán que se convirtió al islam y adoptó el oficio de tejedor como medio de vida.

Para un no creyente, las leyendas relacionadas con el nacimiento de Kabīr son claramente invenciones. La relación de Kabīr con Rāmānanda es en cierto modo más difícil de descartar. Esta tradición parece ser muy antigua, ya que había sido aparentemente aceptada por los autores primitivos Harirām Vyās, Anant Dās y Nābhā Dās. Por otro lado, en ninguna de las tres colecciones básicas de los versos de Kabīr se menciona por nombre a su guru humano. Sólo su verso en las tres colecciones menciona (tal vez) a Rāmānand. Proviene del *Bījak*, y es una de las razones por las que los eruditos consideran que esta colección se ha estropeado por las interpolaciones:

Rāmanānda rāmarasa māte/.

Rāmānand se embriagó con el néctar de Rām.¹²

¹⁰ Rāmanandana (Dāsa, *Śrī sadguru Kabīra* (Satamalapura: śrīman mahanta rāmāvatāra sāhāba, 1974), p. 15 (traducción hecha por mí). Una extensa versión de esta leyenda también se encuentra en un reciente trabajo muy valioso, escrito por otro autor del Kabīr panth, Gaṅgāśaraṇa Śāstrī, titulado *Kabīra jīvanacaritra* (Varanasi: kabīravānī prakāśana kendra, 1976).

¹¹ Rāmanandana Dāsa, *op. cit.*, p. 15.

¹² *Kabīra-bījaka*, śabda 77 [76]. Shukdeo Singh y Linda Hess tradujeron este verso simplemente como: "Embriagado con el jugo de la bienaventuranza

Un verso de una colección más moderna de las composiciones de Kabīr, se refiere explícitamente a Rāmānand como el guru de Kabīr:

*Kāśī meṃ hama pragāṭa bhaye haiṃ rāmānanda cetāye/
Yo fui hecho manifiesto en Kāśī e iluminado por
Rāmānand.¹³*

La mayoría de los eruditos dudan de que este último verso sea una composición genuina de Kabīr. Aun si existe poco en los propios escritos de Kabīr que lo relacione directamente con Rāmānand, es difícil de descartar el testimonio de Harirām Vyās, Anant Dās y Nābhā Dās, al igual que el peso de la tradición del Kabīr *panth*. Por otro lado, existen dificultades adicionales para aceptar que Kabīr pudiera haber sido el discípulo iniciado de Rāmānand. En primer lugar, por las fechas, pues históricamente Rāmānand es una figura peculiarmente borrosa, aunque generalmente se le sitúa en el siglo xiv, en tanto que Kabīr claramente pertenece al siglo xv, aun cuando no se precisan sus fechas. Si Kabīr fue iniciado por Rāmānand, lo más probable es que ello ocurriera cuando Kabīr era muy pequeño. Un obstáculo más importante para aceptar a Rāmānand como guru de Kabīr, es el simple hecho de que Kabīr nació musulmán, en tanto que Rāmānand según la tradición, era un brahmán espiritualmente descendiente del gran teólogo del sur de la India, Rāmānuja (? 1017-1137). La tradición asigna a Rāmānand otros discípulos de casta inferior, pero aun considerando correcta esta tradición, lo cual no es seguro, es muy poco probable que se haya aceptado para la iniciación a un musulmán de casta inferior.

Los hagiógrafos de Kabīr han reconocido esta dificultad en una leyenda más bien fantástica, que intenta explicar la forma en que ocurrió la iniciación. Una versión primitiva de esta leyenda aparece en el comentario de Priyadās, escrito en 1712 d.C., sobre la *Bhaktamātā* de Nābhā Dās. Según dicho comentario, Kabīr escuchó un día una voz del cielo que le ordenaba ponerse el *tilak* de los Rāmānandīs y hacer de Rāmānand su guru. Cuando Kabīr objetó, diciendo que Rāmānand no lo aceptaría por ser un no-hindú (*mleccha*), la voz le contestó que se acostara en el camino que Rāmānand tomaba para ir a bañarse en el Ganges en la oscuridad de la madrugada. Kabīr así lo hizo, y cuando Rāmānand accidentalmente lo pisó y gritó "Rām Rām" por la sorpresa, Kabīr aceptó

de Rām". Ver su *Selections from the Bījak of Kabīr* (Varanasi: kabir bani prakashan kendra, 1977), p. 28.

¹³ El verso se encuentra en H.P. Dvivedī, *op. cit.*, pp. 259-60 (Núm. 29).

esto como su *mantra* de iniciación. Después, cuando Rāmānand supo que Kabīr pretendía ser su discípulo, lo llamó y le preguntó desde detrás de una cortina, cómo podía tener tal pretensión. Kabīr le recordó el incidente a la orilla del Ganges y entonces alabó a Rām, complaciendo de este modo al que sería su guru. Rāmānand lo abrazó y lo aceptó formalmente como discípulo.¹⁴

Una variante anterior de esta leyenda aparece en el *Dabistan* atribuido a Mohsan Fani, un texto escrito en lengua persa a mediados del siglo xvii. Un rasgo interesante del relato del *Dabistan* es que, aunque explícitamente reconoce a Kabīr como un *vairāgī* hindú, también menciona que “visitó lo mejor de los musulmanes e hindúes”, en el tiempo “en que estaba a la búsqueda de un guía espiritual”. Como no encontró ninguno que le satisficiera, Kabīr acudió “a un anciano de genio brillante, el brahman Rāmānanda”. El resto de la historia es en términos generales similar a la de Priyadās.¹⁵

A pesar de lo hermoso de esta historia, su precisión histórica es dudosa. En ausencia de una mejor evidencia, podríamos pensar que Kabīr fue durante un tiempo un seguidor de Rāmānand o de uno de sus sucesores, pero no un discípulo formalmente iniciado. No hay duda de que el esoterismo yógico y tántrico relacionado con el Nāth *sampradāya*, que parece ser la principal herencia intelectual de Kabīr, le haya llegado por conductos distintos a Rāmānand. La relación formal y exclusiva con este guru, que la tradición postula, es a todas luces sólo un paso más en la hinduización y sanscritización de Kabīr, por parte de sus seguidores y hagiógrafos.

La historia del Kabīr *panth* en los siglos xviii y xix es sólo relativamente mejor conocida que la de los siglos xvi y xvii, a pesar de los valiosos estudios que han hecho Paraśurām Caturvedī y Kedār-nāth Divedī.¹⁶ De sus escritos se pueden reconocer varias tendencias generales que parecen haber estado vigentes durante este período. Una fue el éxito del *panth* al sobrevivir como fuerza religiosa activa que fue extendiendo su influencia por la mayor parte del territorio de Bihar, partes de Nepal y Madhyapradesh, así como Gujarat. En Rajasthan, el Dādū *panth*, fundado por Dādū Dayāl (1544-1603), floreció mientras en el Punjab, los sikhs llegaron a adquirir poder de dominio, tanto político como religioso.

¹⁴ Ver Nābhā-dāsa, *Bhakta-mālā*, pp. 480-82. Ver también Gaṅgāśaraṇa Śāstrī, *op. cit.*, pp. 17-28. Este último trabajo también cita la versión de la leyenda por Anantadāsa, la cual no ha sido publicada.

¹⁵ *The Dabistan or School of Manners*, trad. por D. Shea y A. Troyer, 3 vols. (París: 1843), vol. II, pp. 186-88.

¹⁶ Ver P. Caturvedī, *op. cit.*, y K. Divedī, *kabīra aura kabīra-pantha*.

Otra característica del período fue la constante formación de nuevas sub-sectas (*śākhā*) del *panth*, que con frecuencia surgían como resultado de problemas relativos a la sucesión al liderazgo de los monasterios. Según la tradición del Kabīr *panth*, ya en la época de la muerte de Kabīr existía una disputa entre sus seguidores musulmanes e hindúes por la posesión de sus cenizas. En la actualidad hay dos tumbas (*samādhi*) de Kabīr en Magahar, una musulmana y otra hindú. La tradición del Kabīr *panth* atribuye la formación de varias de las *śākhās* hindúes existentes en el *panth* a los discípulos inmediatos de Kabīr, principalmente Suratgopāl (Kabīr Caurā *śākhā* o *mulgaddī*), Bhagū-dās (Dhanautī *śākhā*), Dharm-dās (Chat-tisgadī *śākhā*), Jagū-dās (Sivpur-Bidupur *śākhā*) y Tatvā y Jivā (Phatuhā *śākhā*). En el caso de Dharm-dās, por lo menos la tradición no es muy segura. Es probable que la formación de su *śākhā* haya ocurrido más de cien años después de la muerte de Kabīr.¹⁷

Es imposible determinar con exactitud si los otros *śākhās* mencionados realmente datan de la época de los discípulos inmediatos de Kabīr. En todo caso, han estado apareciendo constantemente nuevas *śākhās* y sub-*śākhās*, desde los tiempos de la creación del *panth* hasta nuestros días. Si a estos grupos agregamos los nombres de otros *panths* indirectamente relacionados de una manera u otra con Kabīr, tales como el Dādū *panth*, el *dharma sikh*, el Garībdās *panth*, el Śiv-Nārāyān *panth*, etc., el número será verdaderamente grande.¹⁸

Otra característica general fue la gradual desaparición de la sección musulmana del *panth*, que nunca fue muy grande, y la continua sanscritización de la sección hindú. Más que intentar la imposible tarea de reconstruir cada paso de este proceso, desearía ofrecer una descripción de algunos de los rasgos sanscritizados e hinduizados del *panth* de hoy. Estos comentarios se fundamentan en gran parte en entrevistas realizadas en 1976 en los diversos monasterios del Kabīr *panth*, en Benares y en sus cercanías, especialmente el Kabīr Caurā Math.

Antes de continuar quisiera hacer una breve digresión para aclarar el uso que hago de los términos hinduización y sanscritización. Como debe estar claro por la discusión previa, he usado hinduización para referirme a la integración o asimilación de una tradición religiosa no hindú, en este caso la tradición asociada a Kabīr, dentro del hinduismo. Sanscritización es un término de

¹⁷ Ver K. Dvivedī, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸ Ver J.N. Fraquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, (Delhi: Motilal Banarsidas, 1967) p. 334, primera edición publicada en 1920, para una lista. Para un trato más detallado, ver P. Caturvedī.

algún modo más difícil de usar, ya que ha sido materia de debates eruditos, así como de redefinición, desde que M.N. Srinivas lo acuñó por primera vez en su estudio de los Coorg del sur de la India (1952). La primera formulación de Srinivas fue criticada por no permitir la posibilidad de sanscritización en dirección de los modelos *kṣatriya* y *vaiśya*, en vez de únicamente el modelo brahmán. Srinivas aceptó esta crítica, pero en un planteamiento más reciente (1966) introdujo una nueva confusión entre los rangos ritual y secular, y de ahí, entre modernización u occidentalización y sanscritización. En este estudio limito el uso de sanscritización para referirme a la emulación hecha por las castas ritualmente inferiores, de la conducta de las castas ritualmente superiores, y sólo me refiero a la adopción de características sancionadas por la tradición hindú clásica. De este modo, si un grupo de casta inferior aprende sánscrito, está sufriendo sanscritización; lo cual no sucede si aprende inglés, aunque el mismo grupo o grupos de clase superior pueden estar sirviendo de modelo para ambas actividades.¹⁹

Actualmente no existe la menor duda de que el Kabīr panth es una secta hindú. Gaṅgāśaraṅ Śāstrī, director administrativo del Kabīr Caurā Māth, y uno de los monjes más ilustrados del panth, simplemente afirma: "yo soy un hindú, yo soy un vaiṣnava". Admite que Kabīr era menos hindú que los actuales miembros del panth, pero no adjudica a este hecho ningún significado negativo.

Wescott, uno de los primeros eruditos occidentales que estudió la secta a principios de este siglo, menciona la existencia de una sección musulmana en el panth, ubicada en Magahar. Si tal sección existió en aquel tiempo, ya no existe en la actualidad. Cabe la posibilidad de que algunos musulmanes del Kabīr panth se hallen en otros lugares del norte de la India, pero no existe ninguno en Magahar. De las muchas śākhās mencionados por K. Dvivedī, el único que todavía puede mostrar algunas trazas visibles de influencia musulmana es la llamada Kabīr-vaṃśī śākhā. Desafortunadamente, la descripción de Dvivedī de este grupo es muy superficial. Se dice que los Kabīr vaṃśīs se consideran a sí mismos descendientes de Kamālī, la hija de Kabīr. Por casta, son hindúes *julāhās* (en realidad *julāhā* se refiere a la gran casta de tejedores musulmanes a la

¹⁹ Los textos más importantes para discusiones sobre sanscritización incluyen: M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Oxford: Oxford University Press, 1952); su "A Note on Sanskritization and Westernization", *Far Eastern Quarterly*, vol. 15 (1956); su *Social Change in Modern India*, (Berkeley: University of California Press, 1966), y J.F. Staal, "Sanskrit and Sanskritization", *Journal of Asian Studies*, vol. 22 (1963).

que pertenecía Kabīr). Sus centros principales se encuentran en Merath, Ludhiyānā y Huśiyārpur.

En Magahar hay un *pujārī* o *adhikārī* musulmán que se encarga de la tumba (*rauza*) musulmana de Kabīr. En una entrevista dijo que se consideraba musulmán y no del Kabir *panth*, y que no existía ningún musulmán del Kabīr *panth*, hasta donde él supiera. Hay todavía un gran número de *julāhās* musulmanes en Magahar, pero no son patrocinadores del santuario. Por las afirmaciones del *pujārī*, fue bastante evidente que el interés principal de su oficina eran las limosnas ocasionales dejadas por los peregrinos, en su mayoría hindúes del Kabīr *panth* y sikhs y, más importante, el ingreso de las tierras agrícolas todavía adjuntas al santuario. El entrevistado heredó la oficina de su padre y tiene la intención de transmitirla a uno de sus hijos.

Los ejemplos más claros de la sanscritización del Kabīr *panth* son aquellos que reflejan el uso y el estudio crecientes de la lengua sánscrita por los monjes. El jefe administrativo del Kabīr Caurā Maṭh alega que el estudio del sánscrito es necesario, ya que sin él no es posible comprender profundamente las doctrinas teológicas de Kabīr ni los *śāstras* en los cuales se basan. Aunque haya una verdad considerable de esta afirmación en el sentido de que un estudiante serio de la religión india necesita comprender el sánscrito, es también seguro que el mismo Kabīr no sabía sánscrito o lo consideraba inútil para la salvación. La siguiente estrofa, tomada del *Bījak*, es reveladora:

Todos (los ilustrados) recitan los *Smṛtis*, *Vedas* y
Purāṇas, desplegando un deseo de iluminación.
 Pero, ¿cómo puede el hierro convertirse en oro
 si la piedra *pāras* no lo toca? ²⁰

En un verso tomado del *Ādi Granth*, Kabīr dice:

Yo no estudio ninguna ciencia, ni sé cómo discutir,
 Recitando y oyendo las cualidades de Hari, me he
 vuelto loco.²¹

Un verso tradicional adjudicado a Kabīr y citado por Vaudeville es bastante claro acerca de los méritos del sánscrito y de las lenguas vernáculas:

²⁰ *Kabīra-bījaka, śabda*, 14 (109).

²¹ Santa Kabīra, *bilāvalu*, 2.

Kabīr, el sánscrito es como agua de pozo,
y el *bhāṣā* es como el agua viva del arroyo.²²

En el Kabīr Panth contemporáneo, un buen número de los monjes son eruditos bastante conocedores del sánscrito. Tal vez el más notable de ellos es Hanumaddās, un monje perteneciente a la Phatuhā śākhā (cerca de Patna). Sus trabajos publicados incluyen comentarios en hindī sobre el *Brahma-sūtra* y su *Śaṅkara-bhāṣya* y la *Bhagavad-gītā*, así como comentarios en sánscrito sobre este último trabajo y sobre el *Bījak* del propio Kabīr. Otro erudito del Kabīr panth, Brahmaīnamuni de la Dharm-dās śākhā, ha publicado una biografía de Kabīr en sánscrito.²³

Varias śākhās del panth han cooperado para financiar una *pāth-sālā* sánscrita, el Śrī Kabīr Mahamaṇḍal Sādhu Vidyālay, fundada en 1913, y ubicada al lado del Kabīr Caurā Māth en Varanasi. El *paṇḍit* director es un monje brahmán del Kabīr Caurā Māth, y entre los estudiantes se hallan varios monjes del Kabīr Caurā Māth, además de cierto número de muchachos del barrio que no son del Kabīr panth. La instrucción se imparte a la manera tradicional y tiene como objetivo preparar a los estudiantes para los exámenes de sánscrito del gobierno. El *paṇḍit* del *pāth-sālā* también dirige las diarias sesiones de instrucción religiosa en el Kabīr Caurā Māth. Aunque dichas sesiones son conducidas en hindī, y generalmente se basan en lecturas de Kabīr, los comentarios del propio *paṇḍit* incluyen una fuerte dosis de teología vedántica tradicional.

La característica principal de la ceremonia nocturna en el Kabīr Caurā Māth es una recitación conjunta del *Bījak* y de un texto titulado *Sandhyā Pāth* que contiene composiciones atribuidas a Kabīr y otros textos más recientes. Una sección está escrita por el jefe administrativo del monasterio. Cada noche se recita aproximadamente una doceava parte del *Bījak* y del *Sandhyā Pāth*. Cuando se completa el ciclo se vuelve a comenzar desde el principio. Cada noche la recitación finaliza con la misma composición, un himno de alabanza a Kabīr, escrito en sánscrito.²⁴

Los miembros del Kabīr panth siempre han provenido básicamente de las castas inferiores de la sociedad hindú. Las composiciones de Kabīr expresan repetidamente su disgusto por el sistema de cas-

²² Vaudeville, *op. cit.*, p. 50.

²³ Los trabajos publicados de Hanumaddās se encuentran disponibles a través del Śrisadgurukavīrahanumatpustakālaya en Varanasi. El *Sadguruśrīkavīracaritam* de Brahmaīnamuni fue publicado por el autor en Surat en 1960.

²⁴ *Sandhyā pātha* (Vāranasi: ādi mūlagādī kabīra caurā maṭha, sam. 2031) (1974), pp. 75-77.

tas y alegan que el mérito religioso se basa en la fe y en la introspección religiosa y no en la sangre o la educación. Una de las coplas del Bījak frecuentemente citada por los actuales monjes del Kabīr *panth*, dice así:

*baḍe te gaye badāpane, roma roma hamkāra/
sata guru kī paricaya binā, cāro barana camāra/*

Los grandes están absortos en su grandeza,
en cada cabello hay orgullo.
Sin el conocimiento del Satguru, las cuatro clases
sociales son todas intocables.²⁵

Es imposible determinar hasta qué punto la conciencia de casta fue eliminada del Kabīr *panth* primitivo pero lo que está claro es que los del Kabīr *panth* moderno han sido incapaces de romper con el sistema.

Sin embargo, los monjes del Kabīr *panth* expresan algún apoyo personal al rechazo de Kabīr por las castas. Cuando se les pregunta sobre las diferentes posibilidades de la reencarnación, por ejemplo, la respuesta usual es que todos los nacimientos humanos son iguales y que las malas acciones no llevan a reencarnar en castas inferiores, sino a la reencarnación en animales. En su conducta y actitudes sociales, sin embargo, no difieren mucho de otros hindúes. Por ejemplo, aunque los monjes del Kabīr Caurā Māṭh comen juntos, con excepción del brahman *paṇḍit*, que come solo (pero acepta la comida preparada por los cocineros no brahmanes), los laicos intocables del *panth* que visitan el *maṭh* comen fuera de la zona donde lo hacen los monjes. No había monjes de las castas intocables en el monasterio durante mi visita, pero estos sí existen.

La mayor parte de las castas a las que pertenecen los seguidores del Kabīr *panth* tienen miembros tanto dentro como fuera del *panth*. Entre las personas laicas, el matrimonio con personas no pertenecientes al Kabīr *panth* es generalmente permitido en cada casta. Los matrimonios entre miembros de diferentes castas son desaprobados aun si la novia y el novio son del *panth*. Los ritos de la crisis de la vida de los laicos del *panth* normalmente no son ejecutados por monjes del *panth* (no hay sacerdocio separado en el Kabīr *panth*). Los matrimonios, funerales, bautismos, etc., se ejecutan siguiendo los rituales acostumbrados en cada casta. En algunos casos esto significa que son llevados a cabo por un sacerdote brahmán, en otros por un sacerdote de origen más modesto.

²⁵ *Kabīra-bījaka, sākhī* 139.

La única ceremonia que sirve para distinguir a los laicos del Kabīr *panth* de sus compañeros de casta que no pertenecen al *panth* es su iniciación dentro del *panth*. Esto generalmente sucede en la adolescencia. Al iniciado debe dársele instrucción sobre las doctrinas del *panth* por anticipado. En la ceremonia, él jura lealtad a su guru y recibe de él un *mantra* (fórmula religiosa) sagrado y un *kaṇṭhī* o collar que contiene una sola cuenta de madera *tulsī*. Una diferencia notable con la mayoría de las otras tradiciones sectarias hindúes, es que en muchas castas las mujeres casadas también son iniciadas.

La rutina diaria de los monjes en el Kabīr Caurā Māṭh no difiere mucho de la de otros monasterios hindúes, excepto, por supuesto, que la principal materia de estudio son las composiciones de Kabīr y sus seguidores. Los monjes se despiertan antes del amanecer y llevan a cabo sus abluciones. Alrededor de las 6:30 se celebra una breve ceremonia en la que todos participan. El *pujārī* coloca guirnalda sobre el *samādhi* de Kabīr, en el llamado santuario del *Bījak*, en la silla del abad (*mahant*), y en los *samādhis* de cuatro *mahants* difuntos, que se hallan en el atrio. Mientras los gongos suenan, el *pujārī* ejecuta el *ārati* (oscilación de incienso) en los mismos lugares. Los otros monjes en tanto, ejecutan una circunvalación del *samādhi* de Kabīr y después se forman en doble fila frente al santuario del *Bījak*. Posteriormente, un monje canta estrofas del *Bījak* con un altavoz que esparce el sonido sobre todo el vecindario y después los monjes asisten a las lecciones del *paṇḍit*, o estudian o llevan a cabo cualquier faena determinada. Cerca de las 10:00 se sirve una comida sencilla pero adecuada, consistente por lo general en arroz, *chapaties*, *dal* y un curry de verduras. Los monjes no comen ajo ni cebolla y muy raramente frutas o dulces. Cada monje debe lavar sus propios platos, excepto el *mahant* y el jefe administrativo. En la tarde los monjes descansan y estudian, así como hacen lo necesario para mantener el monasterio en orden. Alrededor de las 6:30 o 7:00 llevan a cabo la recitación nocturna, que dura cerca de una hora y media. Esto es seguido por más gongos, en tanto que el *pujārī* ejecuta otra vez el *ārati*, esta vez con una lámpara encendida. Poco tiempo después, los monjes comen su segundo alimento, similar al matutino, y al finalizar pueden conversar o ir directamente a la cama.

Los monjes no mendigan. Su manutención la provee el ingreso de las tierras agrícolas, las propiedades comerciales del monasterio y los óbolos ocasionales de los devotos laicos. Con excepción de los *mahants* de la sección de Chattīsgaḍh de la Dharm-dās *śākhā*, los monjes de todas las principales *śākhās* son célibes. Una sección importante de la Dharm-dās *śākhā* está centrada en Dāmākhedā en el

distrito de Chattīsgaḍh. Otra está centrada en Karsiyā en el Distrito de Rāygaḍh, M.P., y fue establecida como una sección célibe en 1933.²⁶

Según Westcott, existían en su tiempo algunas monjas del Kabīr *panth*, que vivían al otro lado de la callejuela que pasaba por el monasterio principal. Actualmente los monjes del Kabīr Caurā niegan que alguna vez las monjas hayan sido recibidas en su *śākhā*. Se dice que ellas no existen en ninguna de las otras *śākhās* tampoco, con excepción de una. En el monasterio de Sivpur (cerca de Varanasi) hay una monja. Es muy respetada por los monjes, pero es objeto de comentarios burlones por parte de los monjes del Kabīr Caurā Māṭh.

La rutina diaria de los laicos del Kabīr *panth* también se distingue sólo vagamente de la de los otros miembros de sus castas. Algunos de los más religiosos pueden realizar lecturas diarias o semanales del *Bījak*, o entonar cánticos *bhajan*, pero para la mayoría, las exigencias de ganarse la vida son suficientes para ocupar su tiempo. Los más importantes intervalos religiosos en esta rutina son las visitas ocasionales que hacen al guru, generalmente el *mahant* de un monasterio situado no lejos de su hogar. Algunos también pueden hacer visitas ocasionales a centros del Kabīr *panth* más distantes, en particular al Kabīr Caurā Māṭh y al *samādhi* de Kabīr en Magahar. El día de luna llena del mes *agahan*, se realiza una gran fiesta (*bhaṇḍārā*) en Magahar para conmemorar la muerte de Kabīr, a la que asisten mil o dos mil personas.

Los monasterios de Kabīr son visitados especialmente en *San-krānti* (14 de enero) y *Guru-pūrṇimā* (en el mes *śrāvan*), días tradicionales en que los hindúes visitan a sus gurus y les llevan ofrendas. Otra importante celebración para el Kabīr *panth* es *Jyēsth-pūrṇimā*, el día del nacimiento de Kabīr. Como cada casta y grupo religioso tienen por lo menos ciertas costumbres religiosas, festivales y peregrinaciones, propias de cada una, las prácticas recién mencionadas del Kabīr *panth* no tienen un significado especial.

Como hemos notado, las composiciones de Kabīr marcan un claro rechazo a los ritos externos de hindúes y musulmanes por igual. Hay cuatro ritos repudiados especialmente: el sacrificio de animales, la circuncisión, el peregrinaje y la idolatría. Al primer rito lo juzga inherentemente equivocado y a los otros tres, ajenos a la salvación. Con respecto al peregrinaje y la idolatría, el Kabīr *panth* ha modificado abiertamente el ideal austero de Kabīr. El peregrinaje no ocupa un lugar especial en el *panth*, pero es considerado como acto meritorio el hecho de hacer una visita a ciertos lugares sagrados

²⁶ Ver K. Dvivedī, *op. cit.*, p. 346.

como los *samādhi* de Kabīr en Magahar y en el Kabīr Caurā Māṭh. La idolatría técnicamente se rechaza pero existen retratos de Kabīr expuestos con prominencia en los santuarios de todos los monasterios de Kabīr, con excepción del de la *śākhā* de Pūrandās (Burhanpur), cuyo puritanismo se debe tal vez más a la influencia del jainismo que a la de Kabīr. El Kabīr Kīrti Mandir, en Varanasi, un monasterio de la Dharm-dās *śākhā*, tiene no sólo retratos de Kabīr, sino también una gran estatua que lo representa. Esta estatua está ubicada en un santuario y se le adorna y se le da *prasād* a la manera tradicional hindú. Los monjes explican que esta estatua significa solamente un símbolo visible de Kabīr, pero los monjes de las otras *śākhās* no lo aprueban. Por otro lado, defienden su propio uso de retratos, *ārati*, gongos y otros avíos para el culto hindú con argumentos semejantes. Los gongos matutinos, por ejemplo, son usados, según se dice, no para despertar a la deidad sino para informar a la gente del vecindario que un culto religioso se está llevando a cabo.

El significado social del rechazo de Kabīr a la peregrinación y la idolatría, así como a la reintroducción parcial de estas prácticas en el Kabīr *panth*, es ambiguo. La meta principal del propio Kabīr fue la reforma religiosa, no la elevación del *status* social. Tanto la peregrinación como la idolatría son practicadas por personas de todas las castas, incluso brahmanes. No hay duda, sin embargo, de que la confianza en la eficacia de tales prácticas externas, varía en razón inversa al nivel de educación de cada persona. Como en la India, al igual que en casi todas las sociedades, las clases superiores han monopolizado la educación, puede suponerse que los ataques de Kabīr a la religión externa, implican hasta cierto punto la emulación de la conducta de los miembros ilustrados de las clases superiores. Del mismo modo, la reaparición de estos elementos en el *panth* contemporáneo, representa parcialmente una regresión a la conducta de castas inferiores, o por lo menos a una conducta de menor ilustración. Por otro lado, es también un ejemplo obvio de hinduización, ya que la mayoría de los hindúes llevan a cabo tales prácticas.

Actualmente, la costumbre que tiende más a distinguir a los miembros del *panth* de otros miembros de las mismas castas, es su obligación a abstenerse del pescado, la carne, el alcohol y el tabaco. De los vicios cotidianos, el único que se les permite es el de mascar betel (pan). La propia actitud de Kabīr respecto a estos vicios es dudosa. Lógicamente, su creencia en la reencarnación y su oposición al sacrificio animal debía requerir también un rechazo a comer carne. De hecho, en ninguna de las tres principales colecciones de sus composiciones existe una expresión clara de tal rechazo. No obstante, los monjes del Kabīr *panth* citan la siguiente copla que se

le atribuye para justificar la prohibición de la carne, el pescado y el alcohol:

*māṃsa machariyā khāta haiṃ, surā pāna se heta /
te nara narake jaeṅge, mātā pitā sameta//*

Por comer carne y pescado y beber licòr,
los hombres irán al infierno y sus padres también.

Cualquiera que sea el origen de estas prohibiciones, son ejemplos clásicos de sanscritización. Las castas inferiores de la sociedad hindú son tradicionalmente consumidoras de carne y alcohol. Las castas superiores, por el contrario, son comúnmente vegetarianos y abstemios. Como la mayoría de los miembros del Kabīr *panth* provienen de las castas inferiores, su abstención de carne y alcohol los distingue por lo general de otros miembros de sus castas. El grado en el que su puritanismo ha contribuido a una elevación en el *status* social no es muy seguro, ya que este asunto nunca ha sido investigado sistemáticamente, al menos en relación al *panth*. Sin embargo, es claro, por lo que se ve en casos similares, que tal elevación es uno de los objetivos principales de la adopción de dicha conducta.

Conclusión

La historia del Kabīr *panth* demuestra que las presiones para asimilar la conducta religiosa y social hindú, estuvieron presentes en el ambiente cultural indio aun durante el tiempo de la dominación política de los mogoles. Aunque Kabīr mismo parece haber tratado de separar su mensaje religioso tanto del islam como del hinduismo, la secta establecida en su nombre fue rápidamente hinduizada. Una explicación detallada de por qué el islam ejerció tan poco impacto en el subcontinente está más allá de la intención de este estudio. No obstante, está claro que un factor fue el número relativamente pequeño de invasores que efectuó la conquista, lo cual predispuso a la mayoría de los dirigentes a no interferir en la cultura de sus súbditos, para evitar el riesgo de rebeliones en masa. Otro factor importante fue la naturaleza radicalmente descentralizada de la estructura institucional de la sociedad india. El sultán o el emperador mogol podían destituir rajás hindúes, pero no tenían poder para alterar de manera significativa la estructura política local que tradicionalmente había sido autónoma, aun bajo los rajás. Del mismo modo, como no existía una iglesia hindú centralmente organizada, no era posible atacar con éxito al hinduismo, a menos que

se masacrara a la clase brahmana por entero, lo cual era una imposibilidad manifiesta. Después del impacto inicial de la conquista, las comunidades hindú y musulmana gradualmente se separaron, preservando y, con frecuencia osificando, sus respectivas identidades culturales, por medio del auto-aislamiento. Grupos como el Kabīr *panth* que surgieron del encuentro del islam y el hinduismo, sin tomar partido definitivo, fueron pronto absorbidos por la cultura dominante, que continuó siendo la hindú.

Desde mediados del siglo xviii aproximadamente, los británicos asumieron paso por paso el dominio político del subcontinente. Aunque el fervor que los dirigentes musulmanes ponían en la conversión de sus súbditos hindúes muchas veces se ha exagerado, es evidente que, por comparación, los británicos estaban muy poco interesados en la propagación del cristianismo. La contribución espiritual de los británicos a la civilización india estuvo sólo tangencialmente relacionada con el cristianismo. Tuvieron mayor impacto las ideas y los ideales del humanismo europeo, la Ilustración y la democracia liberal. En las cuestiones religiosas, los británicos preferían por lo general permanecer neutrales. El resultado neto fue el resurgimiento de la influencia hindú y, más específicamente, la de los brahmanes. Fueron los brahmanes y otros hindúes de castas superiores, quienes primero se adaptaron a la dominación británica, absorbieron algunos aspectos de la cultura británica y se iniciaron en profesiones occidentalizadas y en los niveles inferiores de la burocracia. Los reformadores religiosos del llamado Renacimiento hindú (Rammohan Roy, Vivekanand, Dayanand, Aurobindo y Tilak) eran casi todos hindúes de castas superiores. Muchos de ellos habían estudiado la cultura occidental, recibiendo su influencia, pero generalmente preferían basar sus reformas en los textos sánscritos antiguos, los *Veda* y los *Upanishad*, así como la *Bhagavad-gītā*.

Para las castas superiores, especialmente en las ciudades, los atractivos de la cultura occidental y los de la sánscrita tradicional, estaban en conflicto. Para las castas inferiores, sin embargo, el renovado prestigio brahmán impartió un nuevo impulso para emular los modelos de conducta tradicionales no occidentalizados. En tanto que miembros de las castas superiores hindúes se inclinaban hacia el consumo de carne y alcohol, los miembros de las castas inferiores con frecuencia deseaban elevar su propio *status* absteniéndose de dichas prácticas y adoptando una forma de vida sanscritizada. Ya sea que las prohibiciones del Kabīr *panth* contra la carne y el alcohol daten de los tiempos musulmanes o no, es razonable afirmar que fueron reforzadas por el resurgimiento de la influencia brahmana,

y que las prácticas tales como el estudio del sánscrito, provengan también de la misma fuente.

En los años posteriores a la independencia (1947), la influencia y prestigio de la cultura "occidental" han continuado ganando terreno a expensas de la cultura hindú tradicional, no sólo entre la *élite* cultivada sino también entre otros sectores de la población. En varias ocasiones, el director administrativo del Kabīr Caurā Māṭh me ha expresado su tal vez renuente reconocimiento de que el aprendizaje moderno y el idioma inglés son necesarios para vivir en la India contemporánea. Aquellos que salen adelante son los médicos, abogados, ingenieros, políticos, burócratas, profesores y hombres de negocios. El aprendizaje del sánscrito tradicional es tomado cada vez en menor estima. Los líderes religiosos que se han vuelto ricos y famosos son quienes, como Maharshi Mahesh, Saibaba, Acharya Raṅneesh y aun Guru Maharajji, han sido capaces de atraer a las nuevas clases profesionales y a los extranjeros. Él mismo juega a veces con la idea de hacer una gira por los Estados Unidos, dando conferencias, pero le frustra este deseo el hecho de no dominar el inglés. Sin embargo, él y otros monjes educados se han familiarizado con los estudios modernos sobre Kabīr y sobre el Kabīr *panth*. Los trabajos de eruditos como H.P. Dvivedī, K. Dvivedī, P. Caturvedī, R.K. Varmā, Shukdeo Singh y aun de aquellos que han escrito en inglés, como G.H. Wescott, F.E. Keay y P.D. Barthwal, son bien conocidos a pesar de que sus conclusiones no sean siempre aceptadas. Parcialmente debido al apoyo del Dr. Shukdeo Singh, un leal amigo de los monjes del Kabīr Caurā, el Māṭh ha hecho recientemente una importante donación a la Universidad Hindú de Benares, para sostener una beca para el estudio de Kabīr, y está en proceso el establecimiento de una moderna biblioteca en el monasterio. Uno de los monjes del Math es actualmente estudiante de humanidades en la Universidad Anglo-Védica de Dayanand. Otro estudiante de la Phatuhā *śākhā* realiza su maestría en matemáticas en la Universidad Hindú de Benares. Quizás lo más importante dentro de este contexto es el establecimiento de un moderno "inter-college" (escuela secundaria) en Magahar, hace algunos años, debido en gran parte a los esfuerzos de un monje progresista de la Kabīr Caurā *śākhā*. Para concluir podemos decir que la respuesta del *panth* a las cambiantes necesidades de la India independiente pueden indicar que es muy tarde y demasiado poco lo que se ha hecho, pero hay que considerar que es el principio de algo que debía hacerse.

Kabīr, Nānak y el primitivo Sikh Panth

W.H. McLEOD

Las leyendas persisten arraigadamente y la creencia de que Nānak fue un discípulo de Kabīr no es una excepción. Pero en años recientes esta leyenda casi ha desaparecido y ha surgido una tendencia hacia el otro extremo, el que alega la independencia total. Un punto de vista más coherente los ve como independientes el uno del otro pero manifiestamente dentro de una tradición común. Aunque diferían claramente en términos de localidad y *status* social, la compatibilidad de sus estilos poéticos y sus creencias religiosas indica una herencia compartida de influencias doctrinales. Ya que esta herencia compartida se relaciona directamente con la presencia del dominio musulmán en el norte de la India, un estudio de Kabīr y Nānak se ajusta bien a la intención de este seminario.

En este estudio trataremos la cuestión general de la influencia de la religión musulmana en el norte de la India durante el período que se extiende desde finales del siglo xv hasta mediados del siglo xviii. Haremos un esfuerzo por identificar esta influencia en obras relacionadas con el nombre de Kabīr y en aquellas que pueden ser atribuidas, con mucha más certeza, a Nānak. El análisis de la doctrina y comportamiento religioso de los sikh, no terminará, sin embargo, con el primer gurū. Hechos de significado transformador tuvieron lugar dentro de la comunidad durante el período en que continuó la influencia musulmana en el Pānjāb, y por esta razón nuestro análisis debe llegar hasta el siglo xvii, dirigiéndose especí-

ficamente al tema del grado en el que las enseñanzas asociadas con Kabīr o Nānak y con las tradiciones posteriores de los seguidores del segundo pueden ser apropiadamente descritas como ejemplos de sincretismo. Cualquier conclusión que aparezca tendrá que ver con Kabīr, Nānak y los sikh, pero es de esperar que también ayuden en un sentido más general a nuestro conocimiento de la influencia musulmana en el norte de la India.

Definición de los términos claves

a) Conversión

Comenzaremos con una breve serie de definiciones, de las que la primera puede ser rápidamente analizada. Muchos estarán de acuerdo en que la palabra "conversión" designa un proceso por el cual la lealtad se transfiere conscientemente de una creencia a otra y la definición formal de la palabra por lo tanto no presenta problemas. El proceso real, de todas formas, merece un examen más detenido si queremos llegar más allá de las generalizaciones algo vagas que todavía sirven como explicación del surgimiento de una comunidad musulmana en la India. Aunque este proceso recibe poca atención en este estudio, merece una breve referencia porque forma parte muy significativa del trasfondo de la presente discusión. Con o sin un conocimiento de las doctrinas del islam, y por cualquier clase de motivación, mucha gente en el Norte de la India había aseverado que había un solo Dios y que Mahoma era su Profeta. No es posible siquiera comenzar un examen de Kabīr sin tener en cuenta este hecho, que, en sí es muy claro, aunque no lo sea tanto la forma en que se produjo y, más importante, su sustancia real. Aunque un estudio de Kabīr proporciona un excelente punto de partida para tal estudio, sólo podemos tratar este asunto en la medida en que nuestro examen de su aparente sincretismo lo requiera.

b) El sincretismo

El sincretismo requiere una atención más cuidadosa en términos de una definición preliminar, a causa de la amplia gama de diferentes usos de la palabra y, en consecuencia, de la necesidad de aclarar dónde hay que ubicarse entre ellos. En un extremo de la escala encontramos un uso que, ya que implica combinación y síntesis deliberada y conciente, convierte necesariamente al sincretismo en un fenómeno de gran rareza. El extremo opuesto nos hará to-

mar en cuenta todas las formas de la influencia cultural, no importa qué tan inconscientes e insignificantes. Esto, en efecto, produce una definición que abarca *todos* los sistemas de creencias. No se puede encontrar una tradición totalmente aislada. En el sentido implícito en este punto de vista todas las creencias religiosas fácilmente probarán ser sincréticas.

Una forma de simplificar el problema es definir nuestro uso del término. "Un sincretista", escribe J.D. y Peel, "es un hombre que ve algo de bueno... en sus prácticas y creencias religiosas tradicionales, *identificadas* como tales, e intenta sintetizarlas con nuevas creencias en un sistema religioso armonioso."¹ Peel identifica esta noción típica de sincretismo con el sincretismo "explícito" en contraste con el sincretismo "implícito" o con la variedad de pluralismo personal que comprende una yuxtaposición ilógica de creencias inconsistentes.²

Estas simples distinciones son útiles en la medida en que nos proporcionan tres categorías separadas en lugar de una. El problema, sin embargo, persiste. El sincretismo explícito se define fácilmente. Tampoco hay mucha dificultad en definir el pluralismo personal entendido como un conjunto o conglomerado inconsistente de creencias contradictorias. Si la gama de enseñanzas religiosas comprendidas por nuestro título nos condujera a una o ambas de estas categorías el problema estaría, para nuestros propósitos, terminado. El hecho de que la discusión nos lleve más allá de estas dos categorías hacia el territorio más confuso del sincretismo implícito significa que seguramente el problema no está todavía resuelto. Otros que se han enfrentado a esta situación han evitado dar una definición sólida en los estudios preliminares de su discusión. En vez de esto han buscado una medida mayor de claridad a través del análisis de un ejemplo particular o de una gama particular de sincretismo implícito.³ Éste es el método que seguiremos.

c) *Sampradāya* y *Panth*

Nuestra tercera definición trata dos palabras muy vinculadas en el significado y algunas veces usadas indistintamente. Ambas designan la distinta gama de ideas que surgió de las enseñanzas de hombres como Kabīr y Nānak; y ambos (particularmente el último) han

¹ J.D.Y. Peel, "Syncretism and Religious Change", en *Comparative Studies in Society and History*, X, p. 129.

² *Ibid.*, X, 129, 134, 139.

³ Helmer Ringgren, "The Problems of Syncretism", en S.S. Hartman (ed.), *Syncretism* (Estocolmo, 1969), p. 7.

servido también para demarcar los grupos de seguidores que se formaron alrededor de tales maestros y adquirieron una coherencia suficiente para sostener una existencia duradera. Con el primero (*sampradāya*) existe la tendencia a usarlo en un sentido más generalizado y a enfatizar el contenido doctrinario, el segundo (*panth*) normalmente implica una medida de organización formal y por lo tanto toma una connotación más específica.

Ambos términos merecen un breve examen ya que, por lo que conozco, tienen significados perceptiblemente diferentes a cualquier término occidental, por la razón obvia de que reflejan un contexto cultural claramente diferente, que permite una modulación variable opuesta a la fijeza y a la definición precisa. El islam tiende con fuerza a afirmar lo último. En el medio ambiente indio, sin embargo, se enfrentó con un énfasis contrastante y cualquier análisis de su impacto y diferencia dentro de este ambiente debe tener en cuenta esta distinción fundamental. Si estamos analizando la influencia sincrética más que la conversión positiva, debemos dirigir brevemente nuestra atención hacia los conceptos de *sampradāya* y *panth*.

El primero de los dos términos es comúnmente traducido por la palabra demasiado usada "tradición". Como yo lo entiendo, *sampradāya* designa un área de conformidad doctrinal general, pero que no posee linderos claramente definidos y que permite dentro de su territorio reconocido a una multitud de formas diversas. La gama de las formas diversas no es de ninguna manera ilimitada, ya que una directa contradicción de ciertas ideas esenciales podría ubicar *ipso-facto* a una persona fuera aún de los vagos linderos del *sampradāya*. No obstante, existe una libertad sustancial dentro de sus mal definidos límites.

Tres áreas de este tipo aparecerán en nuestra siguiente discusión. Para nuestra intención es fundamental el *sampradāya* de los sant. De menos significación para los propósitos actuales pero ineludible a causa de la superposición y la explícita rivalidad es el *sampradāya* de los nāth. El tercero no es comúnmente descrito como *sapradāya*, pero aquí será tratado como tal por la razón de que fue tan claramente representado en estos términos por muchos afectados por él y por muchos más que lo observaron desde afuera. Éste es el *sampradāya* de los sūfī.

Un rasgo común del *sampradāya* es que exalta el rol del guía espiritual (el gurū o el pīr) y que dentro del *sampradāya* en general pueden encontrarse muchos de estos maestros, cada uno con su grupo de discípulos. A medida que estos grupos informales adquieren coherencia, se postulan para la designación *panth*. Esto puede suceder muchos años después de la muerte del epónimo "fun-

dador" del grupo emergente y puede dar expresión a creencias que difieren radicalmente de aquellas que él realmente proponía. El Kabīr panth por cierto demuestra el último rasgo y si realmente no ejemplifica el primero no se puede menos que sacar como conclusión que los vínculos entre el maestro reconocido y los discípulos auto-proclamados han de ser excesivamente débiles. Tan débiles son que el Kabīr-panth puede ser en su mayor parte excluído de nuestro estudio. No puede decirse lo mismo, de todas formas, del Nānak-panth. Aquí los vínculos son inmediatos y firmes.

El *panth* sirve de esta forma para afinar la claridad de definición que en el caso del *sampradāya* debe necesariamente permanecer borrosa. En una célebre ocasión este proceso de afinamiento ha sido particularmente marcado. El Nānak-panth podría haberse parecido mucho inicialmente a otros de su clase, pero esto cambiaría durante el período que nos interesa. En su forma desarrollada posterior el Nānak-panth tomó una pronunciada claridad de definición, que lo habilitaba para ser considerado como un sistema religioso distinto por derecho propio. El viejo término es todavía usado por sus adherentes, pero con un significado claramente definido y exclusivo. Los seguidores de Nānak y sus sucesores forman ahora lo que la costumbre inglesa de las letras mayúsculas nos permite nombrar como el Panth.

Kabīr

Procedamos ahora con el primero de nuestros tres ejemplos de la influencia sincrética para notar un problema de identificación. Se ha sugerido que Kabīr nunca existió. Aunque yo no soy de los que sostienen categóricamente este punto de vista extremo, estoy preparado, por cierto, para afirmar que el hombre real fue ocultado casi por completo a nuestros ojos por la enorme cantidad de obras atribuídas a él. Dos procesos relacionados parecen haber operado claramente sobre este asunto durante el período de transmisión oral que precedió a su eventual aparición en tres distintas tradiciones. El primero sirvió para ampliar la gama de creencias y obras reales atribuídas a Kabīr al vincular su nombre a un acopio de proverbios sencillos y de sabiduría popular. Kabīr había adquirido reputación como un mordaz expositor enunciante de verdades simples y como tal sirvió de imán para conceptos de carácter similar. La segunda influencia fue el proceso normal de asimilación que continúa funcionando a lo largo de un período de transmisión oral cuando el

material así transmitido no está protegido por controles efectivos.⁴

No hay duda de que procesos de esta clase han actuado en forma muy amplia sobre las obras atribuidas a Kabīr. Una comparación de las tradiciones regionales representadas por el *Bījak*, el *Ādi Granth*, y el *Kabīr-granthāvalī* lo demuestra claramente. El resultado, obviamente, es hacer mucho más complicado cualquier análisis, incluyendo el presente intento de observar las evidencias de influencias musulmanas que actuaron sobre la tradición india nativa. Un análisis detallado de Kabīr debe abarcar el examen por separado de cada una de las tres tradiciones regionales así como del "auténtico" Kabīr —o lo que de él podamos entrever. La importancia de este problema está señalada dentro de los términos de la discusión por una famosa copla de la colección *Ādi Granth* de un *bānī* de Kabīr.

*nā ham hindū nā musulamān
alah rām ke hind parān*

Yo no soy ni hindú ni musulmán
Allah-Rām es el aliento de mi cuerpo.⁵

Estas líneas revelan con inigualable claridad una doctrina que se vincula con seguridad al nombre y la reputación de Kabīr. Deben representar un punto de vista que el auténtico Kabīr realmente afirmó, pero debemos sin embargo tener en cuenta que, aunque el *pada* que contiene esta copla tiene distintos ecos en el *Kabīr-granthāvalī* *rājasthānī*, la copla en sí se encuentra solamente en la tradición *panjābī*. Siempre tenemos que tener presente que las tradiciones *panjābī* y *rājasthānī* tienen elementos exclusivos; que ambas son, a un nivel aún mayor distintos de la tradición oriental del *Kabīr-panth* y el *Bījak*; y que las tres son diferentes del auténtico Kabīr mismo.⁶

El auténtico Kabīr nos proporciona, de todas formas, un hecho pertinente y bien establecido que nos sirve como un punto de partida conveniente. Kabīr era un musulmán y como tal ofrece un testimonio personal del más obvio de todos los resultados asociados con la presencia de la influencia musulmana en la India. Las tradiciones del *Kabīr-panth* que lo representan como el descendiente de un

⁴ Los dos procesos tratados en este párrafo son estudiados en forma más completa en una reseña de Charlotte Vaudeville, *Kabīr*, vol. 1, (Oxford, 1974), en *South Asia*, 5 (1975), pp. 101-104.

⁵ *Ādi Granth*, p. 1136.

⁶ Para las revisiones críticas y ediciones publicadas de *Kabīr granthāvalī*, ver Charlotte Vaudeville, *op. cit.*, vol. 1, pp. 70-80.

brahmán encontrado y criado por pobres musulmanes, deben ser consideradas con seguridad como las más transparentes de las leyendas. El nombre de Kabīr es indudablemente musulmán y las obras que se le atribuyen contienen suficiente referencia a su identidad *julāhā* para colocar el asunto fuera de toda duda.

En el contexto de la presente discusión este hecho pesa poco en un sentido positivo. Si estamos haciendo un esfuerzo con los imperfectos instrumentos a nuestra disposición para medir la influencia musulmana en términos del sincretismo resultante, el nombre del poeta cuenta poco en comparación con el contenido de sus versos. Aquí debemos hacer hincapié otra vez en la distancia que nos separa del auténtico Kabīr y la consecuente dificultad en determinar la verdadera naturaleza de sus creencias. La evidencia disponible sin embargo parece lo suficientemente fuerte como para superar esta dificultad. El contenido real de sus pensamientos se muestra claramente como muy poco relacionado con las doctrinas del islam y la influencia de una naturaleza directa o sustancial surge en una forma negativa más que positiva.

Esta influencia negativa como opuesta a la positiva está quizá mejor ilustrada por la copla de *Ādi Granth* citada anteriormente. Aunque esta expresión particular está limitada a sólo una de las tradiciones regionales, y aunque esa tradición demuestra un particular interés en la doctrina que expresa, la doctrina en sí encuentra en otras fuentes el apoyo necesario para alentar el punto de vista de que debe remontarse hasta el mismo Kabīr. Si esto es correcto sirve para ilustrar el impacto negativo. Los calificativos de *qāzi* y *mullāh*, la autoridad exclusiva del Qur'ān o el mismo título de musulmán no son suficientes para atraer la atención si disponen de poco peso o significación. La denuncia kabiriana de pretensiones exclusivas y la referencia específica en tales contextos a los ideales o autoridades musulmanas significa claramente que dentro de la sociedad de la época de Kabīr y la del período de posterior transmisión oral, estos conceptos y autoridades importaban realmente. Esto, por supuesto, sólo declara lo obvio. El propósito de decirlo es para aclarar la calidad esencialmente negativa de esta influencia particular.

Cuando dejamos las influencias negativas para buscar algunas de carácter más positivo encontramos poco de sustancial. Es evidente que el propio Kabīr no conocía mucho de las doctrinas del islam, aparte de las conocidas por todos. Si esto es incorrecto debemos necesariamente afirmar o bien que él eligió omitir referirse a ellas en sus declaraciones, o bien que las declaraciones auténticas que contenían evidencias de su conocimiento de estas doctrinas fueron

posteriormente suprimidas en todas las tradiciones regionales. La improbabilidad intrínseca de estas dos últimas teorías nos deja en libertad para ponernos de acuerdo con el punto de vista de que Kabīr conocía poco del islam, aparte de los hechos manifiestamente obvios como la costumbre de asistir a las mezquitas, invocar a Dios en una manera particular e irse, cuando fuera posible, al *haj*.

Una respuesta obvia a esta acusación de ignorancia es que Kabīr era, después de todo, un *juḷāhā* y que pocos de esos modestos tejedores son teólogos eruditos. Esto sugeriría que los tejedores humildes son incapaces de entender teología de ningún tipo o matiz y que Kabīr, cualquiera que haya sido su habilidad como acuñador de máximas populares, era un ignorante *per se*. La respuesta a cualquier réplica semejante sería que, después de haber expresado todos los calificativos usuales que tienen que ver con el acceso al auténtico Kabīr, todavía estamos en condiciones de afirmar que en un área significativa de la doctrina y la práctica religiosa él estaba muy lejos de ser un ignorante. La aparente inocencia de Kabīr con respecto a la teología musulmana debe contrastarse con un gran conocimiento de una tradición religiosa radicalmente diferente.

Aunque hace ahora cuarenta años que P.D. Barthwal demostró los estrechos vínculos que relacionaban a los *sampradāyas* *nāth* y *sant* es sólo ahora cuando muchos de nosotros en occidente estamos siendo forzados a comprender este hecho por las obras de la Dra. Charlotte Vaudeville. Ya no puede haber dudas sobre la conexión y en ningún caso se revela con mayor claridad que en las obras atribuidas a Kabīr. Una vez más es posible argumentar que el acuerdo en las tres tradiciones regionales nos habilita para atribuir una característica particular al auténtico Kabīr. Ésta es un extenso conocimiento de la teoría y la terminología *nāth*. Kabīr no puede ser llamado un *nāth*, pero la huella *nāth* en su conocimiento parece probada definitivamente.⁷

¿A dónde nos lleva esto en cuanto concierne al auténtico Kabīr? Indica que él encarnó la influencia musulmana como el descendiente de *juḷāhās* conversos, pero que en términos doctrinales esta influencia estaba estrictamente subordinada a otras más poderosas y que el único reconocimiento abierto de su importancia toma la forma de un rechazo explícito. Es verdad que están presentes en las obras atribuidas a Kabīr aquellas características de las doctrinas devocionales medievales que tradicionalmente se han atribuido a la influencia musulmana. Esto incluye la unidad de Dios, las afirmaciones de la igualdad religiosa y un énfasis en el papel del preceptor

⁷ *Ibid.*, cap. v.

religioso. En estas tres instancias se puede declarar con igual credibilidad que el resultado se debe a los ideales nāth, y a las tres se les puede agregar otras creencias fundamentales o prácticas, como el uso de lo vernáculo para propósitos religiosos.

No se puede decir que esto elimina la posibilidad de una significativa influencia musulmana sobre Kabīr, o que eleva la influencia nāth como un sustituto probado. Sin embargo, sí sugiere una dirección para nuestra investigación. Dado el contenido sustancial nāth en su pensamiento comparado con su conocimiento rudimentario del islam, cabe por lo menos a cuestionar las opiniones a favor de una gran influencia musulmana aparte del simple hecho de la conversión. Las tradiciones regionales tienden a descartar la influencia musulmana aún más por el gran énfasis que depositan en los rasgos de la devoción tradicional vaiṣṇava.

Si tenemos que emitir un juicio basándonos en auténtico Kabīr o en las obras que se le atribuyeron nos sentiremos impresionados por la fuerza de los conceptos nāth y vaiṣṇava y la debilidad comparativa de aquellos que parece lógico atribuir a la influencia musulmana. Las tradiciones nāth y vaiṣṇava, aunque ambas son nativas, son muy diferentes. Por lo tanto, es claramente posible hablar de una síntesis kabiriana o (en el sentido ya indicado) de un ejemplo de sincretismo implícito, y ubicar esto dentro de la amplia gama de creencias sant. Los elementos nāth y vaiṣṇava parecen claros; la influencia y los elementos musulmanes parecen mucho más oscuros.

Gurū Nānak

Nānak parece haber sido el gran favorito de muchos maestros de religión quienes, enfrentados a la aparente necesidad de proporcionar un ejemplo claro de sincretismo deliberado, dieron con alivio la bienvenida a las primeras ediciones de *Man's Religions* de J.B. Noss. En este popular libro de texto el capítulo sobre el sikhismo fue titulado "Un estudio sobre sincretismo" y se describía la religión de Nānak como "un ejemplo destacado de sincretismo consciente".⁸

Para tales maestros la posterior rectificación por parte de Noss de esta útil frase debe haber sido una decepción sólo parcialmente superada por un trabajo más reciente sobre los cultos en África oriental.⁹ En realidad existen razones para sospechar que muchos

⁸ J.B. Ross, *Man's Religions* (Nueva York, 1956), p. 275. Ver también Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964), p. 152.

⁹ En ediciones recientes "conscious" ha sido cambiado por "working". *Man's Religions* (Nueva York, 1974), p. 226.

no han advertido el cambio. A juzgar por los comentarios que siguieron a la publicación de *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, la noción de que las enseñanzas de Nānak representan una síntesis que incorporara elementos sustanciales y directos del islamismo es algo que no será fácilmente corregido. Aunque palabras tales como “deliberado” y “consciente” tal vez se tratan con más cuidado que antes, la naturaleza esencialmente sincrética del pensamiento de Nānak parece todavía ser algo completamente aceptado dentro del conocimiento general de la religión. Generalmente se afirma que los aspectos que integran este pensamiento son una mezcla de elementos traídos de una entidad conocida como el “hinduismo” e ideales derivados de la doctrina y práctica sūfī.¹⁰

Los argumentos que se han ofrecido (o sugerido) en apoyo de los alegatos hindo-musulmán o hindo-sūfī pueden ser agrupados en tres categorías. La primera deriva aparentemente de la noción de que Gurū-Nānak hizo afirmaciones o realizó acciones simbólicas que indicaron un intento consciente de reunir lo hindú y lo musulmán. Esto, se sospecha, es el origen de la creencia de que Nānak manifestó sincretismo de tipo explícito más que, simplemente, una clase de sincretismo implícito. Una de tales afirmaciones es la célebre fórmula pronunciada, según dicen, por el gurū a continuación de su aparición después de haber experimentado la iluminación en las aguas del río Veīn: *nā ko hindū hai na ko musulamān*, “no existe ni lo hindú ni lo musulmán”.¹¹ Otra afirmación es su supuesta costumbre de vestirse en una combinación de estilo hindú y musulmán.¹²

La segunda categoría de argumentos debe ser designada como la correspondiente a la variedad de expresiones como “debe haber sido”, es decir, a la “probabilidad intrínseca”. Esto comenzó a raíz de la indudable presencia en el Panjāb del siglo xv de una multitud de musulmanes (inmigrantes y conversos) y de la distinguida presencia entre ellos de representantes de los silsilah sūfī. Prominentes entre ellos eran los descendientes del famoso *Bahū al Dīn Zakarīyā* de Multān y de Farīd al-Dīn Ganj-i-Shakar de Pāk Paṭṭan. Claramente había una gran población musulmana en el Panjāb de este período, mucha de ella vinculada al prestigio y la influencia espiritual de los khānqāh sūfī.

La cantidad de musulmanes y la influencia de la orden en el Panjāb de este período deben seguramente haber tenido un impacto

¹⁰ Para ejemplos, ver J.S. Grewal, *Gurū Nānak in History* (Chandigarh, 1969), pp. 198-99; W.H. McLeod, “*The Influence of Islam upon the thought of Gurū Nānak*”, en *History of Religions* 7.4 (mayo, 1968), p. 302.

¹¹ Vīr Singh (ed.) *Purātan Janam-sākhī* (Amritsar, 1959), p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 25.

notable en la cultura de esta región en general. Ésta era la cultura heredada por Gurū Nānak, el aire mismo que respiraba. Si la cultura estaba impregnada de ideales musulmanes, ya sea en un sentido general o un carácter sūfī más específico, debió inevitablemente haber influido en su punto de vista y por tanto en sus enseñanzas. Dos suposiciones están implícitas en este argumento. La primera es que la cultura total del Panjāb fue en efecto imbuida con influencias musulmanas, la segunda es que la presencia de tal influencia cultural debe necesaria y significativamente afectar a todos los que vivían dentro de la sociedad que le da expresión.

La tercera categoría de argumentos tiene que ver con las características de las obras de Nānak que ofrecen un evidente paralelo con la doctrina o costumbres musulmanas, poniendo el énfasis una vez más en las creencias y ejemplo sūfī. Ya he enumerado estas características en otra parte,¹³ y otros escritores también ya lo han hecho.¹⁴ Entre ellas damos importancia a elementos tales como la doctrina de Dios, a la vez trascendente, sin forma e inmanente, y al concepto de Nānak de *nām simaran* (al que se le comparan el dhikr y *murāgabat Sūfī*). Con estas listas de similitudes aparentes deberíamos también asociar el obvio conocimiento que Nānak tenía de la terminología sūfī y su ocasional uso de ella.

De estas tres categorías la primera puede ser descartada sin más. Ni la afirmación de Nānak citada ni la vestimenta simbólica (ni ningún otro ejemplo de este tipo) pueden ser atribuidos al Nānak histórico. Se encuentran no en sus propias obras sino en las *janam-sākhī*, las narraciones hagiográficas que surgieron después de su muerte y que, habiendo atravesado varias fases de expansión, nos proporcionan prácticamente todo lo que pasa por ser "biografía" de Nānak. Ya se ha dicho bastante sobre los *janam-sākhī* como mediadores de Nānak histórico. Aquí simplemente debemos observar que su manifiesta falta de confiabilidad en esta área particular hace altamente sospechoso su testimonio acerca de las acciones de Nānak que simbolizan la paz. Tenemos que juzgar a Nānak sobre la base de sus propias palabras y no hay nada en sus *bānī* que apoye la noción de sincretismo explícito o de que haya unificado a los hindúes y los musulmanes sobre la base de una aceptación mutua de sus distintas doctrinas.

Como queda revelado en sus propias obras la actitud de Nānak no es de aceptación ni de necesario rechazo. La clave para entender sus enseñanzas sobre este punto particular radica en su clara dis-

¹³ *History of Religions* 7.4 (mayo, 1968), pp. 310-11.

¹⁴ M. Mujeeb, *Islamic Influence on Indian Society* (Meerut, 1972), p. 175.

tinción de “verdadero hindú” y de un “verdadero musulmán” entre todos los demás. En los términos fijados por Nānak los primeros son aceptados mientras que los demás, hindúes o musulmanes, son o reprobados, si ejercen una autoridad religiosa convencional, o compadecidos si responden a los dictados de esta autoridad. Para Nānak el énfasis debe depositarse firme y exclusivamente en la devoción interior y no sobre las observancias externas. La persona que acepta el camino interior obtendrá la salvación, sea hindú, musulmán o cualquier otra cosa. Todos los demás, otra vez sin referencia a su lealtad formal, sufrirán las consecuencias del *karma* ganadas por su hipocresía o por su fatal aplicación de convicciones erróneas. La diferencia entre el hindú y el musulmán no viene al caso. La verdad se encuentra más allá de los dos y se obtiene al trascenderlos.¹⁵

La segunda categoría (la gama de argumentación de la “probabilidad intrínseca”) plantea preguntas de un carácter bastante más complejo y no puede ser rechazada con la misma facilidad y rapidez. La teoría que asevera que los miembros sensibles de cualquier sociedad dada están propensos a ser afectados por sus costumbres no es excepcional, es de hecho axiomática. Dada la fuerza de la cantidad de musulmanes y su evidente influencia también se podría esperar que para fines del siglo xv estas costumbres reflejaran en alguna medida dicha influencia. Por lo tanto hay que admitir que en términos teóricos el argumento de la “probabilidad intrínseca” tiene una fuerza considerable.

El problema con este argumento cuando se aplica a las obras de Nānak no es su base teórica sino su contenido en términos de datos. Para poder establecer un caso sincrético sobre las líneas hindomusulmanas debemos identificar dentro de las obras de Nānak aquellas características que manifiestan un inconfundible origen o influencia musulmana. Esto nos lleva directamente al tercer campo de argumentos, los que pretenden responder al problema por medio de la presentación de la evidencia real.

Este punto particular ha sido tratado ampliamente en un artículo anterior y someramente en *Gurū-Nānak and the Sikh Religion*.¹⁶ Por lo tanto parece razonable limitar la presente discusión, primero, a un repaso de los más perspicaces comentarios sobre el último, hechos en reseñas, y segundo, a un breve replanteamiento de los elementos de este libro que me parecen haber sobrevivido al ataque. En un punto particular me siento obligado a reconocer la ne-

¹⁵ Este aspecto de la doctrina de Nānak es discutido en W.H. McLeod, “Religious Tolerance in Sikh Scriptural Writings”, de próxima aparición en G.S. Talib (ed.), *Guru tegh Bahadur* (Patiala, Punjabi University, 1976).

¹⁶ McLeod, *op. cit.*, (mayo, 1968), pp. 302-16.

cesidad de una modificación explícita. En mi discusión anterior hice una distinción entre *sūfismo* "clásico" y una forma "degradada" popular, sugiriendo que si alguna influencia limitada operó sobre el pensamiento de Nānak, ésta derivaba de esa última forma. Sin renunciar enteramente a la distinción, reconozco que fue muy exagerada.¹⁷

Esta admisión, sin embargo concierne al origen específico de tal influencia, y no al peso y al impacto con que recayó sobre el pensamiento de Nānak. En este último campo (que es el que realmente concierne a esta discusión) estoy obligado a reconocer que mi interpretación ha sido un poco modificada. La atención que se ha dado al paralelismo entre la doctrina *sūfī* y las obras de Nānak en mi opinión ha dejado prácticamente intacta la respuesta principal. Expresé ésta en los siguientes términos:

la conclusión a la cual nuestro examen apunta es que la influencia *sūfī* evidentemente actuó sobre el pensamiento de Gurū Nānak pero en ningún caso podemos otorgar a esta influencia un significado fundamental. Las imágenes *sūfī* y coránicas dejaron, por cierto, su impresión, y también debe haber habido estímulos a las tendencias que estaban de acuerdo con la enseñanza *sūfī*; pero ningún elemento fundamental deriva con seguridad de una fuente islámica. La herencia principal que Gurū Nānak recibió de los antecedentes religiosos de su época fue sin duda la de la tradición sant, y hay pocas evidencias de otras influencias independientes. Debemos tener en cuenta que los antecedentes de las creencias sant, no son de ninguna manera claros y que en esta oscuridad hay tal vez importantes rasgos que deriven primariamente de fuentes *sūfī*. La complejidad de este tema deja un apreciable margen de duda, y por lo tanto estamos obligados a reconocer que por lo menos algunas de nuestras conclusiones deben ser consideradas como tentativas, no como definitivamente establecidas. Sin embargo, parece que las creencias sant no deben ninguno de sus elementos básicos a los *sūfī*, y su fuente principal se encuentra en el movimiento *bhakti*, con la teoría *nāth* introduciéndose como una fuente secundaria significativa.¹⁸

No veo razón para modificar esta conclusión de modo significativo y por lo tanto estoy obligado a revisar otra vez la teoría de la "probabilidad intrínseca". Si, como nuestro análisis de las enseñanzas de Nānak parece sugerir, la influencia claramente musulmana mostró menos evidencias de las que pudimos haber anticipado, esto presumiblemente quiere decir que hemos tendido a exagerar el impacto de esta influencia. Ya que parece haber pocas dudas

¹⁷ Debo éste y otros comentarios perceptivos a Simon Digby.

¹⁸ McLeod, *op. cit.*, (mayo, 1968), pp. 315-16.

acerca de la fuerza numérica musulmana o de la fuerza de la influencia cultural sustentada por muchos de sus representantes, uno se ve llevado, por la falta de alternativas, a buscar explicaciones en la durabilidad de estos rasgos culturales que podemos identificar como pre-musulmanes o claramente no musulmanes.

El ejemplo de Kabīr y sus diversos seguidores ya ha indicado esta dirección y la herencia de Nānak de sus composiciones poéticas parece claramente aumentar sus pretensiones. Ni Kabīr (en la medida en que podemos determinar sus creencias auténticas) ni Nānak manifiestan en sus obras influencias que sean a la vez indudablemente musulmanas por su origen y fundamentales para la estructura de su pensamiento. El *sampradāya* de los santos dentro del cual cada uno ocupa un lugar distinguido, presenta de igual forma una gama de creencias y prácticas de devoción que obtuvo sus ideales principales de las fuentes nativas hindúes y que ofrece solamente evidencias dudosas y periféricas de influencia musulmana importante.

En estas circunstancias no parece peligroso rechazar la posibilidad de sincretismo consciente y premeditado. Las propias palabras de Nānak, como aquellas atribuidas a Kabīr en todas las tradiciones regionales, parecen claramente excluir esta interpretación. ¿Deja esto todavía abierta la posibilidad del sincretismo implícito? Si hay significado en el término "sincretismo implícito" ciertamente puede ser aplicado en ambos casos, con tal que las fuentes dominantes utilizadas en el proceso se localicen dentro de las tradiciones nativas hindúes. El modelo de creencias que estos dos casos representan no parece derivado sustancialmente de fuentes claramente musulmanas.

El primitivo Sikh Panth

Debe observarse que al dictaminar sobre la síntesis santos nos detuvimos en Nānak. Podemos, sin embargo ir algo más lejos con el juicio, reuniendo en un mismo grupo a aquellos de sus sucesores cuyos trabajos aparecen en el *Ādi Granth*. El *Ādi Granth*, recopilado en 1603 y 1604, nos lleva hasta el quinto de los *Gurū* sikh, y en el proceso sostiene las enseñanzas ya indicadas por el primer *Gurū*. De los restantes *Gurū* solamente el décimo, *Gurū Gobind Singh*, ha dejado evidencias de composiciones personales extensas y en la medida en que somos capaces de identificarlas sugieren también confirmación de nuestro juicio. Una significativa evidencia de influencia musulmana directa y positiva será difícil de encontrar en las obras que, con razonable seguridad, pueden ser atribuidas a *Gurū*

Gobind Singh y en términos de actitudes explícitas el mensaje es el mismo. Es en una de estas obras que encontramos la más famosa de todas las declaraciones sikh que declaran la trivialidad básica de las diferencias que separan a los hindúes y musulmanes y la necesidad de trascender a ambos para obtener la verdad.¹⁹

Las obras que razonablemente pueden atribuirse a Gurū Gobind Singh aparecen en la colección posterior de escritos semi-canónicos conocidos como los *Dasam Granth*, y si continuamos con nuestro análisis en esta dirección particular, nos encontraremos aún más lejos que antes de alguna evidencia de una influencia musulmana. Esencialmente, el grueso del *Dasam Granth* comprende materiales tomados directamente de los *Puraṇās* y su tenor general es claramente puránico, con poderosos matices *śakti*.²⁰ Una vez más, tendremos poca dificultad en detectar la presencia de impulsos sincréticos, pero no impulsos que revelen alguna voluntad de incorporar ideas musulmanas.

Si, de todas formas, nos alejamos de la dirección indicada por el *Dasam Granth* y en su lugar miramos el otro importante desarrollo en la literatura sikh de los siglos xvii y xviii, observaremos un énfasis bastante diferente, el que más parece acercarnos a una influencia musulmana positiva que a cualquier otro tipo de obra que hayamos apuntado hasta ahora. El primitivo Sikh Panth evidentemente respondió a la influencia musulmana en términos tanto positivos como negativos. Es este desarrollo literario en que observamos los signos de una respuesta positiva, aunque si produce o no resultados que podrían ser llamados adecuadamente sincréticos es una cuestión que nos volverá al problema de definición.

El desarrollo literario que de esta forma requiere nuestra atención es el de las *janam-sākhī*, a los que ya hicimos referencia cuando la veracidad de las afirmaciones y de las acciones simbólicas atribuidas a Nānak. La cuestión de la confiabilidad requiere dos respuestas. Si tomamos en cuenta al Nānak histórico entonces el testimonio de las *janam-sākhī* debe ser considerado con la mayor de las precauciones. Las *janām-sākhī* son estrictamente hagiográficas y deben por lo tanto usarse con cuidado en cualquier intento para estudiar al auténtico Nānak. Si, por el contrario se usan como medio de alcanzar un conocimiento del Nānak Panth, después de Nānak entonces obviamente se les puede atribuir un mayor grado de veracidad.

¹⁹ *Akāl Ustat* 86, *Dasam Granth*, p. 19.

²⁰ Niharranjan Ray, *The Sikh Gurus and the Sikh Society* (Patiala) (1970), pp. 27-28. W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community* (Oxford, 1975), pp. 13-14, 79-81.

En cuanto a la imagen de Nānak vista a través de la perspectiva sikh del siglo xvii y después son fuentes de inigualable valor.²¹

A primera vista las primeras *janam-sākhī* parecen confirmar una tendencia opuesta a la influencia musulmana, conclusión a lo que con bastante lógica puede llegarse por el énfasis obvio que ellas daban a los enfrentamientos entre Bābā Nānak por una parte y varios *pīr sūfī* por la otra. Estas confrontaciones recurrentes de las *janam-sākhī* sirven para identificar a todos los que los compiladores consideraron rivales, y el método que usaban era el de idear un modelo de discusión que condujera al inevitable triunfo de Nānak. Ya que los *pīr sūfī* figuraban prominentemente en tales discusiones, hay que reconocerlos como rivales a los ojos de los compiladores y presumiblemente también del Panth en términos más generales. La inclusión de triunfos en La Meca, Medina y Bagdad refuerzan esta impresión.

Hay, de todas formas, otros rasgos de la presentación de los *janam-sākhī* que sustancialmente confirmarían esta impresión. El primero es el énfasis aún mayor que se da a las confrontaciones con representantes del *sampradāya* de los *nāth* en anécdotas que sugieren simpatía considerablemente menor de los *janam-sākhī* hacia los *nāth* que hacia los *sūfī*. La hostilidad hacia los primeros no ha impedido que el *Panth* conserve dentro de su gama de creencias a aquellas que pueden derivarse de los *nāth*.

La respuesta a esta aseveración podría, por supuesto, ser la de que los compiladores ignoraban por completo cualquier deuda que el *Panth*, con su herencia sant, pudiera tener con los *nāth*; y también que un paralelismo en términos de los papeles desempeñados dentro de los *janam-sākhī* no quiere decir nada en términos de influencia positiva. Hay una segunda característica es más difícil de rechazar. Si uno se traslada de los *janam-sākhī* a los *tazkira sūfī* es posible ver con asombro notable identidad del enfoque anecdótico en cada caso. Más aún, la correspondencia va más allá de las simples formas narrativas y llega hasta el contenido real. Varias anécdotas han sido obviamente tomadas *in toto*, y dado que las versiones *sūfī* son cronológicamente anteriores no hay ninguna duda sobre quién las tomó de quién.

La influencia de los modelos *sūfī* puede así ser vista en una forma literaria importante y en algunas de las historias que éste relata. Esto por sí solo no equivale al sincretismo, pero si se analiza con más cuidado la presentación en las *janam-sākhī*, creo que será evidente que la impresión del modelo ha afectado la imagen de

²¹ *Ibid.*, cap. 2.

Bābā Nānak proyectada aquí. La tendencia es hacia la imagen de un *pīr sūfī*.²² Para que esta hipótesis se sostenga tiene que demostrar convincentemente la influencia directa de una fuente manifiestamente musulmana; y si la teoría del sincretismo implícito es viable debe seguramente tener cabida para influencias de este tipo.

Cualquier tendencia así establecida dentro del Panth, fue, sin embargo, abandonada con rapidez. En las circunstancias confusas del siglo xviii, el Panth se vio envuelto en contiendas que requirieron un creciente matiz antimusulmán, lo que fortaleció mucho a otras tendencias ya poderosamente presentes dentro de él y produjo, en términos de doctrina y de comportamiento religioso, un resultado que representa, al menos en parte, una respuesta negativa a la influencia musulmana. Las convenciones *khālsā* que surgieron como una tradición militante y que se vieron representadas en el *rahit* (o "código de disciplina" *khālsā*) que se estaba desarrollando, incorporan elementos que parecen expresar claramente una vigorosa y autoconciente reacción contra los ideales musulmanes.²³ Una vez más nos enfrentamos a un ejemplo de desarrollo en respuesta a una influencia externa. Este desarrollo, de gran interés e importancia, extrae, sin embargo, sus principales componentes de áreas de la sociedad de Panjāb distintas de aquellas que podemos identificar como musulmanas. La contribución musulmana, aunque es importante, ha sido transmitida en términos que provocan una efectiva contrarreacción.

Conclusión

Hay, me parece, dos tipos de conclusión que surgen de este estudio de Kabīr, Nānak y el primitivo Sikh Panth. La primera tiene que ver con la forma teórica en que el tema ha sido tratado y específicamente el término "sincretismo". Después de reconocer una distinción entre sincretismo "explícito" e "implícito", hemos afirmado que el primero no se encuentra dentro del área que nos concierne, y hemos señalado abiertamente que este último uso nos proporciona una terminología de valor altamente cuestionable. En mi opinión,

²² Simon Digby ofrece un interesante ejemplo. La yuxtaposición de bondad y aparente crueldad en las *janam-sākhī* es, como él lo sugiere convincentemente, un reflejo del uso por los *sūfī* de las parejas *Jalal* y *jamāl* en la imagen hagiográfica del *pīr*. *Indian Social and Economic History Review*, 7, 2. (Junio de 1970.)

²³ W.H. McLeod, *op. cit.*, (1975), pp. 50-52.

es una expresión que debería descartarse en favor de los términos “influencia”, “asimilación” y “síntesis”. Estas palabras son menos confusas. Se alejan más claramente de las nociones de intención premeditada y pierden la connotación peyorativa que, en alguna medida, se relaciona con “sincretismo”.

Por lo tanto propongo que descartemos el término “sincretismo” de los estudios hindo-musulmanes. La distinción entre sincretismo “explícito” e “implícito” me parece no tener valor, ya que la última categoría especialmente no tiene significado. Si vamos a dejar el término “sincretismo” sin calificar como una manera de designar un proceso conciente y premeditado, éste describirá un fenómeno de gran rareza, uno que probablemente no encontraremos en el territorio que nos interesa.

La segunda conclusión es a la vez más práctica y más cautelosa. Se ha sugerido en este estudio que es difícil detectar en los ideales del *sampradāya* de los sant una influencia musulmana clara y fundamental. Aunque sus dos representantes más distinguidos han sido comúnmente citados como los principales ejemplos del impacto cultural musulmán (particularmente en su expresión *sūfi*) un análisis cuidadoso de sus obras probablemente revelará que ésta es una afirmación cuestionable. Parecería ser una afirmación que puede todavía conservar visos de posibilidad, pero que no debería seguir usándose con la gran tranquilidad y seguridad con que lo fue muy a menudo en el pasado. Cuando entramos en la historia del Nānak Panth después de Nānak nos enfrentamos a tendencias conflictivas, una de las cuales (el desarrollo de los *janam-sākhī*) sugiere un cierto grado de influencia *sūfi* efectiva. Es, de todas formas, una tendencia que ha sido en gran parte ensombrecida por otra (el dominio de los ideales del *khālsā*). El *khālsā* manifiesta signos claros de influencia musulmana, pero en términos que implican una efectiva contrarrespuesta.

Si del último de estos hechos deducimos las consecuencias religiosas del poder político musulmán militante pero cada vez menos efectivo no estamos diciendo nada original o sorprendente. Sin embargo, la escasez de evidencias anteriores puede significar un hecho de mayor importancia. A veces se puede sospechar que fenómenos tan notables como las glorias de la arquitectura mogola y la aparición de Pakistán en el siglo xx hacen exagerar el impacto de la influencia musulmana de épocas anteriores. Esto a su vez nos puede persuadir de ver los acontecimientos de los siglos xv y xvi con una parcialidad que en realidad debe limitarse al siglo siguiente, y tal vez ni a éste. No podemos nunca pretender que un análisis del

sampradāya de los sant confirme esta sospecha en forma indudable. Puede, sin embargo, significar una advertencia. El hecho de la influencia musulmana no puede estar nunca en discusión. Lo que sí puede discutirse es el grado de esta influencia y el derecho de hacer generalizaciones fáciles sin una cuidadosa investigación de su justificación.

El sikh panth (1500-1850)

J.S. GREWAL

La situación histórica en que se originó el movimiento sikh estuvo marcada por la tensión social que causaron los cambios políticos y culturales provocados por la dominación turco-afgana, que implicó desplazamientos en las esferas más altas del poder, así como una penetración cultural de diferentes grados y profundidad. El fundador del movimiento sikh procuraba un nuevo orden social basado en la regeneración moral, trascendiendo toda diferencia de casta, credo y sexo, con un nuevo ideal de igualdad que impregnaba las nuevas instituciones. Concebido primeramente en términos religiosos, el ideal fue traducido en términos sociales, aunque de manera parcial. La igualdad siguió siendo la norma ideal del orden social sikh, pero la realidad social estuvo determinada en última instancia por una diferenciación que se acercaba al medio en el que el movimiento se había originado inicialmente. En el curso de tres siglos, se agotó el impulso original, dejando tras de sí una mezcla herencia de logros, ideales e instituciones.

Gurū Nānak (1469-1539), fundador del movimiento sikh, presenció un cambio dinástico durante su vida, pero su movimiento no fue iniciado como respuesta a eventos dramáticos o cambios rápidos. Un largo período de paz había determinado la política del Punjab bajo la dominación afgana, durante los primeros cincuenta años de su existencia. La meditación sobre el medio socio-cultural de este período de paz determinó la naturaleza y la calidad de su actuación.

Mucho antes de que los afganos Lodi llegaran al poder en el Punjab, las clases indígenas dirigentes habían sido eliminadas o asimiladas por la estructura de poder desarrollada por sus conquistadores turcos. El cambio de los dirigentes nativos afectó de manera adversa el prestigio y la posición de los sacerdotes brahmanes que habían disfrutado del *status* más alto dentro del orden social hindú, por lo que buscaron resarcirse fortaleciendo las ataduras y tabúes del sistema de castas.

Cuando los Lodi llegaron a gobernar en lugar de los turcos, la substancia del poder político administrativo pasó a manos de los afganos, quienes, al igual que los turcos, compartieron este poder a niveles subordinados con los *chaudhari* de grupos de aldeas, cuya mayoría era hindú. Los *khatri* de habla persa, cuya posición en teoría era cercana a la de los brahmanes en el sistema de castas, obtuvieron empleo en oficinas y en la administración de rentas públicas. Llegaron a identificarse con sus superiores afganos y su actuación fue una clara contradicción de las tareas que se les había asignado en el orden *varana* (clases sociales) que consistían principalmente en administrar y dar protección. Gurū Nānak los atacó al igual que a los administradores afganos, por su rapacidad y abusos al tratar con los súbditos.

A los ojos de Gurū Nānak, los dirigentes de esos días eran moralmente injustos. Imponían tributos de peregrinaje a sus súbditos hindúes, y sus favores estaban reservados casi exclusivamente a individuos e instituciones pertenecientes a su propia religión. Pero si hacemos un análisis retrospectivo, vemos que los dirigentes afganos no iniciaron esta política, sino que sólo siguieron una tradición establecida. El comentario de Gurū Nānak es, por lo tanto, un comentario sobre una de las características permanentes de la política turco-afgana. No denunció a los Lodi sólo porque eran musulmanes ni tampoco denunció la estructura de poder o la forma monárquica de gobierno. De hecho, él no buscaba ni ofrecía ninguna solución a los problemas de su tiempo en el plano político.

Sin embargo, el comentario moral de Gurū Nānak estaba estrechamente ligado a su preocupación por los no privilegiados. Desde su punto de vista, los líderes de opinión entre los musulmanes, los *ulamā* y los *mashaikh*, quienes también dependían de los favores de un gobierno injusto y opresivo, se habían convertido en representantes de intereses creados. Las castas superiores entre los hindúes ya no estaban en posición de ejecutar las tareas que se les encomendaban. Gurū Nānak se identificó con los no privilegiados, y como reacción a las desigualdades sociales de su época abogó por la igualdad espiritual. Para alcanzar la salvación, el *shudra* estaba

a la par con el brahmán, así como la mujer con el hombre. La universalidad del mensaje de Gurū Nānak era el anverso de su idea de igualdad. Él esperaba que un nuevo orden social se desarrollara por medio de la regeneración moral.

Gurū Nānak dio una forma tangible a su concepto de un nuevo orden basado en la igualdad. Todos sus seguidores oraban juntos en congregación (*saṅgat*) y poseían una cocina común (*laṅgar*) para comidas comunales, y la sostenían con contribuciones voluntarias, en efectivo, especie o servicios. Se hizo a un lado toda distinción de casta y todo tabú de pureza ritual; así, los seguidores de Gurū Nānak constituían de este modo el núcleo de un nuevo orden socio-religioso, el Sikh Panth.

El Sikh Panth creció en número bajo los sucesores de Gurū Nānak, quienes llevaron a cabo intenso trabajo misional en el campo y fundaron nuevas ciudades que atrajeron a comerciantes y artesanos. Para principios del siglo xvii, según las impresiones del autor del *Dabistān-i-Mazāhib*, los Nānak-panthīes vivían en todos los pueblos y ciudades del imperio mogol. También vivían en el campo, y la agricultura era una de sus principales ocupaciones. El Sikh Panth de principios del siglo xvii consistía en gran parte en comunidades de comerciantes, particularmente los *khatri* de las ciudades de Punjab, y en comunidades agrícolas, especialmente los *jāt* de los pueblos de Punjab, además de los artesanos urbanos y rurales.

No era posible que el Gurū cuidara personalmente cada congregación (*saṅgat*) local, por lo que sus representantes, conocidos como *masand*, se convirtieron en un vínculo esencial entre los *saṅgat* locales y el Gurū. Entre otras cosas, recogían las contribuciones voluntarias de los *saṅgat* para el Gurū, con las que aseguraban su independencia financiera. Otros lazos de cohesión surgieron con éxito: Adopción de algunos lugares como centros de peregrinaje sikh, rituales, ceremonias y festivales propios, colección de escritos sagrados, son algunos ejemplos. Además, la idea de la unidad del liderazgo del Gurū, que distingue al movimiento sikh de todos los otros movimientos religiosos en la India, confirmó la autoridad del fundador a sus sucesores. Esta extensión de la autoridad de Gurū Nānak hacia sus sucesores dio al Sikh Panth un grado de cohesión desconocido en cualquier otro grupo religioso de la India medieval. Alrededor de 1600, los sikhs empezaron a ser agudamente conscientes de su entidad socio-religiosa diferente, así como de su papel histórico.

En esta etapa precisamente, el gobierno mogol trató de interferir con la autonomía Sikh Panth, al imponer castigos a Gurū Arjan, que le causaron la muerte. Su hijo y sucesor, Gurū Hargobind (1606-44), decidió defenderse por la fuerza física y sostuvo

algunas batallas contra los *faujdār* mogoles durante el reinado de Shah Jahan. Sus seguidores fueron obligados a escoger entre ser leales al Gurū o al estado. La tensión dentro del Sikh Panth se acentuó por escisiones debidas no tanto a diferencias doctrinales como a las actitudes diferentes hacia el estado. La postura independiente de Gurū Tegh Bahadur tuvo como resultado su martirio por órdenes de Aurangzeb en 1675. Los dos problemas principales de Gurū Gobind Singh, hijo y sucesor de Gurū Tegh Bahadur, eran unificar el Panth y capacitarlo para resistir las interferencias externas. Hacia fines del siglo xvii, fundó la famosa orden de los khālsa. Sólo aquellos que prometían su lealtad a Gurū Gobind Singh eran considerados como khālsa y todos los rivales aspirantes a Gurū y sus seguidores fueron eliminados de la congregación del Khālsa Panth. Los miembros de la congregación de Gurū Gobind Singh debían usar armas para defenderse, tanto individual como colectivamente.

Un resultado muy importante de todos estos hechos fue el tremendo aumento que se produjo en la proporción de los *jāt* en el Sikh Panth. El ideal de igualdad de Gurū Nānak los atrajo a su fe desde el principio. Los conflictos con el estado intimidaban al fácilmente accesible habitante de las ciudades, pero no al *jāt* en su fortaleza rural. Las medidas de Gurū Gobind Singh, junto con su reiteración apasionada de la igualdad, prácticamente aseguraron la preponderancia de los *jāt* en el Khālsa Panth y el conflicto armado que sostuvo con los detentadores del poder en los primeros años del siglo xviii, fue lo que, más adelante, inclinó la balanza en favor del campo. La aplastante mayoría de los *jāt* en el Khālsa Panth le dio la apariencia de un orden igualitario, carácter que se fortaleció con la inclusión de las castas inferiores.

Para el Khālsa Panth, la autoridad y la guía personales de un Gurū terminaron con la muerte de Gurū Gobind Singh en 1708, lo que dio lugar al surgimiento de la idea del Gurū Panth. El fin del liderazgo del Gurū en forma personal fue posible mediante un largo proceso a través del cual el oficio del Gurū se fue haciendo impersonal. Antes de su muerte, Gurū Nānak había llevado a uno de sus sikh a su propia casa y le rindió un homenaje propio de un Gurū. La posición del sikh individual y la del Gurū se convirtieron de este modo en posiciones teóricamente intercambiables. Un mayor grado de santidad llegó a atribuirse a la congregación sikh (*saṅgat*), entre la cual se consideraba que el Gurū estaba presente. Gurū Gobind Singh en realidad delegaba parte de su autoridad sobre los *saṅgat* Khālsa y un escritor de la época igualó al *saṅgat* con el Gurū. Así, cuando Gurū Gobind Singh no nombró su sucesor, los Khālsa

estaban preparando para pensar que el liderazgo del Gurū podía investirse en la comunidad entera de sus seguidores.

Durante la década posterior a la muerte de Gurū Gobind Singh, sus seguidores establecieron su propio gobierno soberano, que resultó ser transitorio, aunque cincuenta años después lo restablecieron. El ínterin se caracterizó por una virulenta persecución, y los *jāt* y los *khālsa* de casta inferior del campo que lograron sobrevivir, fueron quienes formaban la totalidad del *Khālsa Panth*. Durante este período de lucha a muerte, todos aceptaron que cada miembro tenía el derecho de luchar y gobernar. Esto se ajustó superficialmente a la idea del Gurū Panth mediante la adopción de resoluciones colectivas (*gurmata*). Dichas resoluciones llevaron a los *khālsa* al extremo de ocupar territorios, dejando totalmente abierta la cuestión de igualdad entre los fundadores principados y sus seguidores. La idea del Gurū Panth comenzó a ser relegada en el momento en que se estableció el gobierno sikh.

La idea del Gurū Panth no dio lugar a ninguna teoría según la cual el poder político del dirigente sikh debía usarse para realizar cambios sociales o cambios en la redistribución de la riqueza. El orden social sikh de esta época colocaba a la realeza en el lugar más alto, seguida por los *sardā* y los ricos *jāgīrdār*, con sus privilegios político-administrativos. Incluso la existencia de la esclavitud es considerada positivamente por un escritor sikh del siglo XVIII cuando proponía un estado sikh ideal. Bajo el dominio sikh, por lo tanto, hubo pocos cambios estructurales en la sociedad, incluyendo el Sikh Panth. Al final de los casi tres siglos y medio que duró el movimiento sikh, incluyendo cerca de noventa años de dominación política, no encontramos cambios en la estructura socioeconómica.

Entre las diferenciaciones socioeconómicas del Sikh Panth, la idea del *Gurū Granth* proporcionó un sentido de unidad e igualdad. La idea del *Gurū Granth* puede ubicarse en última instancia en la teología de Gurū Nānak. Él había igualado al Gurū con la Palabra (*sabad*), como el medio de comunicación entre el hombre y Dios. Sus seguidores, que consideraban sus composiciones (*bānī*) como divinamente inspiradas para la redención de la humanidad, igualaban las *bānī* con la Palabra y por lo tanto, las *bānī* con el Gurū. En consecuencia el *Granth Sahib*, compilado por Gurū Arjan en 1604, pudo llegar a ser una alternativa a la persona del Gurū. Al tiempo de su muerte, Gurū Gobind Singh pudo lógicamente asignar su *khālsa* al *Granth* para inspiración en el futuro. Las resoluciones colectivas (*gurmata*) adoptadas por los *khālsa* ante el *Granth Sahib* llegaron a ser moralmente obligatorias. La idea del *Gurū Granth*

alcanzó mayor relieve cuando cada gobernante sikh estableció su principado sobre líneas monárquicas, con todas sus implicaciones para la estructura del poder. Sin embargo, a estos gobernantes les gustaba creer que eran miembros ordinarios del Sikh Panth; podían sentarse con sus propios sirvientes domésticos como un igual frente al *Gurū Granth*, sin ninguna vacilación ni peso en sus conciencias. No obstante, las diferencias económicas aparecieron como si fueran ordenadas por Dios, y el éxito mundano como un signo de Su Gracia.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

- Ingubhusan Banerjee, *Evolution of the Khalsa*, 2 vols., Calcutta, 1936, 1946.
- W.H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford University Press, 1968.
- J.S. Grewal, *Guru Nanak in History*, Punjab University, Chandigarh, 1969.
- Niharranjan Ray, *The Sikh Gurus and the Sikh Society*, Punjab University, Patiala, 1970.
- J.S. Grewal, *From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Guru Nanak University, Amritsar, 1972.
- W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community* (Cinco ensayos), Oxford University Press, Delhi, 1975.

EL COLEGIO DE MEXICO

297 64 / L869c/ej 3



3 905 0369918 q

Este libro se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 1982, en los talleres de EDICIONES GRIVER, Av. 10 núm. 130, México, D. F. La edición consta de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición. La portada fue impresa por Rosette y Asociados, Artes Gráficas, S.A. Calzada de los Misterios 591. México, D. F. Diseñó la portada Mónica Diez-Martínez. Cuidó de la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.



