

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

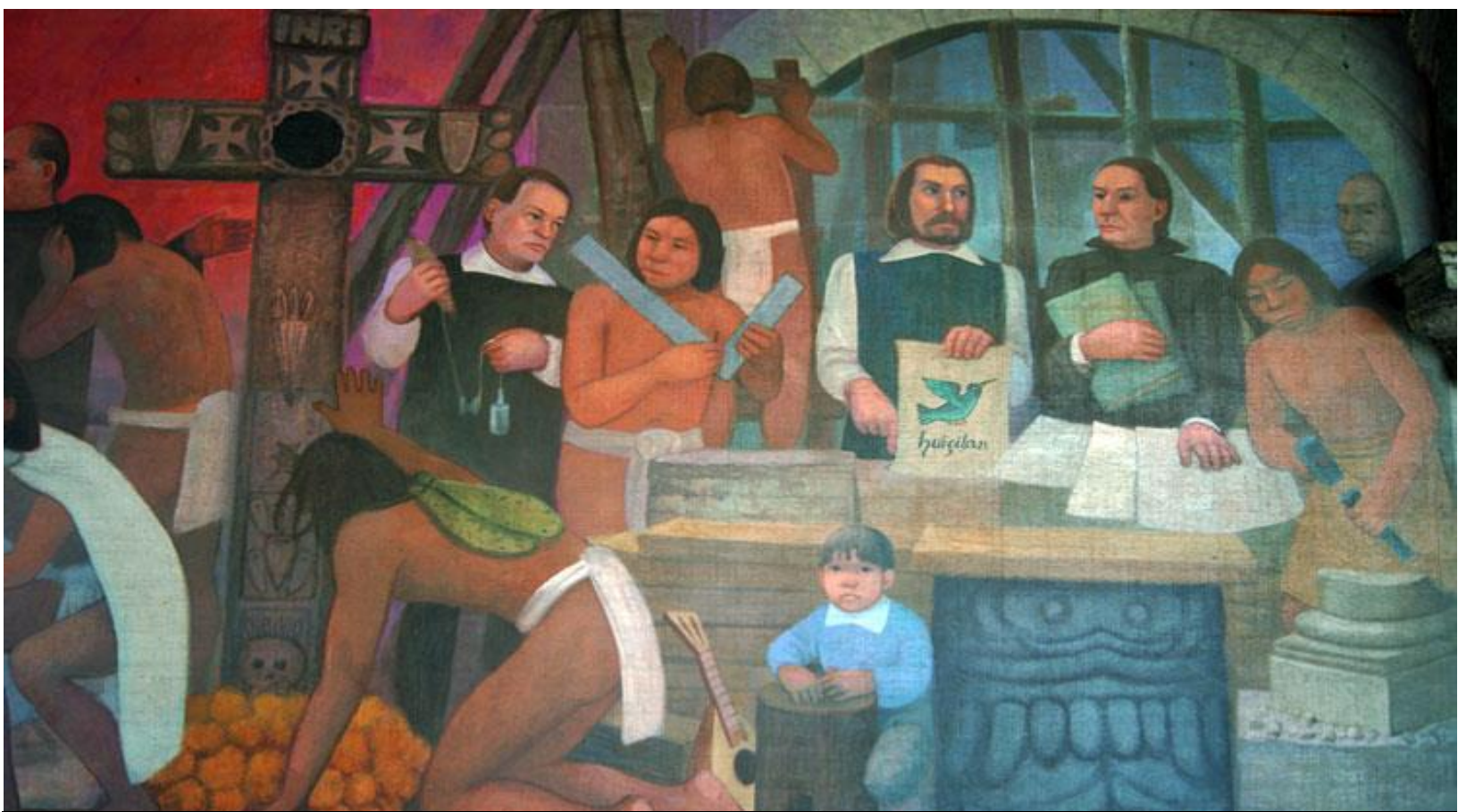
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών: «Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία και Ιστορία της Τέχνης»

Ειδίκευση: Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία

ΠΟΛΥΧΡΟΝΗ ΑΓΓΕΛΙΚΗ



Ιθαγενής Καθολικισμός : Συγκρητισμός και Θρησκευτικότητα στο αποικιακό Μεξικό



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία ΠΜΣ : «Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία και Ιστορία της Τέχνης»

Ειδίκευση: «Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία» με θέμα :

«Ιθαγενής Καθολικισμός : Συγκρητισμός και Θρησκευτικότητα στο αποικιακό Μεξικό»

Πολυχρόνη Αγγελική
Α.Μ. 7561132100024

Τριμελής επιτροπή:

Γαγανάκης Κωνσταντίνος (Επόπτης)

Ράπτης Κωνσταντίνος (Α' βαθμολογητής)

Δρόσος Δημήτριος (Β' βαθμολογητής)

ΑΘΗΝΑ
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2023

Ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα καθηγητή μου κ. Κωνσταντίνο Γαγανάκη, για την υποστήριξή του κατά τη διάρκεια εκπόνησης της παρούσας διπλωματικής και φυσικά τον Καθηγητή Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας, κ. Κωνσταντίνο Ράπτη. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Καθηγητή Ισπανικού και Ισπανοαμερικανικού Πολιτισμού του Τμήματος Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας, Φιλοσοφική Σχολή ΕΚΠΑ, κ. Δημήτριο Δρόσο για την συμμετοχή του στην τριμελή επιτροπή. Τέλος, ευχαριστώ πολύ την οικογένεια μου, τους συμφοιτητές και φίλους μου για την στήριξη και την δύναμη που μου έδωσαν κατά την διάρκεια αυτής της περιόδου.

Πίνακας περιεχομένων

ΠΕΡΙΛΗΨΗ	6
ABSTRACT	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	8
1. ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ : ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΧΡΗΣΗΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ	16
2. ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟ ΑΠΟΙΚΙΑΚΟ ΜΕΞΙΚΟ : ΙΘΑΓΕΝΕΙΣ ΚΑΙ ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ	23
2.1 Η κοινωνική διαστρωμάτωση και η θρησκευτική ζωή των Mexica πριν την ισπανική κατάκτηση.....	23
2.2 Τακτικές για τον εκχριστιανισμό των Ιθαγενών	31
2.3 Η “αληθινή” μεταστροφή του Ιθαγενούς πληθυσμού.....	43
3. Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΙΘΑΓΕΝΟΥΣ ΚΑΘΟΛΙΚΙΣΜΟΥ.....	52
3.1 Η Παναγία της Γουαδελούπης και η Λατρεία των Αγίων	52
3.2 Η Γιορτή της Ημέρας των Νεκρών (Dia de los Muertos).....	62
3.3 Εκκλησίες και Τέχνη.....	65
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	70
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	73

Περίληψη

Το θέμα της παρούσας εργασίας ασχολείται με την θρησκευτικότητα των Mexica στο αποικιακό Μεξικό, τους αιώνες που επήλθαν της κατάκτησης. Πιο συγκεκριμένα, έχοντας αναφορά σε ανθρωπολογικές, ιστορικές αλλά και θρησκευτικές μελέτες, η παρούσα εργασία προσπαθεί να αποδείξει το πως η θρησκευτική ζωή των ιθαγενών δεν ισοπεδώθηκε πλήρως από την εισχώρηση μιας νέας θρησκείας, αυτής των κατακτητών. Εξετάζει τους ιεραποστόλους που έφτασαν στην νέα ήπειρο, τους τρόπους με τους οποίους προσπάθησαν να μεταδώσουν και να επιβάλλουν τον Καθολικισμό καθώς και την αντίδραση, συνειδητή όσο και ασυνείδητη, των ανθρώπων.

Σκοπός της διπλωματικής αυτής είναι να αποδείξει ότι στο Μεξικό συντελέστηκε μια νέα μορφή Καθολικισμού, ένας Ιθαγενής Καθολικισμός επηρεασμένος από τον συγκρητισμό των διαφορετικών κουλτουρών, πρακτικών και συνηθειών που ήρθαν σε επαφή.

Abstract

This thesis deals with the religiosity of the Mexica people in colonial Mexico, in the centuries following the conquest. More specifically, with reference to anthropological, historical, and religious studies, this work attempts to demonstrate how the religious life of the indigenous people was not completely destroyed by the imposition of the conquerors' faith. It examines the missionaries who arrived in the new continent, the ways in which they tried to transmit and impose Catholicism, and the conscious and unconscious reactions of the people.

The purpose of this thesis is to prove that in Mexico, a new form of Catholicism emerged, an Indigenous Catholicism influenced by the syncretism of different cultures, practices, and customs that came into contact.

Εισαγωγή

Η “ανακάλυψη” του Νέου Κόσμου αποτελεί μια από τις σημαντικότερες εξελίξεις στην ιστορία μέχρι και σήμερα και παρόλο που το αφήγημα της “νέας” ηπείρου συχνά επαναλαμβάνεται, δεν λαμβάνει υπ’ όψιν την ύπαρξη ζωής πριν την έλευση των Ευρωπαϊών αποικιοκρατών. Η Αμερική δεν ανακαλύφθηκε, κατακτήθηκε.¹ Η αυγή της ευρωπαϊκής αποικιακής εξάπλωσης τον 15^ο και 16^ο αιώνα συντελέστηκε σε μια περίοδο μεγάλων αλλαγών και κρίσεων οι οποίες οδήγησαν σε ένα γενικευμένο ενδιαφέρον και ανάγκη για εξερεύνηση και νέα εδάφη. Η Ευρώπη βρισκόταν στην εποχή της Αναγέννησης όπου οι άνθρωποι ανακάλυπταν εκ νέου την κλασική γνώση των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων. Αυτό το ανανεωμένο ενδιαφέρον για το παρελθόν, σε συνδυασμό με τις νέες ανακαλύψεις στην τέχνη της ναυσιπλοΐας και την γενικότερη επέκταση της γεωγραφικής γνώσης οδήγησε σε ένα κύμα περιέργειας για τον κόσμο και τα πολλά μυστήρια του και κατέστησε το εγχείρημα εφικτό. Ταυτόχρονα, η αποικιακή αυτή εξάπλωση με πρωτοπόρες την Ισπανία και την Πορτογαλία συντελέστηκε και για διάφορους άλλους κοινωνικό-οικονομικούς λόγους. Η πρόταση ενός δυτικού θαλάσσιου δρόμου προς τις Ινδίες είχε αρχίσει να κερδίζει έδαφος ήδη από τα μέσα του 15^{ου} αιώνα και η οικονομική παρακμή των ιταλικών πόλεων, η σταδιακή ανάδυση ανταγωνιστικών εθνικών οικονομιών, η διάσπαση των γερμανικών κρατών, ο έλεγχος των βόρειων θαλασσών από τους Σουηδούς, καθώς και η προώθηση των Οθωμανών έως την Ουγγαρία και την Αυστρία μετέθεσαν το κέντρο βάρους προς τη Δύση κάνοντας το ταξίδι αναπόφευκτο.² Ύστερα και από μια μείωση εξαιτίας της πανώλης, η Ευρώπη είχε αρχίσει πλέον να ανακάμπτει πληθυσμιακά με ταχείς ρυθμούς, κάτι που θα μπορούσε να λυθεί με την μετανάστευση. Τέλος, η βαθιά θρησκευτική κρίση με την προτεσταντική Μεταρρύθμιση σηματοδότησε το τέλος της εξουσίας του πάπα και επηρέασε την ιστορία του Ατλαντικού Κόσμου, καθώς διαφορετικά έθνη-κράτη ανταγωνίζονταν όχι μόνο για τον έλεγχο νέων εδαφών αλλά και για την υπεροχή των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων εκεί. Η συνάντηση των δυο

¹ Ιφιγένεια Τζουγανάτου, *Μια θεωρητική προσέγγιση του εθνικισμού, των συνεχειών, των α-συνεχειών και των εναλλακτικών δρόμων: Η ανασυγκρότηση της ιθαγενούς ταυτότητας στη Λατινική Αμερική του '90 μέσα απ' το παράδειγμα των Ζαπατίστας*, διπλωματική εργασία, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2022, σ. 26

² Λάμπρος Α. Φλιτούρης, *Αποικιακές Αυτοκρατορίες: Η Εξάπλωση της Ευρώπης στον Κόσμο, 16ος-20ος αι.*, Ασίνη, 2015, σ. 25-30

ηπείρων ήταν μια μεγάλη σύγκλιση του κόσμου ³, η οποία έφερε σε επαφή ανθρώπους διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων, εθνοτήτων, θρησκειών, αγαθά αλλά και νέους τρόπους σκέψης. Από την άλλη όμως, η αποικιακή πραγματικότητα, μετά την έλευση των Ευρωπαίων, ήταν μια σκοτεινή περίοδος γεμάτη ασθένειες, βία, καταναγκασμό και μετέτρεψε την πληθώρα των διαφορετικών πολιτισμών, σε μια άμορφη, υποδεέστερη μάζα, τους λεγόμενους λανθασμένα «ινδιάνους»⁴, οι οποίοι ακόμα και σήμερα βιώνουν αποκλεισμούς και διακρίσεις.

Μεταξύ του 1492 και του 1521 λοιπόν η περιοχή της Μεσοαμερικής (Μεσαία Αμερική) δέχτηκε ένα τεράστιο σοκ και μια μεγάλη μεταμόρφωση από τον Hernán Cortés και τον στρατό του η οποία φτάνει σε ενός είδους αποκορύφωμα με την κατάκτηση και την πτώση της Tenochtitlan, πρωτεύουσας των Αζτέκων. Η προαναφερθείσα περιοχή, η οποία περιλαμβάνει το Μεξικό ⁵, την Γουατεμάλα, το Μπελίζ, το Ελ Σαλβαδόρ καθώς και περιοχές της Ονδούρας, Κόστα Ρίκας και Νικαράγουας, οφείλει το όνομά της στον Γερμανό ανθρωπολόγο Paul Kirchhoff και την ερευνά του στο Μεξικό.⁶ Ο ορισμός του βασίστηκε σε κοινά χαρακτηριστικά των πολιτισμών που κατοικούσαν σε αυτές τις περιοχές (γραφή, εντατική γεωργία, κλιμακωτές πυραμίδες, εργαλεία και όπλα με άκρες οψιδιανού κ.α.) ώστε να επιτρέψει την ταξινόμησή τους. Παρόλα αυτά δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι υπήρχε ομοιομορφία και τα γεωγραφικά όρια είναι ρευστά.⁷ Η προ-ισπανική Μεσοαμερική ήταν ένας ποικιλόμορφος κόσμος, με πολιτισμούς που περιλάμβαναν τους Mexica, Maya, Olmec, Mixtec, Toltec κ.α.⁸ και η χρήση του όρου είναι ένα αναλυτικό βοηθητικό εργαλείο, το οποίο θα χρησιμοποιηθεί στην παρούσα μελέτη.

Πιο συγκεκριμένα, επίκεντρο θα αποτελέσει η ευρύτερη περιοχή του κεντρικού αποικιακού Μεξικού. Το εγχείρημα παρουσιάζει μεγάλη δυσκολία για κάθε ερευνητή/τρια για τους οποίους δεν καθίσταται δυνατή η επιτόπια έρευνα και η εκ του σύνεγγυς μελέτη αρχείων καθώς η περιοχή

³ Merry E. Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe, 1450–1789*, 2006, μτφρ. Ελένη Καλογιάννη, *Πρώιμη νεότερη Ευρώπη 1450-1789*, Αθήνα 2008, σ. 252

⁴ Ιφιγένεια Τζουγανάτου, *Μια θεωρητική προσέγγιση του εθνικισμού, των συνεχειών, των α-συνεχειών και των εναλλακτικών δρόμων: Η ανασυγκρότηση της ιθαγενούς ταυτότητας στη Λατινική Αμερική του '90 μέσα απ' το παράδειγμα των Ζαπατίστας*, σ. 26

⁵ Περισσότερα για τους πολιτισμούς του Μεξικού βλ. Michael D. Coe & Rex Koontz, *Mexico from the Olmecs to the Aztecs*, Thames & Hudson, 2019

⁶ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, Waveland Press, 2013, σ. 1

⁷ Astrid Runggaldier, «Mesoamerica: Strengths and Weaknesses of the Current Classification», *Encyclopaedia of Global Archaeology*, 2014, σ. 4811-4814

⁸ Σχετικά με τους πολιτισμούς και την ιστορία στην Μεσοαμερική βλ. Susan Toby Evans, *Ancient Mexico and Central America: Archaeology and Culture History*, Thames & Hudson, 2004

είναι τεράστια και φυσικά είναι σχεδόν αδύνατο να μελετηθεί εξ ολοκλήρου. Κάθε πόλη και απομακρυσμένος οικισμός είχαν τις δικές τους τελετουργίες και έθιμα. Ειδικότερη περιοχή μελέτης θα αποτελέσει η κοιλάδα του Μεξικού, ειδικότερα στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας που θα αναλυθούν οι προσπάθειες των Φραγκισκανών ιεραποστόλων, η οποία φυσικά είναι μια μικροσκοπική περιοχή σε σύγκριση με τη συνολική επικράτεια της αυτοκρατορίας των Αζτέκων.

Ο πολιτισμός τους, αποτελεί έναν από τους πιο διάσημους αρχαίους πολιτισμούς που βρίσκονται στην Λατινική Αμερική. Έχουν αιχμαλωτίσει τη φαντασία του κοινού και των μελετητών επειδή είχαν όχι μόνο μια από τις μεγαλύτερες αυτοκρατορίες στην Αμερική, αλλά και μεγάλες πόλεις, πυραμίδες και ίσως το πιο σημαντικό, τελετουργικές ανθρωποθυσίες.⁹ Ο όρος Aztec, σημαίνει «άνθρωπος από το Aztlan» και δεν τον χρησιμοποιούσαν για να αυτό-προσδιοριστούν. Παραμένει αμφιλεγόμενος στην επιστημονική κοινότητα αν και είναι ο πλέον διαδεδομένος και πιο χρησιμοποιημένος. Aztlan σημαίνει «τόπος των ερωδιών» ή «τόπος λευκότητας» και αναφέρεται σε ένα πιθανό μυθικό μέρος βόρεια του Κεντρικού Μεξικού. Εμφανίζεται στις εθνοϊστορικές πηγές ως το μέρος όπου διάφορες ομάδες ξεκίνησαν τη μετανάστευσή τους πριν εγκατασταθούν στο Κεντρικό Μεξικό.¹⁰ Υπό αυτή την έννοια, ο όρος είναι γενικός και θα μπορούσε να αναφέρεται σε οποιαδήποτε από τις εθνοτικές ομάδες που ορίζουν την καταγωγή τους από το Aztlan.

Άλλοι όροι που χρησιμοποιούνται στην βιβλιογραφία είναι το Mexica, καθώς και το Nahuatl. Ο πρώτος όρος αναφέρεται στις εθνοϊστορικές πηγές καθώς ο προστάτης θεός μιας ομάδας που μετανάστευσε από το Aztlan, ο Huitzilopochtli, εμφανίστηκε και εξήγησε σε μια ομάδα ομιλητών της Nahuatl ότι θα αποκαλούσαν τους εαυτούς τους Mexica, πιθανότατα από έναν ηγέτη που ονομαζόταν «Mexi».¹¹ Παρόλα αυτά, ο όρος, αποκλείει άλλες εθνοτικές ομάδες που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως Mexica, το ίδιο βέβαια πρόβλημα “αποκλεισμού” ενυπάρχει και στον όρο Nahuatl. Το Nahuatl είναι μια γλωσσική “ετικέτα” αφού σημαίνει «ομιλητής Nahuatl» και πολλοί αναφέρονταν και στους εαυτούς τους με αυτό τον τρόπο.¹² Παρόλο που

⁹ Deborah L. Nichols & Enrique Rodríguez-Alegría, *The Oxford Handbook of the Aztecs*, Oxford Handbooks, 2016, σ. 26

¹⁰ Miguel León Portilla, «Los Aztecas, Disquisiciones Sobre Un Gentilicio», *Estudios De Cultura Náhuatl* 31, 2000, σ. 239-240, <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9231> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 01.12.2023)

¹¹ Deborah L. Nichols & Enrique Rodríguez-Alegría, *The Oxford Handbook of the Aztecs*, σ. 28

¹² James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, 1992, σ. 1-2

χρησιμοποιείται από πολλούς μελετητές για να αναφερθεί στους αυτόχθονες πληθυσμούς μετά την ισπανική κατάκτηση, δυστυχώς αποκλείει ανθρώπους εκτός της λεκάνης του Μεξικού, που μιλούσαν την ίδια γλώσσα. Όλοι αυτοί οι όροι όπως είναι φανερό εισάγουν τα δικά τους προβλήματα, είτε επειδή είναι ασαφείς, είτε επειδή ενσωματώνουν μια υπερβολική διαφοροποίηση, είτε επειδή είναι προβληματικοί για κάποιο άλλο λόγο. Δεν υπάρχει μια λύση στην οποία όλοι οι ερευνητές να μπορούν να συμφωνήσουν. Στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιούμε ουδέτερους όρους όπως Mexica επειδή μέχρι και σήμερα είναι ευρέως αναγνωρισμένος τόσο από τους μελετητές όσο και από το διεθνές κοινό.¹³ Όπου χρειάζεται και είναι εφικτό θα χρησιμοποιούνται τα ονόματα συγκεκριμένων εθνοτικών ομάδων.

Συνεπώς, η εργασία θα προσπαθήσει να διερευνήσει το ζήτημα της θρησκευτικότητας, την μεταστροφή στον Καθολικισμό, τους τρόπους που αυτό επιχειρήθηκε να επιτευχθεί και κυρίως να καταδείξει το πως η ιθαγενής θρησκεία της περιοχής του κεντρικού Μεξικού παρόλη την επιβολή νέων πολιτικών και θρησκευτικών προτύπων δεν έσβησε πλήρως, ούτε “κατακτήθηκε” όπως πιστευόταν, αλλά συνέβαλε στην ανάδυση ενός ιθαγενούς, «μεξικανικού», Καθολικισμού, ενός νέου θρησκευτικού υβριδίου, συνδυάζοντας τόσο καθολικά όσο και ιθαγενή στοιχεία. Αυτό ακριβώς που θα προσπαθήσει η εργασία αυτή να αναλύσει είναι κάποια από αυτά (τελετουργίες, η κουλτούρα των αγίων στο Μεξικό, διαφορετικές αποτυπώσεις της Παναγίας, κ.α) τα οποία μαρτυρούν τον συγκρητισμό, την ανάμειξη των δύο πολιτισμών, θρησκειών, κοσμοθεωριών. Όπως καταδεικνύει και ο τίτλος, ο όρος συγκρητισμός αποτελεί μια σημαντική πτυχή της μελέτης και θα αναλυθεί στο πρώτο κεφάλαιο διεξοδικά καθώς και ο λόγος για τον οποίο επιλέγεται έναντι άλλων όρων. Το χρονικό πλαίσιο αφορά όλο το εύρος από το 16^ο μέχρι και τον 18^ο αιώνα καθώς οι θρησκευτικές διεργασίες που μελετώνται είναι χρονοβόρες, “απλώνονται” στην διάρκεια του χρόνου και παίρνουν διάφορες μορφές. Δεν είναι εύκολο να εξετάσουμε το πως αλλάζουν οι θρησκευτικές πρακτικές και τι μορφές παίρνουν χωρίς να «ανοίξουμε» το χρονικό εύρος της εργασίας. Οι θρησκείες είναι ιστορικά πλάσματα, αλλάζουν και μετεξελίσσονται.¹⁴

Το θέμα, τέλος, ανήκοντας σε ένα διεπιστημονικό πεδίο θα συνδυάζει εθνογραφικά στοιχεία ανθρωπολογικής έρευνας στην περιοχή, πηγές πρωτογενείς, όπως ένα μέρος του *Historia*

¹³ Deborah L. Nichols & Enrique Rodríguez-Alegría, *The Oxford Handbook of the Aztecs*, σ. 29

¹⁴ Γεράσιμος Μακρής, «Πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας μια συνολικότερη εικόνα ανθρώπων που είναι μουσουλμάνοι», συνέντευξη από το Athens Indymedia, 2014, <https://athens.indymedia.org/post/1526212/> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 20.11.2023)

Eclesiástica Indiana του Geronimo Mendieta, γράμματα του Hernán Cortés, ένα μέρος του *Historia de los Indios de la Nueva España* του Motolinía, το *The Discovery and Conquest of Mexico 1517-1521* του Bernal Díaz del Castillo και το *Historia General de las cosas de Nueva España* του Bernardino, de Sahagún τα οποία είναι απαραίτητα για να εξετάσουμε την περίοδο μετά την κατάκτηση καθώς και τις προσπάθειες για την θρησκευτική μεταστροφή των αυτοχθόνων. Τα κείμενα των μοναχών, τα οποία κατέγραφαν τις συνήθειες των ανθρώπων που συνάντησαν εκεί καθώς και τις προσπάθειές τους για να τους φέρουν κοντά στο Χριστιανισμό, αποτελούν ακόμα ένα χρήσιμο εργαλείο για κάθε ερευνητή. Θα εξεταστούν κυρίως και δευτερογενείς πηγές καθώς και έρευνες από το πεδίο των θρησκευτικών σπουδών για την έννοια του συγκρητισμού και για αναφορές στην θρησκεία των Mexica. Τις τελευταίες δεκαετίες, μελετητές της θρησκείας έχουν στρέψει την προσοχή τους στην εξέταση του ρόλου της, στην απλή, καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Έτσι, έχει γίνει φανερό ότι η θρησκεία βιώνεται με όλες τις ανθρώπινες αισθήσεις και το σώμα, όχι μόνο γνωστικά, αλλά και συναισθηματικά, σε αλληλεπίδραση με υλικά και αισθητηριακά μέσα, όπως αντικείμενα, μουσικές και ήχους, εικόνες και χρώματα, ή μυρωδιές. Η κατανόηση της θρησκείας και του κόσμου υπερβαίνει πολλές φορές την χρήση λέξεων.¹⁵ Η πολυπλοκότητα του ζητήματος για την θρησκεία στο αποικιακό Μεξικό, εάν και ήδη πολυσυζητημένου, μας παρέχει χώρο για πολλές διαφορετικές αναζητήσεις, προσεγγίσεις αλλά και οπτικές οι οποίες πλέον κινούνται στο πεδίο των εμπειριών των ιθαγενών και της αντίστασής τους.

Οι θεωρητικές προσεγγίσεις ανά τα χρόνια δίνουν έμφαση σε διαφορετικές ερμηνείες όσον αφορά την θρησκευτικότητα στο αποικιακό Μεξικό. Η ιστοριογραφία του θέματος κινείται σε δύο διαφορετικούς άξονες. Από την μια γίνεται αναφορά στην πνευματική κατάκτηση (spiritual conquest) έναντι των ιθαγενών πρακτικών και πεποιθήσεων και στην επιτυχημένη εξάπλωση του Χριστιανισμού στην Αμερική. Χαρακτηριστικό είναι το έργο του Robert Ricard (1966), *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, το οποίο ήταν το πρώτο που ανέπτυξε την έννοια του πνευματικού πολέμου για τις στρατηγικές και τις μεθόδους που χρησιμοποίησαν οι Φραγκισκανοί, Δομινικανοί και Αυγουστιανοί μοναχοί στην περιοχή. Οι παγανιστικές

¹⁵ Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahua Sense of Reality*, Brill, 2019, σ. 12-13

πεποιθήσεις θεωρεί πως δεν επιβίωσαν, οπότε και δεν προέκυψε μια μεικτή θρησκεία.¹⁶ Επιπροσθέτως, υπήρξαν αναλύσεις και για την εκπαίδευση ως μέσο ελέγχου και κυριαρχίας με χαρακτηριστικό το έργο του José María Kobayashi (1974), *La educación como conquista: empresa franciscana en México*.

Από την άλλη πλευρά, η ακαδημαϊκή κοινότητα ξεκίνησε βαθμιαία να αμφισβητεί αυτές τις απόψεις και δρομολογήθηκε μια αναζήτηση για την οπτική των ιθαγενών, της πλευράς των «νικημένων». Από τη δεκαετία του 1980, ένας αυξανόμενος αριθμός μελετητών εκτός Μεξικού έχουν γίνει «nahuatlats» (ειδικοί των Nahuatl, μεταφραστές), επηρεασμένοι από ανθρωπολόγους όπως η Louise Burkhart, ιστορικοί όπως ο John F. Schwaller και η Frances Karttunen και της σχολής του «New Philology» που πρωτοστάτησε ο James Lockhart. Η σχολή αυτή εστίασε στα αρχεία των ιθαγενών γλωσσών, τα οποία είναι απαραίτητα για την κατανόηση των ιθαγενών κοινωνιών.¹⁷ Αμφισβήτησαν την ολοκληρωτική μεταστροφή των ιθαγενών και την επιτυχή εξάλειψη των πεποιθήσεών τους. Πράγματι, οι μελετητές άρχισαν να ψάχνουν τόσο σε ισπανικές όσο και σε αυτόχθονες πηγές για να αποκαλύψουν την «μικτή θρησκεία», οδηγώντας στα πολύ γνωστά έργα των Miguel León-Portilla, J. Jorge Klor de Alva, Charles Gibson, James Lockhart και Louise Burkhart, οι οποίοι υποστηρίζουν πως προϋπάρχοντα πολιτισμικά, δομικά και γλωσσικά χαρακτηριστικά στο Κεντρικό Μεξικό επέτρεψαν στους Mexica να ασπαστούν τον Καθολικισμό με όρους οικείους στην κουλτούρα τους. Ο Καθολικισμός δεν ασκούνταν απαλλαγμένος από μη χριστιανικά στοιχεία και επιρροές. Οι μελετητές της αποικιακής Αμερικής έχουν διαπιστώσει, σύμφωνα και με την Burkhart ότι δεν μπορούμε να μιλάμε απλώς για το εάν ο ευρωπαϊκός Χριστιανισμός υιοθετήθηκε από τους ιθαγενείς πολιτισμούς αλλά θα πρέπει να μιλάμε για Ιθαγενείς Χριστιανικότητες και για πολυάριθμες αναπαραστάσεις του Χριστιανισμού. Οι αυτόχθονοι Χριστιανισμοί πρέπει να γίνονται κατανοητοί στο πλαίσιο των ιθαγενών πολιτισμών, γλωσσών και ιστοριών και δεν πρέπει να θεωρούνται ότι λειτουργούσαν με τον ίδιο τρόπο όπως οι αντίστοιχοι του Παλαιού Κόσμου.¹⁸

¹⁶ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, University of California Press, 1966, σ. 278

¹⁷ Matthew Restall, «A History of the New Philology and the New Philology in History», *Latin American Research Review*, 38:1, 2003, σ. 114

¹⁸ Louise M. Burkhart, «Introduction» στο *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, University Press of Colorado, 2017, σ. 5

Κλασικά έργα τα οποία κινούνται στον δεύτερο άξονα και τα οποία ήταν πολύ σημαντικά στην παρούσα εργασία, είναι τα : *The Broken Spears* του Miguel León-Portilla., *Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Response to Christianity* του J. Jorge Klor de Alva , *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810* του Charles Gibson , *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* του James Lockhart και τέλος το έργο, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, της Louise M. Burkhart. Τέλος, από τις θρησκευτικές σπουδές σημαντικά είναι τα έργα των Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing*, Charles Stewart και Rosalind Shaw, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* και *Syncretism in Religion* από την Anita Leopold.

Κλείνοντας, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι οι αυτόχθονες πολιτισμοί δεν ήταν άβουλοι και παθητικοί απέναντι στις διαδικασίες εκχριστιανισμού. Σε ολόκληρη την Λατινική Αμερική οι αυτόχθονες πληθυσμοί αντιμετώπισαν πίεση και διάφορες στρατηγικές που αποσκοπούσαν στην συμμετοχή τους στην Χριστιανική πίστη. Αντιμέτωποι με όλες αυτές τις νέες ιδέες, τα κείμενα και τις εικόνες, που μεταφέρθηκαν από την άλλη μεριά του Ατλαντικού, επέδειξαν μια εφευρετικότητα και μία αυτενέργεια, όσο γίνεται κάτω από ένα αποικιοκρατικό καθεστώς. Ωστόσο, “βγαίνοντας έξω” από την ιστορική μας έρευνα και το ενδιαφέρον του εκάστοτε ερευνητή για την συγκεκριμένη εποχή αυτή η μελέτη θέτει το ερώτημα που προκύπτει μέσα από κάθε έρευνα, ήτοι, τι μπορούμε εν τέλει να πάρουμε; Η μελέτη συγκριτικών στοιχείων μπορεί να είναι επωφελής με πολλούς τρόπους. Αρχικά, αναγνωρίζοντας πώς αλληλεπιδρούν και εξελίσσονται διάφορα συστήματα πεποιθήσεων, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα το γεγονός ότι δεν υπάρχει κάτι “καθαρό” η “ανόθευτο”, κάτι ιδιαίτερης σημασίας ειδικά όταν αναφερόμαστε σε ιθαγενείς πληθυσμούς, αφού η εξωτικότητα συνεχίζει να σαγηνεύει τους μελετητές, θεωρώντας τους μη δυτικούς πολιτισμούς και τις θρησκείες τους στάσιμες οντότητες. Κατά δεύτερον, εάν κάτι μου μετέδωσε το ανθρωπολογικό μου υπόβαθρο είναι η αναθεώρηση των όσων θεωρούνται δεδομένα, η αντιπροσώπευση των ανθρώπων που συστηματικά ξεχνιούνται ή αποσωπιούνται. Η ανθρωπολογική έρευνα μπορεί να βρεθεί και να είναι επωφελής σε πολλούς διαφορετικούς κλάδους, όπως η ιστορία, η λογοτεχνία, η γλωσσολογία, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία κ.α. Παρόλο που διάφοροι θεωρητικοί αντιμετώπισαν την προσφορά της ανθρωπολογίας στην ιστορία με κάποιο πεσιμισμό, οι δύο επιστήμες συνομιλούν, δανείζονται

μεθοδολογικά εργαλεία και οι ιστορικοί στρέφονται συχνά στην ανθρωπολογία για ζητήματα εξουσίας, αυτενέργειας, συμβολικών διαδικασιών και το αντίστροφο. Η ανάλυση και χρήση ιστορικού υλικού από ανθρωπολόγους καθιστά δυνατή την κατανόηση της κοινωνίας που μελετάται καθώς οι πολιτισμοί είναι αδιαχώριστοι από την ιστορία. Αυτό σημαίνει, ότι οι ιστορικές πηγές μετατρέπονται σε εθνογραφικό υλικό και η ανάγνωση τους είναι σαν να ήταν ζωντανοί πληροφοριοδότες.¹⁹ Η ερώτηση λοιπόν της παρούσας εργασίας φαντάζει καιρία ειδικά την σημερινή εποχή. Γιατί πιστεύουμε αυτά που πιστεύουμε; Από που ουσιαστικά προέρχονται; Πως οι θρησκευτικές αντιλήψεις μορφοποιούν την εμπειρία των ανθρώπων και τι ρόλο έχουν στην καθημερινή ζωή; Δυστυχώς στην σύντομη αυτή έκταση της εργασίας δεν μας δίνεται η δυνατότητα να απαντήσουμε σε όλα τα ερωτήματα μας αναλυτικά, παρόλα αυτά ελπίζω μέσα από την μελέτη της συνάντησης των δύο θρησκείων και εν τέλει της επιβολής του Καθολικισμού στους Mexica να φωτιστούν λίγο περισσότερο οι παραπάνω διεργασίες; οι δυσκολίες των ιθαγενών να έρθουν σε επαφή με μια νέα μορφή θρησκευτικότητας, η απάντηση και η δημιουργικότητά τους απέναντι στις νέες συνθήκες που βρέθηκαν και το πως εν τέλει ενσωμάτωσαν μια διαφορετική κοσμοθεωρία στην δικιά τους.

¹⁹ Alexandre Coello de la Rosa, & Josep Lluís Mateo Dieste, *In Praise of Historical Anthropology: Perspectives, Methods, and Applications to the Study of Power and Colonialism*, Routledge, 2020, σ. 85

1. Συγκρητισμός : Ιστορία και προβλήματα χρήσης του όρου

Μελετώντας κάθε αλληλεπίδραση μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών, θρησκειών, πολύ συχνά θα συναντήσουμε την έννοια του συγκρητισμού. Παρόλο που είναι ένας διαδεδομένος όρος, παραμένει ασαφής και δεν υπάρχει ένας ευρέως αποδεκτός ορισμός από την επιστημονική κοινότητα. Προσπάθειες να οριστεί έχουν υπάρξει από ανθρωπολόγους, κοινωνιολόγους καθώς και ιστορικούς, ωστόσο, έχουν αντιμετωπιστεί με έντονη διαφωνία και πολλοί μελετητές επιμένουν στην κατάργησή του. Τα τελευταία χρόνια έχουν προκύψει θεωρίες που αρχίζουν να επιλύουν μερικά από τα προβλήματα που ενυπάρχουν στη χρήση του, πολλοί όμως εξακολουθούν να τον αποφεύγουν λόγω έλλειψης επιστημονικής συναίνεσης.²⁰ Μια ιστορική αναδρομή για την έννοια και τους τρόπους χρήσης του συγκρητισμού είναι απαραίτητη ώστε να συνειδητοποιήσουμε τα αδιέξοδα αλλά και να δούμε το πως οι ερευνητές διατύπωσαν διαφορετικές απόψεις και θεωρίες για τον όρο.

Η πρώτη γνωστή χρήση του συγκρητισμού εμφανίζεται στα Ηθικά του Πλούταρχου σε μια αναφορά στην κρητική πρακτική, να παραμερίζουν τις εσωτερικές τους διαφωνίες και να ενώνονται απέναντι σε ένα κοινό εχθρό. Ο όρος προέρχεται από το ελληνικό «συν» μαζί με τη λέξη για τους Κρητικούς, για να δημιουργήσει μια έννοια παρόμοια με το «όπως έκαναν οι Κρήτες».²¹ Ο σύγχρονος ορισμός του συγκρητισμού, ωστόσο, έχει ελάχιστη σχέση με την χρήση του όρου από τον Πλούταρχο. Η λέξη σήμερα χρησιμοποιείται για να περιγράψει την ανάμειξη αντιθετικών πραγμάτων, το θρησκευτικό μείγμα.²²

Η σύγχρονη έννοια του όρου, ως συνένωση ασυμβίβαστων ιδεών, γεννήθηκε κατά την περίοδο της Αναγέννησης με το κύμα ενδιαφέροντος για τα κλασικά γραπτά, ιδιαίτερα του Πλάτωνα και

²⁰ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, Student Summer Scholars Manuscripts, Grand Valley State University, 2022, σ. 1, <https://scholarworks.gvsu.edu/sss/237> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 09.10.2023)

²¹ Hans G. Kippenberg, «In Praise of Syncretism: The Beginnings of Christianity Conceived in the Light of a Diagnosis of Modern Culture», στο *Syncretism in Religion: A Reader*, Routledge, 2004, σ. 29

²² Στο ίδιο, σ. 29

του Αριστοτέλη. Πιο συγκεκριμένα, ο Έρασμος του Ρότερνταμ, περιέγραψε μια σύνθεση του Χριστιανισμού και της κλασικής ελληνικής φιλοσοφίας, που στόχευε στην ενοποίηση των ανταγωνιστικών σχολών της χριστιανικής σκέψης,²³ με μια θετική έννοια και διαμόρφωσε αυτό που θεωρούσε έναν ανθρωπιστικό Χριστιανισμό. Η αρνητική αποτίμηση φυσικά του συγκρητισμού άρχισε να εξαπλώνεται κυρίως τον 17^ο αιώνα, με την λεγόμενη “συγκρητιστική διαμάχη” που κορυφώθηκε από τις προσπάθειες του Georg Calixt, ενός Λουθηρανού θεολόγου, ο οποίος εργάστηκε για να συμφιλιώσει τις διάφορες φατρίες μέσα στον Χριστιανισμό.²⁴ Πολλοί Λουθηρανοί θεολόγοι, όπως ο Johann Konrad Dannhauer ή ο Abraham Calon, αντιλήφθηκαν τον συγκρητισμό ως μια καταστροφή που απειλούσε να βλάψει τη θρησκεία.²⁵ Ο όρος λοιπόν «είναι ένας αμφιλεγόμενος όρος, που συχνά λαμβάνεται για να υπονοήσει μη αυθεντικότητα ή “μόλυνση”, τη διείδυση μιας υποτιθέμενης “καθαρής” παράδοσης από σύμβολα και έννοιες που θεωρούνται ότι ανήκουν σε άλλες, ασυμβίβαστες παραδόσεις.»²⁶

Στη συνέχεια, στο δεύτερο μισό του 19^ο αιώνα η αρνητική έννοια επανέρχεται στην επιφάνεια. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε από μελετητές του ελληνοιστικού πολιτισμού όταν ήθελαν να αναφερθούν σε “αταξία” ή “σύγχυση”. Υπό αυτή την έννοια, ο συγκρητισμός έγινε αντιληπτός ως μια στρατηγική αφομοίωσης και ο ίδιος ο ελληνοιστικός πολιτισμός θεωρήθηκε ως μείγμα ανατολίτικης και δυτικής επιρροής.²⁷ Μερικοί μελετητές τον ενσωμάτωσαν σε ένα εξελικτικό σχήμα, θεωρώντας τον ως ένα ενδιάμεσο στάδιο πριν από τον χριστιανικό μονοθεϊσμό, συνεπώς έγινε ένας όρος διαχωρισμού, διαφορετικότητας, του εξωτικού “άλλου”, που εφαρμοζόταν σε γεωγραφικά και ιστορικά απομακρυσμένες κοινωνίες²⁸.

Το περιεχόμενο του συγκρητισμού ως ειδικής κατηγορίας στον κλάδο της ιστορίας των θρησκειών, ξεκίνησε τον εικοστό αιώνα και επικράτησε στις κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες τον θεωρούσαν ως μια ιστορική διαδικασία χαρακτηριστική όλων των θρησκειών.²⁹ Ο πρώτος μελετητής που τον μελέτησε διεξοδικά ήταν ο Ολλανδός Gerard van der Leeuw στη

²³ Magdalena Lubanska, *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes*, De Gruyter, 2015, σ. 32

²⁴ Hans G. Kippenberg, «In Praise of Syncretism: The Beginnings of Christianity Conceived in the Light of a Diagnosis of Modern Culture», σ. 30

²⁵ Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion: A Reader*, Routledge, 2004, σ. 8

²⁶ Rosalind Shaw and Charles Stewart, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, 1994, σ. 1

²⁷ Magdalena Lubanska, *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes*, σ. 33

²⁸ Rosalind Shaw and Charles Stewart, *Syncretism/Anti-Syncretism*, σ. 4

²⁹ Hans G. Kippenberg, «In Praise of Syncretism: The Beginnings of Christianity Conceived in the Light of a Diagnosis of Modern Culture», σ. 33

«Φαινομενολογία της Θρησκείας». Ο van der Leeuw, χρησιμοποιεί την έννοια του συγκρητισμού για να εξηγήσει τη μετάβαση από τον πολυδαιμονισμό³⁰ στον πολυθεϊσμό³¹. Συμφωνώντας, μάλιστα με τον Joachim Wach³², ότι κάθε θρησκεία είναι ένας συγκρητισμός όταν την δούμε από τη δική της προϊστορία. Γι' αυτόν, ο συγκρητισμός είναι, μια αναπόφευκτη εκδήλωση της θρησκείας.³³

Η έννοια έγινε διάσημη και στην αμερικανική ανθρωπολογία η οποία έδωσε μια θετική νοηματοδότηση στον συγκρητισμό. Οι μελέτες για τα συγκριτικά φαινόμενα του Νέου Κόσμου από Αμερικανούς ανθρωπολόγους είχαν μια αισιοδοξία που γεννήθηκε στην ακμή του οράματος για την Αμερική ως του «μεγάλου χωνευτηριού» (melting-pot).³⁴ Ο όρος έγινε αισθητός κυρίως από τις μελέτες του Melville J. Herskovits για τις διαδικασίες πολιτισμικής αφομοίωσης (acculturation). Ο Herskovits χρησιμοποίησε τη μελέτη των συγκριτικών “αφρικανισμών” στον Νέο Κόσμο επιδιώκοντας την ανίχνευση της ιστορίας και του πολιτισμού των λαών αφρικανικής καταγωγής στην Αμερική και την ανάπτυξη της έννοιας της αφομοίωσης (acculturation)³⁵. Αντιλήφθηκε την έννοια του συγκρητισμού ως αναλυτικό εργαλείο και το όραμα του έρχεται σε αντίθεση με τις έννοιες της “σύγχυσης” και της “παρέκκλισης” που είδαμε τον 19^ο αιώνα.

Τον 20^ο αιώνα, όπως προαναφέρθηκε, η έννοια του συγκρητισμού έγινε ένα πολύ σημαντικό ζήτημα εξέτασης και συζήτησης μεταξύ των ερευνητών. Αυτό προέκυψε από την συνειδητοποίηση των επιπτώσεων του όρου στην ερμηνεία της πορείας της δυτικής ιστορίας, στην οποία ο ηγεμονικός ευρωπαϊκός Χριστιανισμός έχει ασχοληθεί με μη χριστιανικές θρησκευτικές προοπτικές.³⁶ Στην συνέχεια λοιπόν θα εξεταστούν οι απόψεις τριών από τους πιο σημαντικούς θεωρητικούς για τον συγκρητισμό.

Ο πρώτος σημαντικός θεωρητικός είναι ένας άλλος Ολλανδός συγγραφέας, που είχε μεγάλη επιρροή στην εξέλιξη της εν λόγω συζήτησης, ο H. Kraemer, ο οποίος υποστήριξε ότι ο

³⁰ Αυτή η μορφή θρησκείας που βασίζεται στην πεποίθηση ότι όλα τα φαινόμενα της φύσης ελέγχονται από ανεξάρτητες υπερφυσικές δυνάμεις, λίγο πολύ ανθρωπόμορφες.

³¹ Gerard van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986, σ. 173

³² Προτεστάντης θεολόγος και ένας από τους κορυφαίους μελετητές στη σύγχρονη μελέτη της θρησκείας, ο οποίος συνέβαλε σημαντικά στο πεδίο της κοινωνιολογία της θρησκείας. Διετέλεσε καθηγητής της ιστορίας της θρησκείας στο Πανεπιστήμιο της Λειψίας (1929–35) και στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο (1945–55).

³³ André Droogers, *Play and Power in Religion: Collected Essays*, De Gruyter, 2012, σ. 197

³⁴ Rosalind Shaw and Charles Stewart, *Syncretism/Anti-Syncretism*, σ. 5

³⁵ Στο ίδιο, σ. 5

³⁶ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, σ. 2

συγκρητισμός νοείται θεολογικά ως απόδειξη ότι όλες οι θρησκείες είναι ουσιαστικά μία, διαφορετική ερμηνεία της ίδιας υπερβατικής πραγματικότητας. Ωστόσο, ισχυρίστηκε ότι υπήρχε μια θρησκεία που δεν ήταν εγγενώς συγκρητιστική: Ο Χριστιανισμός.³⁷ Για τον Kraemer, ο Χριστιανισμός ήταν η μόνη θρησκεία όπου σύμφωνα με τον ίδιο μπορεί να προσαρμόζεται σε διάφορους πολιτισμούς, αλλά διατηρεί μια ασυμβίβαστη υπεροχή.³⁸

Ο τρίτος Ολλανδός μελετητής που έχει συμβάλει σημαντικά στη συζήτηση είναι ο J. H. Kamstra. Ο Kamstra μέσα από την έρευνά του και την παραμονή του στην Ιαπωνία θεώρησε σημαντικό να απομακρυνθούμε από αναλύσεις που είναι θεολογικά φορτισμένες και επισήμανε τη θεολογική προκατάληψη στις απόψεις του Kraemer³⁹. Πρότεινε μια αντικειμενική προσέγγιση, τονίζοντας ότι ο συγκρητισμός πρέπει να θεωρείται ως ένα γενικό ανθρώπινο χαρακτηριστικό και ότι κατά συνέπεια υπάρχει σε όλες τις θρησκείες, συμπεριλαμβανομένου του Χριστιανισμού.⁴⁰ Είναι ενδιαφέρον ότι ο Kamstra ανέφερε τη δυνατότητα συγκρητισμού μέσα στην ίδια την θρησκεία και όχι μόνο από την επαφή μεταξύ των θρησκειών («συγκρητισμός εκ των έσω»). Σύμφωνα με τον ίδιο, το κριτήριο και στις δύο περιπτώσεις είναι η αλλοτρίωση. Σε μεταγενέστερες δημοσιεύσεις υιοθέτησε και τη διάκριση μεταξύ συνειδητού και ασυνείδητου συγκρητισμού.⁴¹

Ο τελευταίος σημαντικός μελετητής είναι ο Michael Pye. Οι ιδέες που διατύπωσε ο Kamstra συνοψίστηκαν από τον Pye, καθιστώντας τις έτσι διαθέσιμες σε αναγνώστες εκτός της Ολλανδίας.⁴² Παράλληλα του άσκησε και κριτική για το γεγονός ότι ο Kamstra χρησιμοποιεί την αλλοτρίωση ως βασική έννοια καθώς το επιβεβαιώνει εμμέσως με την άποψη του ότι οι θρησκείες απειλούνται από συγκρητισμό, είτε από μέσα είτε από έξω.⁴³ Σε αυτό το σημείο ο Pye προτείνει μια διαφορετική έννοια: την ασάφεια, αντί για την αποξένωση ως κριτήριο του συγκρητισμού. Για να ξεπεραστεί αυτή η ασάφεια σύμφωνα με τον ίδιο, υπάρχουν τουλάχιστον τρεις δυνατότητες.

³⁷ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, σ. 3

³⁸ Ross Kane, *The Syncretism of Tradition: Reappraising Cultural Mixture in Christianity*, Διδακτορική Διατριβή, University of Virginia, 2007, σ. 54, https://libraetd.lib.virginia.edu/public_view/ff3655257 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 09.10.2023)

³⁹ Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion: A Reader*, σ. 24

⁴⁰ André Droogers, *Play and Power in Religion*, σ. 198

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 198

⁴² Στο ίδιο, σ. 199

⁴³ Στο ίδιο, σ. 199

Πρώτον ένα νόημα να εξαλειφθεί (αφομοίωση), ένα νέο συνεκτικό μοτίβο νοήματος να επιτευχθεί (μια νέα θρησκεία) ή οι δύο έννοιες να απομακρυνθούν (διάλυση).⁴⁴

Συνεπώς, όπως γίνεται κατανοητό μέσα από την ιστορία του όρου και την μελέτη των θεωρητικών βλέπουμε όχι μόνο το πόσο πολύ έχει εξεταστεί και απασχολήσει τους ερευνητές ανά τα χρόνια αλλά και τα προβλήματα που ενέχει ο όρος. Το θεολογικό υπόβαθρο και η πεποίθηση ότι οι θρησκείες είναι διακριτές, “καθαρές” οντότητες που μπορούν απλά να αναμειχθούν μεταξύ τους καθώς και ο “κρυμμένος” εθνοκεντρισμός ήταν στο επίκεντρο πολλών θεωριών στην πρώιμη ακαδημαϊκή χρήση του όρου. Φυσικά όπως αναφέρει και η Louise Burkhart επειδή ο όρος εστιάζει σε μεγάλες διαδικασίες παρά σε μεμονωμένες εμπειρίες, ο συγκρητισμός αποτυγχάνει να αναγνωρίσει πλήρως τη δράση και την οπτική των προσηλυτισμένων.⁴⁵ Ως αποτέλεσμα, ορισμένοι μελετητές είτε έχουν πειστεί ότι ο συγκρητισμός δεν θα πάψει να αποτελεί έναν προβληματικό όρο, όπως ο Robert Baird και ο A.J. Droge όπου αναφέρονται στην εξάλειψη του⁴⁶, είτε έχουν προτείνει άλλους όρους («κρεολοποίηση», «συγχώνευση», «πολυπολιτισμικότητα», «μίξη», «αφομοίωση», «υβριδικότητα»). Παρόλα αυτά οι νέοι όροι δεν έχουν μπορέσει να αντικαταστήσουν πλήρως τον «συγκρητισμό» ως ερευνητική έννοια, εάν και ο κάθε ερευνητής επιλέγει αυτό που ταιριάζει καλύτερα στην εκάστοτε περίπτωση και στο μοντέλο του.

Σε αυτό το σημείο, θα προτείνω επομένως ότι δεν θα ήταν συνετό να απορρίψουμε τον όρο παρά τα μειονεκτήματα και την σύγχυσή σχετικά με τη νοηματοδότησή του. Δεδομένου ότι ο όρος δεν είναι πιθανό να εξαφανιστεί, είναι καλύτερο να αντιμετωπίσουμε αυτά τα προβλήματα και να ασκήσουμε κριτική, αναφέροντας τα ψεγάδια καθώς και τον τρόπο με τον οποίο θα τον χρησιμοποιήσουμε στην έρευνα παρά να τον εγκαταλείψουμε τελείως. Ο συγκρητισμός σύμφωνα και με την Anita Leopold μας φέρνει αντιμέτωπους με την βεβαιότητα του ανήκειν, κατασκευάζουμε σύνορα γεμάτα νόημα, δύσκολα μεν να τα μελετήσουμε αλλά που διαθέτουν μια μεταμορφωτική ικανότητα και αυτό είναι σύμφωνα με την ίδια το νόημα της ανθρώπινης ιστορίας: η συζήτηση για τα ζητήματα που αφορούν την ανθρώπινη εφεύρεση και την επανεφεύρεση της θρησκείας, του πολιτισμού, της ταυτότητας κτλ.⁴⁷ Άλλοι ερευνητές όπως ο Vassilis Lambropoulos

⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 199

⁴⁵ Katharine Gerbner, «Theorizing Conversion: Christianity, Colonization, and Consciousness in the Early Modern Atlantic World», *History Compass*, 3:3, 2015, σ. 139

⁴⁶ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, σ. 4

⁴⁷ Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion*, σ. 10

θεωρούν επίσης ότι ο συγκρητισμός είναι ένας χρήσιμος όρος, ο οποίος μας επιτρέπει να εστιάσουμε σε μοναδικούς συνδυασμούς και παράδοξα μείγματα,⁴⁸ επειδή ακριβώς οι επιστημονικές του καταβολές βρίσκονται σε πολλές διαφορετικές επιστήμες.⁴⁹ Θεωρεί σε αντίθεση με την Burkhardt ότι η ιστορία του συγκρητισμού ενσωματώνει τον ρόλο του γηγενούς/τοπικού (συμπεριλαμβανομένου του μετα-αποικιακού) όχι ως “άλλου” αλλά ως ενεργού υποκειμένου στο μείγμα.⁵⁰

Τι ακριβώς λοιπόν συνέβη όταν η ιθαγενής θρησκεία στο κεντρικό Μεξικό έρχεται σε επαφή με τον Καθολικισμό; Οι ερωτήσεις που γεννιούνται ποικίλουν: Δημιουργήθηκε κάτι νέο; Ήταν απλώς μια προσπάθεια των αποικιοκρατούμενων να δείξουν ότι ασπάζονται την επιβαλλόμενη θρησκεία ενώ στην πραγματικότητα δεν το έκαναν; Αυτές ακριβώς οι ερωτήσεις καθώς και πολλές ακόμα γεννιούνται με την μελέτη του συγκρητισμού και αυτές θα προσπαθήσω να απαντήσω στην παρούσα μελέτη διατηρώντας πάντα μια κριτική στάση απέναντι στη χρήση του όρου. Χωρίς να συντηρούμε προκαταλήψεις προς την κυρίαρχη θρησκεία ή πολιτισμό, αφού με την επαφή και τα δυο στοιχεία πάντα αλλάζουν. Η οπτική αυτή πρέπει να τονιστεί καθώς διαφορετικά καταλήγουμε να δικαιωνίζουμε την αποικιοκρατική λογική κατά την οποία μόνο ο Καθολικισμός είναι σταθερός και αμετάβλητος.⁵¹ Θα απεικονιστεί επιπροσθέτως ο συγκρητισμός όχι ως απόκλιση αλλά ως ένα θεμιτό δημιούργημα, εν μέρει, με τους ιθαγενείς να είναι ενεργοί δημιουργοί νοήματος, όσο φυσικά μπορούσαν μέσα σε ένα δυναστικό, αποικιοκρατικό πλαίσιο το οποίο επέφερε τιμωρίες και διώξεις σε όσους δεν συμμορφώνονταν. Θα υιοθετήσω στην παρούσα εργασία την άποψη του Kamstra περί συνειδητού και ασυνειδήτου συγκρητισμού αφού πολλές φορές οι ιθαγενείς μπορεί να υιοθετούσαν μια πτυχή του Καθολικισμού, κάνοντας την δικιά τους, ασυνείδητα, χρησιμοποιώντας όμως τις ήδη γνωστές τους δομές και κοσμοθεωρία. Δεν ήταν «αντίσταση» καθαυτή πάντα, αλλά μάλλον ένα είδος «διαπραγμάτευσης» εντός της ισπανικής κυριαρχίας.

Τέλος, άλλη μια σημαντική πτυχή στη μελέτη του συγκρητισμού είναι η έννοια της εξουσίας. Μόνο αν οι σχέσεις εξουσίας αποτυπωθούν στην ανάλυση αποκαλύπτεται το βασικό

⁴⁸Vassilis Lambropoulos, «Syncretism as Mixture and as Method», *Journal of Modern Greek Studies* 19:2, 2001, σ. 231

⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 229

⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 229

⁵¹ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, σ. 4

χαρακτηριστικό του όρου.⁵² Οι δύο θρησκείες δεν είχαν την ίδια δυναμική αφού η κυρίαρχη, ο Καθολικισμός, κυριαρχούσε όπως είναι λογικό σε βάρος της μεσοαμερικάνικης. Οι δομές της εξουσίας επίσης έχουν σημασία στην ίδια την αποικιοκρατική κοινωνία στο Μεξικό. Οι αποικιοκράτες δεν είχαν την ίδια θέση με τους ιθαγενείς και φυσικά όπως θα φανεί παρακάτω υπήρχαν ανισότητες μεταξύ των κοινωνικών τάξεων των ιθαγενών, των ευγενών και των απλών ανθρώπων. Ο Raymond Williams για τη διαδικασία του πολιτισμού στο πλαίσιο των ηγεμονικών σχέσεων εξουσίας γράφει: «Η πραγματικότητα της ηγεμονίας, με την εκτεταμένη πολιτική και πολιτιστική έννοια είναι ότι, ενώ εξ ορισμού είναι πάντα κυρίαρχη, δεν είναι ποτέ ούτε συνολική ούτε αποκλειστική. Ανά πάσα στιγμή, μορφές εναλλακτικής ή άμεσα αντιπολιτευτικής πολιτικής ή κουλτούρας υπάρχουν ως σημαντικά στοιχεία στην κοινωνία.»⁵³

⁵² Σχετικά με την εξουσία και την θρησκεία βλ. André Droogers, *Play and Power in Religion*, De Gruyter, 2012 και Gustavo Benavides, «Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion», στο *Syncretism in Religion*

⁵³ Eric A. Schroeder, «Hegemony and Mission Practises in Colonial New Spain», στο *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, σ. 215

2. Θρησκευτικότητα στο αποικιακό Μεξικό : Ιθαγενείς και Καθολική Εκκλησία

2.1 Η κοινωνική διαστρωμάτωση και η θρησκευτική ζωή των Mexica πριν την ισπανική κατάκτηση

Στις 31 Αυγούστου του 2022 δημοσιεύτηκε άρθρο στους *New York Times* με τίτλο «Read your way through Mexico City» όπου ένα από τα βασικά βιβλία που προτείνονται για να μάθει κανείς για την πολυπλοκότητα του Μεξικού είναι το κλασικό ανάγνωσμα του Bernal Díaz del Castillo, *The True History of the Conquest of New Spain*. Το βιβλίο αυτό είναι από τα λίγα που έχουν γραφτεί τον δέκατο έκτο αιώνα και εξακολουθεί να είναι αναγνώσιμο στον εικοστό πρώτο αλλά και όπως μας πληροφορεί ο David Carrasco αποτελεί διαβατήρια τελετουργία σε όλες τις πανεπιστημιούπολεις για την γνωριμία των φοιτητών με την ιστορία των αυτοχθόνων του Νέου Κόσμου και τις καταστροφές που τους έπληξαν με την άφιξη των Ισπανών.⁵⁴

Η αναφορά αυτή γίνεται για να τονιστεί πως ακόμα και σήμερα ύστερα από μια μεγάλη, σύγχρονη βιβλιογραφία, η οποία προσπαθεί να καταρρίψει πολλούς από τους μύθους που διαιωνίζονται για τους ιθαγενείς, στο σύγχρονο φαντασιακό και σε πρόσφατες ακόμα μελέτες⁵⁵ κυριαρχούν αποικιακές αφηγήσεις και οπτικές, οι οποίες απαντώνται στην παλαιότερη βιβλιογραφία, για το πως οι ιθαγενείς μεταστράφηκαν γρήγορα στον Καθολικισμό και για το πως η προσπάθεια των Ισπανών ήταν όντως μια “πνευματική κατάκτηση” όπου ισοπέδωσε κάθε προηγούμενη δομή και σκέψη, συμπεριλαμβανομένου της θρησκείας. Πριν λοιπόν προχωρήσουμε και αναφερθούμε στις στρατηγικές της μεταστροφής είναι σημαντικό να δούμε την έννοια της θρησκείας γενικότερα, την θρησκεία στους Mexica και μερικά χαρακτηριστικά της κοινωνικής δομής τους. Η αναφορά αυτή γίνεται καθώς είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε για τις προ-ισπανικές δομές και το πως αυτές

⁵⁴ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 148

⁵⁵ Βλ. David M. Perez, *Native Subordination Through the Franciscan Institutions During the Sixteenth Century*, Διπλωματική εργασία, California State University, San Bernardino, 2015, <https://scholarworks.lib.csusb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1173&context=etd> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 11.09.2023)

αλληλοεπίδρασαν με την κατάκτηση. Μελετώντας μόνο την “ισπανική οπτική”, τον Καθολικισμό και τις στρατηγικές μεταστροφής, χωρίς να αναφερθούν στοιχεία της κουλτούρας του πολιτισμού που μελετάμε συντελούμε θεωρώ άθελα μας σε μια λειψή, αποικιακή απεικόνιση, η οποία δεν υπολογίζει τον αποικιοκρατούμενο «άλλο».

Η κατηγορία της έννοιας της θρησκείας (μαζί με άλλες όπως μαγεία και επιστήμη), υπήρξε αντικείμενο ζωηρού πολεμικού διαλόγου που εκτείνεται τουλάχιστον έντεκα δεκαετίες αναμεσα σε πολλούς μελετητές, ανθρωπολόγους, κοινωνιολόγους, φιλοσόφους και έχει αρκετό ενδιαφέρον καθώς αποδέχθηκαν την κατηγορία αυτή ως μια σφαίρα πρακτικά διαδεδομένη σε όλες τις κοινωνίες και κατά συνέπεια ως μια χρήσιμη κατηγορία για συγκριτική μελέτη.⁵⁶ Δύο ερευνητές οι οποίοι έχουν επικεντρωθεί στην θρησκεία και θεωρούνται από τους βασικούς όταν μελετάμε το θρησκευτικό ζήτημα είναι ο Γάλλος κοινωνιολόγος Émile Durkheim και ο Αμερικάνος ανθρωπολόγος Clifford Geertz.

Το έργο του Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* αποτελεί μια από τις πρώτες πραγματείες στο χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας. Ο Γάλλος κοινωνιολόγος χρησιμοποίησε πληροφορίες και δεδομένα για την μελέτη του τοτεμισμού μεταξύ των αυστραλιανών αυτόχθονων εθνοτικών ομάδων στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Υποστηρίζει ότι οι κοινωνικοί επιστήμονες πρέπει να ξεκινήσουν με αυτό που αποκαλεί «απλές θρησκείες» στις προσπάθειές τους να κατανοήσουν τη δομή και τη λειτουργία των συστημάτων πεποιθήσεων γενικά και να βρουν το αιώνιο και ανθρώπινο. Θεωρεί την θρησκεία ως ένα συναίσθημα συλλογικό, βαθιά χαραγμένο στην ανθρώπινη κοινωνική ζωή. Η θρησκεία σύμφωνα με τον ίδιο «είναι ένα ενιαίο σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών σε σχέση με ιερά πράγματα, δηλαδή πράγματα που διακρίνονται και απαγορεύονται - πεποιθήσεις και πρακτικές που ενώνονται σε μια ενιαία ηθική κοινότητα που ονομάζεται Εκκλησία, για όλους όσους τις τηρούν».⁵⁷

Από την άλλη ο Αμερικάνος ανθρωπολόγος στο έργο του *The Interpretation of Cultures* υιοθετεί μια πολύ διαφορετική προσέγγιση. Για αυτόν μια θρησκεία είναι: (1) ένα σύστημα συμβόλων που ενεργεί για να (2) καθιερώσει ισχυρές, διάχυτες και μακροχρόνιες διαθέσεις και κίνητρα στους ανθρώπους μέσω (3) σχηματισμού αντιλήψεων μιας γενικής τάξης της ύπαρξης και (4) ντύνουν

⁵⁶ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Μαγεία, Επιστήμη, Θρησκεία και το φάσμα της Ορθολογικότητας*, Εκδόσεις Ηριδανός 2014, σ. 14

⁵⁷ Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας*, Εκδόσεις Σαββάλας, 2008, σ. 256-268

αυτές τις αντιλήψεις με μια τέτοια αύρα πραγματικότητας που (5) οι διαθέσεις και τα κίνητρα φαίνονται μοναδικά ρεαλιστικά». ⁵⁸ Ο ορισμός του Geertz, ο οποίος είναι περίπλοκος και ολιστικός απευθύνεται σε άυλα στοιχεία, όπως συναισθήματα και αισθήματα και παρουσιάζει τη θρησκεία ως ένα διαφορετικό παράδειγμα για το πώς βλέπουμε τα συστήματα πεποιθήσεων. Για αυτόν η θρησκεία είναι ένα συμβολικό σύστημα με το οποίο οι πιστοί μεταφράζουν τον κόσμο και τα σύμβολα αυτά εγκαθιδρύουν μια τάξη. ⁵⁹ Ο Geertz υποστήριξε ότι οι θρησκείες διαμορφώνουν την πραγματικότητά μας.

Καθένας από του παραπάνω ορισμούς ενέχει προβλήματα τα οποία δεν θα αναλυθούν στην παρούσα εργασία παρόλα αυτά είναι χρήσιμο να τους έχουμε παρουσιάσει. Τα έργα τους προσφέρουν ορισμούς που δείχνουν διαφορετικούς τρόπους σκέψης και παρόλο που έχουν δεχτεί αρκετή κριτική θεωρώ πως είναι σημαντικά για μια εισαγωγή στην έννοια της θρησκείας. Από την μία έχουμε την θρησκεία περισσότερο ως κοινωνικό φαινόμενο και από την άλλη ως πολιτισμικό σύστημα. Η έννοια της θρησκείας δεν έχει όμως έναν ενιαίο ορισμό και μέχρι και σήμερα δεν συμφωνούν όλοι στο πως ορίζεται και τι ακριβώς χαρακτηριστικά θα πρέπει να περιλαμβάνει. Γενικά θα λέγαμε ότι είναι ένα ανθρώπινο καθολικό φαινόμενο όπου όλες οι ομάδες ανθρώπων αναπτύσσουν με συμπλέγματα συμβόλων, τελετουργιών και πεποιθήσεων που συνδέουν τη δική τους εμπειρία με την φύση του σύμπαντος. Οι θρησκείες μπορεί να περιλαμβάνουν έναν μοναδικό θεό, πολλούς ή και κανέναν και φυσικά μπορεί να αποτελούν απλές οικογενειακές τελετουργίες ή περίτεχνες κρατικές τελετές. ⁶⁰ Παρακάτω θα δούμε για την πολυθεϊστική θρησκεία των Mexica καθώς και για τις τελετές τους πριν την άφιξη των Ισπανών αποικιοκρατών.

Το έτος 1325 λοιπόν αυτή η νομαδική εθνοτική ομάδα εγκαταστάθηκε, μετά από ένα κουραστικό ταξίδι, στην κοιλάδα του Μεξικού. Ήταν οι τελευταίοι από τον Βορρά που έφτασαν στην κοιλάδα και μέσα στα επόμενα 200 χρόνια θα γίνονταν και οι πιο δυνατοί καταφέροντας μαζί με τους συμμάχους τους να υποτάξουν την πλειοψηφία των γειτόνων τους. Οι έννοιές του σύμπαντος και του χρόνου ήταν πολύ σημαντικές για τους Mexica και για την κατανόηση της θρησκευτικής τους

⁵⁸ Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» στο *Reader in Comparative Religion an Anthropological Approach*, Harper & Row, 1972, σ. 167-178

⁵⁹ Talal Asad, «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man*, 18: 2, 1983, σ.250

⁶⁰ Andrew Buckser, *Religion*, Oxford Bibliographies,

<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0060.xml>

(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 10.10.2023)

παράδοσης. Το σύμπαν ήταν χωρισμένο σε 13 ουράνια επίπεδα συν έναν κάτω κόσμο που αποτελούταν από εννέα επίπεδα όπου διάφοροι θεοί, αστέρια και άλλα μυθολογικά πλάσματα κατοικούσαν σε κάθε ένα από αυτά. Η γη θεωρούνταν από τους Mexica ως μια επίπεδη επιφάνεια, είτε ορθογώνια είτε στρογγυλή, που περιβαλλόταν από θάλασσα και εκτεινόταν προς τους ουρανούς. Αυτούς τους ουρανούς τους κρατούσαν τέσσερα ή πέντε δέντρα ή θεοί (ένα σε κάθε μια από τις τέσσερις γωνίες και ένα στη μέση) και κάθε θεός συνδέθηκε με ένα συγκεκριμένο βασικό σημείο και ένα συγκεκριμένο ημερολογιακό ζώδιο.⁶¹

Ο χρόνος από την άλλη, μετρούνταν χρησιμοποιώντας δύο διαφορετικά ημερολόγια: ένα ηλιακό ημερολόγιο που αποτελείται από 365 ημέρες (xiuhrohualli) και ένα τελετουργικό ημερολόγιο 260 ημερών (tonalrohualli). Σε συνδυασμό μεταξύ τους, αυτά τα δύο ημερολόγια σχημάτιζαν έναν ημερολογιακό γύρο, πενήντα δύο ετών (xiuhmolpilli).⁶² Κάθε ηλιακός μήνας ήταν αφιερωμένος σε μια συγκεκριμένη θεότητα και κάθε μήνα γινόταν περίτεχνες τελετές (the veintenas) για αυτή. Ορισμένες ημερομηνίες είχαν επίσης συμβολική και μυθολογική σημασία. Για παράδειγμα, το έτος Ce Tecpatl, εκτός από το ότι ισοδυναμούσε με μια δεδομένη ημερομηνία στο ημερολόγιο, συμβόλιζε και μια αρχή, έτσι η μετανάστευση τους από το Aztlan σύμφωνα με πολλές πηγές, συντελέστηκε το έτος Ce Tecpatl. Επιπλέον, η ημερομηνία γέννησης ενός ατόμου επηρέαζε την προσωπικότητα του αλλά και το πεπρωμένο του και συχνά ζητούσαν την γνώμη των tonalrouhque (ειδικά εκπαιδευόμενων ιερέων), καθώς μπορούσαν να διαβάσουν και να ερμηνεύσουν τους μαντικούς κώδικες που εξηγούσαν τα διάφορα ημερολογιακά σημάδια.⁶³ Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφέρουμε ότι δεν θα γίνει μια αναλυτική καταγραφή των ημερολογίων και των ημερών των Mexica. Είχαν ένα πολύπλοκο σύστημα αλλά σε αυτή την εργασία δεν μας ενδιαφέρει να αναλυθεί διεξοδικά. Άλλωστε υπάρχουν αρκετές λεπτομέρειες του ημερολογιακού συστήματος τους που δεν γνωρίζουμε ή δεν κατανοούμε λόγω αντιφάσεων των πηγών.

Οι Mexica όπως και άλλοι μεσοαμερικανικοί λαοί, είχαν πολλούς θεούς. Το πάνθεο τους ήταν μεγάλο, πολύπλοκο και εξαιρετικά ρευστό, έτσι έχουμε μεμονωμένες θεότητες που επικαλύπτονται και συγχωνεύονται η μία με την άλλη, ή χωρίζονται σε πολλές μορφές.⁶⁴

⁶¹ Guilhem Olivier, «Humans and Gods in the Mexica Universe», στο *The Oxford Handbook of the Aztecs*, σ. 725

⁶² Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing*, σ. 65

⁶³ Guilhem Olivier, «Humans and Gods in the Mexica Universe», σ. 726

⁶⁴ Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing with Isabel Laack : Interview with Isabel Laack*, από τον Kristian Petersen, 2022, διαθέσιμο στο: <https://rsn.aarweb.org/aztec-religion-and-art-writing-isabel-laack> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 09.11.2023)

Μεταμορφώνονταν συνεχώς και άλλαζαν μεταξύ αστρικών, φυτικών, ζωικών ή ανθρώπινων μορφών. Οι ιεραπόστολοι και οι κατακτητές κατανόησαν καλύτερα την ανθρωπόμορφη εμφάνιση των θεοτήτων και, κατά συνέπεια, αυτή είναι που περιγράφεται περισσότερο στις πηγές. Αγάλματα από ξύλο, πηλό, πέτρα, και καουτσούκ χρησιμοποιήθηκαν από τους Mexica για να αναπαραστήσουν τις θεότητες⁶⁵ και οι δεσμοί που υπήρχαν μεταξύ των θεών με τα άτομα και τις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες διακρίνονταν πάλι από ρευστότητα ανάλογα την περίσταση. Οι περισσότερες από τις θεότητες ήταν στενά συνδεδεμένες με συγκεκριμένους ανθρώπους: για παράδειγμα, ο Huitzilopochtli με τους Mexicas, ο Quetzalcoatl με τους κατοίκους της Cholula και κάθε χωριό και γειτονιά είχε τον δικό του ναό για να τιμάται ο θεός προστάτης του. Ομοίως, ομάδες ανθρώπων που ασχολούνταν με την ίδια δραστηριότητα είχαν επίσης μια θεότητα προστάτη, όπως πχ ο Yacatecuhtli για τους εμπόρους, ο Quetzalcoatl για τους ιερείς κτλ. Ακόμη και οι σκλάβοι (tlatlacotin) προστατεύονταν από μια θεότητα.⁶⁶ Γίνεται λοιπόν αντιληπτό, πόσο σημασία είχαν οι θεότητες και πόσο στενά συνδεδεμένες ήταν με τα άτομα και την κοινότητα σε κάθε επίπεδο κάτι το οποίο έχει σημασία μετέπειτα όταν θα δούμε την λατρεία των αγίων στο αποικιακό Μεξικό και το πόσο στενά συνδεδεμένοι ένιωθαν οι άνθρωποι με αυτούς.

Τέλος, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε τις δημόσιες και ιδιωτικές τελετουργίες, εξέχουσες στη ζωή των Mexica. Κάθε στάδιο της ζωής- γέννηση, γάμος, θάνατος- απαιτούσε την εκπλήρωση συγκεκριμένων τελετουργιών. Επιπλέον, διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, κοινότητες ή πόλεις-κράτη είχαν τις δικές τους τελετουργίες για να λατρεύουν τους προστάτες θεούς τους ή να διασφαλίζουν την επιτυχία των δραστηριοτήτων τους. Όλες οι τελετουργικές δραστηριότητες έπρεπε να διεξάγονται σε ακριβείς στιγμές και προσδιορίζονταν μέσω υπολογισμών που αφορούσαν τα ηλιακά και τελετουργικά ημερολόγια. Απ' όλες τις τελετουργίες των Mexica, η πρακτική των ανθρωποθυσιών έχει λάβει κεντρική σημασία στην μελέτη του πολιτισμού και της θρησκείας τους και είχε προκαλέσει τρομερό φόβο στους κονκισταδόρες αιτιολογώντας την κατάκτηση και την κατωτερότητα τους στις “βάρβαρες” πρακτικές τους. Η συγκεκριμένη πρακτική βέβαια μπορεί να εξηγηθεί με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, για παράδειγμα, ιδεολογικά (πιστευόταν ότι εμποδίζει την κατάρρευση του σύμπαντος) ή πολιτικά (προκαλούσε φόβο στους κατακτημένους λαούς και βοήθησε την κυριαρχία τους). Οι περισσότερες από τις

⁶⁵ Guilhem Olivier, «Humans and Gods in the Mexica Universe», σ. 729-31

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 735-736

θυσίες είχαν σκοπό να συντηρήσουν τον ήλιο, τη γη και τους ίδιους τους θεούς. Στην μεσοαμερικάνικη αντίληψη, η ιδέα ότι η ζωή γεννιέται από τον θάνατο ήταν ουσιαστική, όπως εκφράζεται και από διάφορους μύθους δημιουργίας. Υπό αυτή την έννοια, οι θυσίες του Μεξικού ήταν το κλειδί της ίδιας της ζωής.⁶⁷

Όσον αφορά την οργάνωση του κόσμου των Mexica, κεντρικό ρόλο κατείχε η οντότητα του altepetl⁶⁸ δηλαδή η πόλη-κράτος η οποία κυβερνιόταν από έναν ή περισσότερους tlatoani (εν. tlatoque) και οι οποίοι βρίσκονταν στην κορυφή της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής ιεραρχίας. Η ανάρρηση των tlatoani στην εξουσία ήταν μια μίξη κληρονομικότητας, επιτευγμάτων και για τους Mexica και ψηφοφορίας. Κοντά στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας βρίσκονταν επίσης οι ευγενείς, τα μέλη δηλαδή χωρίς ιδιαίτερα επιτεύγματα, που ονομάζονταν piriltin (εν. pilli). Ήταν όλοι γιοι αρχόντων, είχαν ιδιωτικά εδάφη, καταλάμβαναν θέσεις όπως δάσκαλοι, ιερείς, φοροεισπράκτορες και φυσικά είχαν ειδικά προνόμια όπως το να φορούν φανταχτερά ρούχα, να έχουν ειδικά σπίτια και πρόσβαση στην εργασία και παραγωγή των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων.⁶⁹ Ωστόσο, η κοινωνική διαστρωμάτωση δεν ήταν εντελώς άκαμπτη, καθώς υπήρχε κάποια κινητικότητα μέσω της εισόδου από τα επιτεύγματα στον πόλεμο ή της επιτυχίας στο εμπόριο.⁷⁰

Το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού που ζούσε στις πόλεις, τις κωμοπόλεις και τα χωριά της αυτοκρατορίας αποτελούνταν από απλούς κατοίκους (macehualtin).⁷¹ Οι άνθρωποι αυτοί απασχολούνταν με την γη, το ψάρεμα, ήταν τεχνίτες, έφτιαχναν δρόμους, κατασκεύαζαν γέφυρες και αποτελούσαν την ραχοκοκαλιά της οικονομίας παράγοντας ρούχα και αντικείμενα για την καθημερινή ζωή και χρήση. Υπήρχαν όμως και άνθρωποι ενδιάμεσου status που δεν είχαν τίτλο ευγενείας αλλά ήταν οικονομικά ευκατάστατοι, όπως οι έμποροι και οι τεχνίτες πολυτελείας.⁷²

Στο κάτω μέρος της κοινωνικής κλίμακας βρίσκονταν οι δουλοπάροικοι (*mayeque*) , που εργάζονταν στα κτήματα των ευγενών, ήταν συχνά πρώην *macehualtin* που είχαν χάσει τα δικαιώματά τους είτε μέσω της κατάκτησης είτε από την καταστολής κάποιας εξέγερσης. Τέλος,

⁶⁷ Brett Hendrickson, *Mexican American Religions: An Introduction*, Routledge, 2020, σ. 13

⁶⁸ Στα Nahuatl η λέξη σημαίνει «water-mountain» (βουνό-νερού).

⁶⁹ Frances F. Berdan, «Trauma and transition in sixteenth century central Mexico», *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492–1650*, British Academy, 1993, σ. 170

⁷⁰ Michael D. Coe και Rex Koontz, *Mexico: From the Olmecs to the Aztecs*, σ. 280

⁷¹ Στο ίδιο, σ. 279

⁷² Frances F. Berdan, «Trauma and transition in sixteenth century central Mexico», σ. 171

οι σκλάβοι (tlacohtin) ήταν άτομα που δεν ήταν σε θέση να ανταποκριθούν στις υποχρεώσεις τους, ιδιαίτερα στα χρέη τυχερών παιχνιδιών. Τέτοια άτομα θα μπορούσαν να βάλουν ενέχυρο τον εαυτό τους για ένα χρονικό διάστημα ή μπορούσαν και να τεθούν ενέχυρο από άπορους συζύγους ή γονείς. Ο θεσμός της δουλείας ήταν προσεκτικά καθορισμένος σύμφωνα με τον νόμο των Αζτέκων: για παράδειγμα, οι σκλάβοι δεν μπορούσαν να μεταπωληθούν χωρίς τη συγκατάθεσή τους, εκτός αν παραβίαζαν τους κανόνες συχνά. Είχαν γενικά καλή μεταχείριση και γίνονταν οικιακοί υπηρέτες, εργάτες σε αγροκτήματα, ακόμη και διαχειριστές ακινήτων.⁷³

Οι Ισπανοί φτάνοντας στο Νέο Κόσμο βρήκαν ένα περιβάλλον και πληθυσμούς εντελώς διαφορετικά από αυτά που ήξεραν και είχαν συνηθίσει. Ίδρυσαν πόλεις, έχτισαν εκκλησίες και δημιούργησαν φυτείες. Πέρα από τις καταστροφικές ασθένειες που έφεραν μαζί τους και που αποδεκάτισαν τους πληθυσμούς, στους Ισπανούς κονκισταδόρες και αποίκους παραχωρήθηκαν μεγάλες ιδιοκτησίες στις οποίες εργάζονταν οι ιθαγενείς μέσω του συστήματος της *encomienda*. Οι Ισπανοί *encomenderos* είχαν το δικαίωμα στην εργασία των ιθαγενών και σε αντάλλαγμα να επιβλέπουν τον εκχριστιανισμό τους καθώς και να τους παρέχουν προστασία.⁷⁴ Η ισπανική διοίκηση βάσισε αυτό το σύστημα στα ήδη υπάρχοντα *altepetl*, τα οποία δεν σταμάτησαν να έχουν έναν σημαντικό ρόλο ακόμα και μετά την κατάκτηση.⁷⁵ Στην πρώιμη περίοδο, οι κατακτητές δεν είχαν την δύναμη για να αναδιαμορφώσουν ριζικά την κοινωνία στην οποία βρέθηκαν οπότε απλώς βασίστηκαν, όπως είναι λογικό, σε προϋπάρχουσες κοινωνικοπολιτικές δομές.

Το Στέμμα σε αντίθεση με τους ιεραποστόλους, όπως θα δούμε παρακάτω, ακολούθησε μια αμφίσημη πολιτική απέναντι στις ιθαγενείς ελίτ βασιζόμενο σε αυτές για να διατηρήσει την τάξη και τη ροή των φόρων, ταυτόχρονα όμως με την πάροδο του χρόνου άρχισε να υπονομεύει τα προνόμια και την θέση τους. Συνεπώς, η ιθαγενής ελίτ στην αρχή διατήρησε την δύναμη και την περιουσία της, με τα δημοτικά συμβούλια τον 16^ο αιώνα να απαρτίζονται κυρίως από ιθαγενείς ευγενείς. Ουσιαστικά το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο απλά με νέο περιεχόμενο. Όσο φυσικά περνούσε ο καιρός οι τίτλοι τους αλλά και οι ίδιοι άρχισαν να “ισπανικοποιούνται”, έχοντας πλέον τίτλους όπως κυβερνήτης, φορώντας ισπανικά ρούχα, έχοντας το δικαίωμα να οπλοφορούν. Οι προσπάθειες των γηγενών ελίτ, ήταν πολύ λιγότερο φιλόδοξες καθώς περνούσε ο καιρός και

⁷³ Michael D. Coe και Rex Koontz, *Mexico: From the Olmecs to the Aztecs*, σ. 281

⁷⁴ Frances F. Berdan, «Trauma and transition in sixteenth century central Mexico», σ. 180

⁷⁵ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, σ. 14

περιστρέφονται σε μεγάλο βαθμό γύρω από τη διατήρηση των φορολογικών απαλλαγών και άλλων κοινωνικών προνομίων παρά την αποκατάσταση των προ-ισπανικών κληρονομιών. Παρ' όλα αυτά, οι ιστορίες τους για το μεγαλείο της προκατακτητικής περιόδου, τις ηρωικές υπηρεσίες τους την εποχή των κατακτήσεων και την ευσεβή αφοσίωση τους επέζησαν από την αποσύνθεση της τοπικής τους εξουσίας και τις κτήσεις τους.⁷⁶ Η μεσοαμερικάνικη ιεραρχία η οποία ήταν περίπλοκη άρχισε να συμπίεζεται βέβαια κάτω από την ισπανική κυριαρχία με το πέρασμα του χρόνου. Η κοινωνική θέση των απλών ιθαγενών, που δεν ανήκαν σε μια ελίτ άρχισε και αυτή να αλλάζει, με τις κοινωνικές διακρίσεις να γίνονται όλο και πιο θολές. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση στην περιοχή της Tlaxcala το 1550, όπου το συμβούλιο είχε θορυβηθεί καθώς σε ολόκληρη την περιοχή όλοι αναληθώς ισχυρίζονταν ότι κατάγονται από ευγενείς για να γλιτώσουν την φορολόγηση.⁷⁷ Εξαιτίας των νέων ρόλων που θα μπορούσαν σε ορισμένες περιπτώσεις να αποκτήσουν και των νέων διαθέσιμων υλικών κάτω από την ισπανική κυριαρχία οι άνθρωποι προσπάθησαν να κερδίσουν κύρος και πλούτο. Κάποιες δεξιότητες και τέχνες έπεσαν σε αχρηστία ενώ άλλες συνέχισαν να φέρουν δουλειά και αναγνώριση στις κοινότητες που ασχολούνταν με αυτές (κατασκευή κανό, κεραμική).⁷⁸ Οι έμποροι συνέχισαν επίσης να μεταφέρουν αγαθά τα οποία είχαν αξία κάτω από την νέα αποικιακή συνθήκη, όπως το κακάο και ο θεσμός της προ ισπανικής αγοράς δεν εξαλείφθηκε. Η κοινωνικό-τελετουργική σημασία των αγορών, αν και μεταμορφώθηκε, δεν μειώθηκε μετά την ισπανική κατοχή και οι αγορές έγιναν χώροι όπου γηγενή και ισπανικά αντικείμενα και πρακτικές έρχονταν όλο και περισσότερο σε επαφή μεταξύ τους. Το υλικό, πολιτισμικό κεφάλαιο πριν από την κατάκτηση, όσο παραμορφωμένο ή μερικό και εάν ήταν μπορούσε να απομνημονευθεί και να αναδιαμορφωθεί ενώ παράλληλα απορροφούσε την ισπανό-χριστιανική κουλτούρα.⁷⁹

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι αρκετές πτυχές και χαρακτηριστικά της ζωής των Mexica, όπως είδαμε παραπάνω, μεταξύ τους και η θρησκεία, δεν εκμηδενίστηκαν πλήρως από το ισπανικό καθεστώς και τον Καθολικισμό. Είναι γεγονός ότι οι αυτόχθονες δομές δέχθηκαν επίθεση και, σε ορισμένες περιπτώσεις, καταστράφηκαν αλλά οι μεσοαμερικάνικες πεποιθήσεις συνέχισαν να

⁷⁶ Peter B. Villella, *Indigenous elites and creole identity in colonial Mexico, 1500–1800*, Cambridge University Press, 2017, σ. 110

⁷⁷ Frances F. Berdan, «Trauma and transition in sixteenth century central Mexico», σ. 183

⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 182-185

⁷⁹ Daniel Mosquera, «Consecrated Transactions: Of Marketplaces, Passion Plays and other Nahuatl-Christian Devotions», *Journal of Latin American Cultural Studies*, 14:2, 2005, σ. 174

επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο οι ιθαγενείς κατανοούσαν τα νέα δεδομένα: τον κόσμο, την θρησκεία και τις δομές που έφερε η ισπανική εισβολή. Οι ιθαγενείς έδειξαν μεγάλη δημιουργικότητα στην προσαρμογή στη νέα κατάσταση και στην ενσωμάτωση πτυχών της ευρωπαϊκής και χριστιανικής κοσμοθεωρίας στη δική τους.⁸⁰ Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε τους τρόπους με τους οποίους οι μοναχοί προσπάθησαν να εκχριστιανίσουν τον πληθυσμό, πώς έγινε εφικτό ένα τέτοιο εγχείρημα καθώς και το πώς αντέδρασαν οι ιθαγενείς σε αυτές τις προσπάθειες.

2.2 Τακτικές για τον εκχριστιανισμό των Ιθαγενών

Στην τέταρτη επιστολή του, το 1524, ο Hernán Cortés αναφέρει:

«Σε όλες μου τις επιστολές, Μεγαλειότατε, σας έχω κάνει γνωστή την ροπή των Ινδιάνων να προσηλυτιστούν. Επανειλημμένα σας ζήτησα ιεραποστόλους, ικανούς να μορφώσουν και να εργαστούν αλλά ωστόσο κανείς σχεδόν δεν μου ήρθε στην Νέα Ισπανία. Παίρνω το θάρρος να επαναλάβω την παράκλησή μου γι' αυτό το θέμα. Όσο γρηγορότερα φτάσουν, τόσο γρηγορότερα θα προσηλυτίσουν τις ψυχές προς το Θεό, και θα εκπληρωθούν σ' αυτό το ζήτημα οι πόθοι ενός πρίγκηπα τόσο Χριστιανού, όσο και η Μεγαλειότητα Σας.»⁸¹

Στις 13 ή 14 Μαΐου του 1524 οι περίφημοι “Δώδεκα”, σε αριθμό που θυμίζει τους μαθητές του Χριστού, αποβιβάστηκαν στο San Juan de Ulúa και κατέφθασαν στο Μεξικό ένα μήνα αργότερα, στις 17 η 18 Ιουνίου του 1524. Από τότε ξεκίνησε ο συστηματικός ευαγγελισμός των ιθαγενών όπου ήταν αδιαχώριστος από την κατάκτηση και τον αποικισμό, «το Στέμμα πρέπει να έχει το χρυσό του, αλλά ο Θεός πρέπει σε αντάλλαγμα να έχει τις ψυχές Του»⁸² Οι “Δώδεκα” ήταν μοναχοί, επαιτικών ταγμάτων, συγκεκριμένα όλοι από το τάγμα των Φραγκισκανών και έτοιμοι

⁸⁰ Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing*, σ. 77

⁸¹ Φερνάντο Κορτές, *Η κατάκτηση του Μεξικό*, Εκδόσεις Στοχαστής, 1999, σ. 211

⁸² Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, 1989, σ. 15

από τις μεταρρυθμίσεις της Τήρησης⁸³, απ' όπου είχαν τονίσει εκ νέου τις ασκητικές τους αρχές.⁸⁴ Βέβαια οι Φραγκισκανοί δεν έμειναν για καιρό μόνοι τους αφού το 1526 έφτασαν οι Δομινικανοί και το 1533 οι Αυγουστινιανοί. Πολύ αργότερα έφτασαν και οι Ιησουίτες (1572), οι Καρμελίτες (1585) και οι Μερσεντιανοί (1594).⁸⁵ Ένα μοναδικό χαρακτηριστικό σχεδόν ολόκληρης της εκκλησίας στην Αμερική ήταν το γεγονός ότι ιδρύθηκε από μέλη θρησκευτικών ταγμάτων. Γι' αυτόν τον λόγο ο Ricard κάνει λόγο για «εκκλησία μοναχών».⁸⁶

Στις κεντρικές περιοχές που μιλούσαν τα Nahuatl, οι Φραγκισκανοί κυριάρχησαν σε αριθμούς και επιρροή, αναπτύσσοντας στρατηγικές που θα δούμε αναλυτικά παρακάτω και μετέπειτα τις ακολούθησαν και τα άλλα τάγματα που έφθασαν στον Νέο Κόσμο. Οι Δομινικανοί συγκεντρώθηκαν στο σημερινό Morelos και οι Αυγουστιανοί στο σημερινό Hidalgo.⁸⁷ Τα τάγματα, όπως ήταν λογικό είχαν διαφωνίες για ζητήματα πίστεως, ειδικά για το μυστήριο της Βάφτισης και της Θείας Ευχαριστίας και εκεί οφείλεται και το γεγονός ότι όχι μόνο βρέθηκαν σε διαφορετικές μεταξύ τους περιοχές αλλά και πολλές φορές, όπως επιβεβαιώνουν και τα γραπτά τους, είχαν πολλές διαμάχες για ζητήματα πίστεως⁸⁸. Παρόλα αυτά, οι Φραγκισκανοί ήταν μακράν οι πιο παραγωγικοί τόσο σε εθνογραφικά όσο και σε δογματικά γραπτά.⁸⁹ Από το 1493 έως το 1600, συνολικά 5.428 ιεραπόστολοι που επελέγησαν από το Συμβούλιο των Ινδιών έφυγαν από την Ισπανία για την Αμερική. Εκτός από αυτές τις πρωτοβουλίες, υπήρχαν και μικρότερες ομάδες μοναχών που αναχώρησαν για τον Νέο Κόσμο με δικά τους έξοδα, ειδικά στο δεύτερο μισό του δέκατου έκτου αιώνα.⁹⁰

Επειδή ακριβώς στην παρούσα εργασία, όπως προαναφέρθηκε, θα μελετήσουμε σε αυτό το σημείο το κεντρικό Μεξικό θα ασχοληθούμε συγκεκριμένα με τους Φραγκισκανούς και τα δικά

⁸³ Όπως υποδηλώνει το όνομα, η Τήρηση (*observantia/observantia regulae*) μέσα στα τάγματα ήταν μια κίνηση επιστροφής στους κανόνες και τον τρόπο ζωής των ανόθευτων απαρχών τους. Για τα περισσότερα θρησκευτικά τάγματα, η Τήρηση δεν ήταν η πρώτη απόπειρα μεταρρύθμισης. Ένα σημαντικό κίνητρο γι' αυτό ήταν η πεποίθηση ότι είχαν υποκύψει στην παρακμή, απορρίπτοντας την πίστη στους κανόνες, γίνοντας πλούσιοι με επιρροή. Πίστευαν ότι είχαν χάσει μεγάλο μέρος της πνευματικής τους δύναμης για να εκπληρώσουν τα καθήκοντά για τα οποία είχαν δημιουργηθεί. (βλ. Bert Roest, *Observant Reform In Religious Orders*, Cambridge University Press, 2009, σ. 446 – 457)

⁸⁴ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 16

⁸⁵ A. C van OSS, «Mendicant Expansion in New Spain and the Extent of the Colony (Sixteenth Century)», *Boletín de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe* 21, 1976, σ. 33

⁸⁶ Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America: Revised and Expanded Edition*, Brill, 2012, σ. 100

⁸⁷ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 16

⁸⁸ A. C van OSS, «Mendicant Expansion in New Spain and the Extent of the Colony (Sixteenth Century)», σ. 37

⁸⁹ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 16

⁹⁰ Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America: Revised and Expanded Edition*, σ. 64

τους αρχαία και αναφορές. Οι περισσότεροι ιστορικοί και μελετητές έχουν εστιάσει σε αυτούς, όχι μόνο επειδή βρέθηκαν πρώτοι στο Νέο Κόσμο αλλά και εξαιτίας των υψηλών εκπαιδευτικών και ηθικών τους προτύπων και της γρήγορης εκμάθησης από μέρους τους, των ιθαγενών γλωσσών.⁹¹ Ωστόσο, για να κατανοήσουμε καλύτερα το έργο τους, τις πεποιθήσεις τους και πώς αυτές επηρέασαν τους ανθρώπους που συνάντησαν, θα ήταν συνετό να έχουμε μια εικόνα από που προέρχονταν.

Η Ισπανία ήταν μια χώρα η οποία είχε δείξει μια βαθιά αποστροφή προς την αίρεση και ήταν ιδιαίτερα στραμμένη στην καθολική ορθοδοξία. Ως αποτέλεσμα της Ανακατάκτησης, το θρησκευτικό περιβάλλον της Ισπανίας έγινε λιγότερο ανεκτικό και επικεντρώθηκε περισσότερο στη μεταρρύθμιση και στην ανανέωση της πίστης. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι αντιμετώπισαν είτε εκδίωξη είτε προσηλυτισμό, και η ανησυχία για τις αληθινές προθέσεις και την αφοσίωση τέτοιων προσήλυτων οδήγησε στην ίδρυση της Ιεράς Εξέτασης το 1478⁹², η οποία προχώρησε στην Ισπανία περισσότερο από οπουδήποτε αλλού. Γενικότερα, η περίοδος που μας απασχολεί συνέπεσε με την Τριδεντική Μεταρρύθμιση στην Ευρώπη και είναι εύκολο να καταλάβει κανείς γιατί αυτή η φοβία για την αίρεση ήταν υπερβολική στην Αμερική μεταξύ των μοναχών που ήταν διαρκώς σε επαφή με έναν παγανιστικό πολιτισμό.⁹³

Οι Φραγκισκανοί, ζούσαν βάση του κώδικα του Αγίου Φραγκίσκου της Ασσίζης, ο οποίος είχε αποκηρύξει όλα του τα αγαθά. Ζούσαν απλά, είχαν έναν ιεραποστολικό ιδεαλισμό⁹⁴, δικαίωμα να κηρύττουν και παρόλο που τα τάγματα αυτά ονομάζονται επαιτικά, δεν ήταν επαίτες.⁹⁵ Τους διάλεξαν γιατί ήταν οι ιδανικοί σε πρακτικό επίπεδο για αυτή την αποστολή, καθώς είχαν ήδη εμπειρία από ευαγγελικό έργο σε αγρότες της υπαίθρου στην Γρανάδα. Επιπλέον, πολλοί από αυτούς τους πρώιμους Φραγκισκανούς είχαν επηρεαστεί από χιλιαστικές ιδέες και θεωρούσαν τη μεταστροφή των μεξικανών ιθαγενών ως κλειδί για την έναρξη της Δευτέρας Παρουσίας του

⁹¹ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 17

⁹² Mark Christensen, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity» στο *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions (Brill's Companions to the Christian Tradition*, Brill, 2018, σ. 23

⁹³ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, σ. 35

⁹⁴ Francisco Morales, «The Native Encounter with Christianity: Franciscans and Nahuas in Sixteenth-Century Mexico», *The Americas* 65:2, 2008, σ. 139

⁹⁵ David Nicholas, *Η εξέλιξη του Μεσαιωνικού Κόσμου: Κοινωνία, Διακυβέρνηση και Σκέψη στην Ευρώπη, 312-1500*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2013, σ. 551

Χριστού.⁹⁶ Σε πολιτικό επίπεδο τα επαίτικά τάγματα ήταν η λογική επιλογή από τον Cortés καθώς οι όρκοι φτώχειας που είχαν δώσει δεν θα τους άφηναν να σφετεριστούν την κοσμική του εξουσία.⁹⁷ Οι Φραγκισκανοί ήταν οι ιδανικοί του σύμμαχοι. Όπως αναφέρει και ο Mendieta:

« Salvo que eran dedicados al culto divino, habiendo renunciado por amor de Dios todos los regalos y riquezas que pudieran tener en el mundo. Y la causa de su venida era, ser mensajeros de un Señor y Prelado universal... »⁹⁸

«Μόνο που ήταν αφιερωμένοι στη θεία λατρεία, έχοντας απαρνηθεί για όνομα του Θεού όλα τα δώρα και τα πλούτη που μπορούσαν να έχουν στον κόσμο. Και η αιτία του ερχομού του ήταν να είναι αγγελιοφόροι ενός παγκόσμιου Κυρίου.»

Στην ιεραποστολική προσπάθεια συμμετείχαν και οι κοσμικοί ιερείς, απλά σε μικρότερο βαθμό. Ταξίδευαν και αυτοί στο Νέο Κόσμο και συνόδευαν τις διάφορες αποστολές των κατακτητών, συμπεριλαμβανομένου του Κορτές. Μετά την κατάκτηση, αυτοί οι ιερείς συνήθως είτε λάμβαναν βασιλικούς διορισμούς, είτε εργάζονταν για encomenderos που είχαν επιφορτιστεί με την πνευματική ευημερία των ιθαγενών τους. Ωστόσο, γενικά, ο κοσμικός κλήρος επικεντρώθηκε σε μεγάλο βαθμό στη διαχείριση του ισπανόφωνου πληθυσμού των πόλεων αφήνοντας τους ιθαγενείς στους μοναχούς. Αυτό όμως δεν απέτρεψε τις εντάσεις μεταξύ τους, οι οποίες είχαν ήδη ξεκινήσει από τον Παλαιό Κόσμο αφού ο κοσμικός κλήρος θεωρούνταν παραδοσιακά ανήθικος και διεφθαρμένος.⁹⁹ Το 1522, ο Πάπας Αδριανός Στ' παραχώρησε στους μοναχούς την εξουσία να λειτουργούν πέρα από τον επισκοπικό έλεγχο δηλαδή να μπορούν να ακούν εξομολογήσεις, να κηρύττουν και να διακονούν όλα τα μυστήρια, με εξαίρεση τη χειροτονία των ιερέων. Αυτά τα προνόμια θεωρήθηκαν από τον κοσμικό κλήρο ως παραβίαση της εξουσίας τους και θεωρητικά, όταν τα τάγματα θα σχημάτιζαν τις ενορίες των εκχριστιανισμένων ιθαγενών, ο κοσμικός κλήρος, τον οποίο επηρέαζε πιο άμεσα το Στέμμα, θα ερχόταν και θα αναλάμβανε τον έλεγχο. Αυτή η διαδικασία ήταν μακρά, εξαντλητική και, σε πολλές περιπτώσεις, ημιτελής. Μέχρι το τέλος της

⁹⁶ Mark Christense, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 23

⁹⁷ Adam Versényi, *Theatre in Latin America: religion, politics, and culture from Cortés to the 1980s*, Cambridge University Press, 1993, σ. 2

⁹⁸ Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes, *Historia Eclesiástica Indiana*, Βιβλίο 3, Κεφάλαιο 13, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 12.09.2023)

⁹⁹ Mark Christense, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 26

αποικιακής περιόδου το ζήτημα της εκκοσμίκευσης και προνομίων των μοναχών δεν είχε λυθεί εξ' ολοκλήρου.¹⁰⁰

Οι στρατηγικές συνεπώς που ανέπτυξαν οι Φραγκισκανοί για να φέρουν τους ιθαγενείς στην «αληθινή» πίστη ποικίλουν: καταστροφές ναών, βαφτίσεις, δημιουργία σχολείων και εκκλησιών, μουσική, κηρύγματα μέσω του θεάτρου κ.α. Μέχρι και η εκκλησιαστική ρητορική που χρησιμοποιούνταν την εποχή εκείνη όταν αναφερόταν στον ευαγγελισμό συχνά χρησιμοποιούσε μιλιταριστικούς όρους.¹⁰¹ Οι ιθαγενείς αναγκάζονταν να παρευρεθούν στις λειτουργίες, στις δημόσιες πομπές και να μάθουν απέξω προσευχές αλλά και την Βίβλο.¹⁰² Στο κεφάλαιο αυτό θα αναφερθούμε στο βάπτισμα και στην εκπαίδευση πιο διεξοδικά. Ο λόγος για τον οποίο επιλέγονται αυτά τα δύο είναι επειδή η πλειοψηφία των ερευνών ασχολήθηκε με αυτά ως κεντρικά για την μεταστροφή των ιθαγενών. Άλλωστε, το βάπτισμα αποτελεί το πρώτο και σημαντικότερο από τα μυστήρια, καθώς σηματοδοτεί την είσοδο των ατόμων στη Χριστιανική Εκκλησία. Η εκπαίδευση από την άλλη ήταν το πιο συστηματικό σύστημα κατήχησης και ενστάλαξης των Χριστιανικών ιδανικών. Ας μην ξεχνάμε όμως ότι όταν οι δώδεκα έφτασαν εστίασαν περισσότερο στην ποσότητα παρά στην ποιότητα της μεταστροφής για λόγους πρακτικούς.

Οι μοναχοί, προσπάθησαν εν μέρει να συνεχίσουν το παρελθόν των αυτοχθόνων κατά κάποιο τρόπο καθώς ακόμη και σε βασικό επίπεδο, ο ευαγγελισμός απαιτούσε βαθιά κατανόηση των γλωσσών τους. Χρειάστηκε να γνωρίζουν την ιστορία και τον πολιτισμό τους οπότε έτσι ξεκίνησαν ένα σπουδαίο εθνογραφικό έργο το οποίο μας παρέχει πολλές λεπτομέρειες για την ζωή τους εκείνη την περίοδο. Σεβάστηκαν επίσης και τις συνήθειες εκείνες που δεν είχαν σχέση με τη θρησκεία.¹⁰³ Κατά τις πρώτες δεκαετίες λοιπόν η μέθοδος της κατήχησης συνίστατο στο κήρυγμα, αρχικά με τη βοήθεια διερμηνέων, στη συνέχεια από τους ίδιους τους μοναχούς, με την προϋπόθεση ότι είχαν επιτύχει επάρκεια στη γλώσσα. Σε ένα περαιτέρω στάδιο, μέρη της κατήχησης, όπως η Προσευχή του Κυρίου, μαθεύτηκαν από έξω στα Λατινικά και οι ιθαγενείς έκαναν χρήση μνημονικών βοηθημάτων όπου κάθε λατινική λέξη συνδυαζόταν με ένα εικονόγραμμα που συμβόλιζε μια λέξη στη δική τους γλώσσα. Συνειδητοποιεί κανείς γρήγορα ότι

¹⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 27

¹⁰¹ Mark Christense, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 19

¹⁰² David M. Perez, *Native Subordination Through the Franciscan Institutions During the Sixteenth Century*, σ. 37

¹⁰³ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, σ. 36

οι χριστιανικές διδασκαλίες δεν διατηρήθηκαν αυθεντικές καθώς γίνονταν πολλές αλλαγές λόγω προβλημάτων στην επικοινωνία.¹⁰⁴ Πέρα όμως από αυτά, έπρεπε να απομακρύνουν και τις “εικόνες” της παλαιάς θρησκείας. Έτσι, άρχιζαν να καταστρέφουν παλαιότερους ναούς και παγανιστικά είδωλα.¹⁰⁵ Ο Χριστιανισμός έπρεπε να είναι η μοναδική θρησκεία: με την αποκλειστικότητά του να επιβάλλεται στο δημόσιο χώρο όπου θα έθετε τις προϋποθέσεις, σύμφωνα με τους Φραγκισκανούς, για ειλικρινή πίστη και αφοσίωση.¹⁰⁶

Αυτό άλλωστε, το μαρτυρά και επιστολή από αυτόχθονες ευγενείς προς το ισπανικό στέμμα το 1560, η οποία περιγράφει ακριβώς αυτή τη βία που βίωσαν στις αρχές της ισπανικής κυριαρχίας: «Άνθρωποι πολλών *altepetl*¹⁰⁷ εξαναγκάστηκαν και βασανίστηκαν ή κρεμάστηκαν ή κάηκαν επειδή δεν ήθελαν να εγκαταλείψουν την ειδωλολατρία και έλαβαν χωρίς να το θέλουν το ευαγγέλιο και την πίστη». Ήταν η “καλή πράξη” των μοναχών να μας διδάξουν να περιφρονούμε, να καταστρέφουμε και να καίμε τις πέτρες και τα ξύλα που λατρεύαμε ως θεούς». ¹⁰⁸ Βέβαια παρόλο που οι ιθαγενείς ναοί καταστράφηκαν, οι τοποθεσίες τους διατηρήθηκαν ως ιερές τοποθεσίες για χριστιανικές εκκλησίες και τα υλικά τους χρησιμοποιήθηκαν για τους νέους χριστιανικούς τόπους λατρείας, κάτι που επηρέασε και είχε σημασία στο πως οι ιθαγενείς βίωναν το ιερό και την συνέχεια με την δικιά τους θρησκεία, κάτι που θα δούμε και σε επόμενο κεφάλαιο.

Η επόμενη σημαντική στρατηγική για την διδαχή της “αληθινής πίστης” ήταν το μυστήριο του βαπτίσματος. Το βάπτισμα ήταν αναπόσπαστο μέρος των αγώνων των μοναχών για την εξουσία στις ιθαγενείς κοινότητες.¹⁰⁹ «Μια ιεροτελεστία μύησης που έφερε τόσο νομική όσο και θρησκευτική νομιμότητα στο αναδυόμενο αποικιακό καθεστώς» όπως αναφέρει και ο Ryan Crewe.¹¹⁰ Όλοι όσοι προετοιμάζονταν για να εισαχθούν στο Σώμα των πιστών του Χριστού

¹⁰⁴ Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America: Revised and Expanded Edition*, σ. 93

¹⁰⁵ Το 1525 ο Fray Martín de la Coruña κατέστρεψε όλους τους ναούς και όλα τα είδωλα του Tzintzuntzan, της ιερής πόλης του Michoacán και ο Pedro de Gante, στην επιστολή του, τον Ιουνίου 1529, δήλωσε ότι μια από τις ασχολίες των μαθητών του ήταν να καταρρίπτουν τα είδωλα και να καταστρέφουν ναούς υπό την καθοδήγησή του. (βλ., Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, σ. 49)

¹⁰⁶ Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico. In The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, Cambridge University Press, σ. 18

¹⁰⁷ Τα *altepetl* ήταν ουσιαστικά πόλεις-κράτη το καθένα με τους δικούς του κληρονομικούς ηγεμόνες (*tlatoque*), μια τάξη ευγενών (*pipiltin*), παλάτι (*tecpan*), αγορά (*tianquiztli*) και ναό (*teocalli*).

¹⁰⁸ Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico. In The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*, σ. 69

¹⁰⁹ Στο ίδιο, σ. 53

¹¹⁰ Στο ίδιο, σ. 53

χρειάζονταν να διδαχθούν προσεκτικά και να δοκιμαστούν για την ειλικρίνειά τους πριν βαφτιστούν, και η τελετή έπρεπε να τηρηθεί με όλη της την επισημότητα. Το βάπτισμα λοιπόν περιλάμβανε μια πράξη εξορκισμού, την απαγγελία προσευχών και την εφαρμογή λαδιού και χρίσματος.¹¹¹ Στο Μεξικό όμως, οι Φραγκισκανοί υποστήριζαν ότι αυτά τα μέρη της τελετής ήταν αχρείαστα καθώς εμπόδιζαν τον κύριο σκοπό, ο οποίος ήταν η μαζική μεταστροφή των ιθαγενών. Για να γίνουν δεκτοί στην πίστη οι εκατοντάδες ιθαγενείς, που σύμφωνα με τα αρχεία των ιεραποστόλων συνέρρεαν για να βαφτιστούν, όσο το δυνατόν γρηγορότερα, η ιεροτελεστία έπρεπε να περιοριστεί στα απολύτως απαραίτητα. Αυτό ήταν και το σημείο διαμάχης με τα υπόλοιπα τάγματα που έφτασαν στη «νέα» ήπειρο.

Πρώτα απ' όλα λοιπόν δινόταν μια σύντομη εκπαίδευση στα ουσιώδη, δηλαδή: η ύπαρξη ενός μοναδικού παντοδύναμου Θεού, αιώνιου και παντογνώστη, η Παναγία, οι δαίμονες και οι απατεωνιές τους.¹¹² Στην συνέχεια, όπως περιγράφεται και στον Motolinía το βάπτισμα γινόταν ως εξής: Τοποθετούσαν όλα τα παιδιά μπροστά. Διάβαζαν σε όλους τους υποψηφίους το τελετουργικό της Βάπτισης και σε λίγους, καθώς οι αριθμοί ήταν μεγάλοι, γινόταν η τελετή του χρίσματος με το σημείο του σταυρού, την αναπνοή, το αλάτι, το σάλιο και το λευκό πανί. Μετέπειτα βάφτιζαν τα παιδιά το καθένα ξεχωριστά με νερό βάπτισης, χωρίς να τους γίνεται κάποια κατήχηση και τέλος, μετά την βάφτιση των παιδιών, ο ιερέας έκανε κήρυγμα, και ρωτούσε τους ενήλικους: τι έπρεπε να πιστέψουν; τι έπρεπε να αφήσουν πίσω τους; πώς έπρεπε να συμπεριφέρονται στο μυστήριο του γάμου; και ο καθένας βαφτιζόταν ξεχωριστά.¹¹³

Ο Motolinía αναφέρει χαρακτηριστικά ότι βαφτιζόνταν τόσο πολλοί ιθαγενείς όπου κατέληξαν να πονούν τα χέρια των μοναχών και σε μια άλλη περίπτωση μας διηγείται την ιστορία δυο ιεραποστόλων οι οποίοι βάφτισαν μέσα σε μία ημέρα πάνω από δεκαπέντε χιλιάδες ανθρώπους. Τόσοι ήταν αυτοί που έρχονταν να βαφτιστούν, σύμφωνα με το έργο του.¹¹⁴ Τα απομνημονεύματά του είναι γεμάτα ιστορίες μετατροπής αφιερωμένες στον Πάπα, τον Άγιο Ρωμαίο Αυτοκράτορα, και προορίζονταν για τους εγγράμματους χριστιανούς πιστούς που ζούσαν στην Ιβηρική Χερσόνησο. Ο θρησκευτικά εμπνευσμένος λόγος του Motolinía αποτελούσε μορφή έμπνευσης

¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 65

¹¹² Στο ίδιο, σ. 84

¹¹³ Toribio Motolinía, *History of the Indians of New Spain*, Academy of American Franciscan History, 1951, σ. 186

¹¹⁴ Στο ίδιο, σ. 245

για το ισπανικό κοινό καθώς μπορούσε έτσι να επιβεβαιώσει την πρόοδο της Πίστης και την ήττα της «ινδικής» πνευματικότητας.¹¹⁵

Όντως, πολλοί άνθρωποι ακολούθησαν το παράδειγμα των ηγετών και των γειτόνων τους, με ελάχιστη γνώση της χριστιανικής θεολογίας. Μέχρι το 1540 όμως πολλοί άνθρωποι παρέμειναν αβάπτιστοι, αλλά τελικά αυτή η τελετουργική ενσωμάτωση στην εκκλησία έγινε μια σχεδόν καθολική εμπειρία.¹¹⁶ Καταληκτικά, με το βάπτισμα αναμενόταν επίσης η καταστολή της πολυγυνίας¹¹⁷, η οποία προκάλεσε μεγάλη αναστάτωση στον ιθαγενή πληθυσμό και η υιοθέτηση ενός χριστιανικού ονόματος, όπου πέρα από την προφανή θρησκευτική του σημασία, προσέδιδε στους βαφτισμένους μια νέα κοινωνική ταυτότητα που τους ξεχώριζε από τους μη βαφτισμένους με τους οποίους συχνά ζούσαν στην ίδια οικία. Από νομική άποψη, το βάπτισμα καθιέρωσε ένα εντελώς νέο σύνολο δεσμευτικών νομικών ευθυνών για τους ιθαγενείς.¹¹⁸

Οι Φραγκισκανοί πέρα από την πρακτική του βαφτίσματος, άρχισαν να απομακρύνουν και τα ιθαγενή παιδιά από τα σπίτια τους για να τα εκπαιδεύσουν στα χριστιανικά σχολεία. Το χριστιανικό αυτό εγχείρημα εξαρτήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τους ευγενείς, ειδικά τη νεότερη γενιά. Ήδη από το 1524, ο Κορτές διέταξε τα παιδιά της ευγενούς ελίτ να μεταφερθούν στη φροντίδα της Εκκλησίας. Φυσικά, όπως είναι λογικό, αρκετοί τοπικοί άρχοντες δεν ήταν πρόθυμοι να δουν τους γιους να τους αφαιρούν οι ξένοι και σε πολλές περιπτώσεις αναγκάστηκαν να δώσουν παιδιά υπηρετών η να κρύψουν τα δικά τους από τους μοναχούς.¹¹⁹ Οι Φραγκισκανοί θεωρούσαν πως μεταστρέφοντας τους πολιτικούς ηγεμόνες οι υπήκοοί τους θα ακολουθούσαν, για το λόγο αυτό η ελίτ βρισκόταν στην πρώτη γραμμή επικοινωνίας με τους μοναχούς.¹²⁰ Η υπηρεσία τους ήταν απαραίτητη, ειδικά στην πρώιμη περίοδο, όταν η έλλειψη Ισπανών κληρικών, γλωσσικών δεξιοτήτων και η άγνοιά τους για τα τοπικά ήθη και έθιμα ήταν όλα ιδιαίτερα έντονα.¹²¹

¹¹⁵ Joshua Jacob Fitzgerald, *Deconstructing Conventual Franciscan Schools: Sixteenth-Century Architecture, Decoration, and Nahua Educational Spaces*, Διπλωματική Διατριβή, University of Oregon, 2012, σ. 40, <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/12422> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 09.10.2023)

¹¹⁶ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», στο *The Oxford Handbook of the Aztecs*, σ. 850

¹¹⁷ Στο ίδιο, 851

¹¹⁸ Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, University of Michigan Press, 2004, σ. 25

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 28

¹²⁰ Mark Christensen, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 28

¹²¹ Nancy Farriss, *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*, Oxford University Press, 2018, σ. 141

Η δεύτερη λοιπόν πρακτική που θα μελετηθεί είναι τα σχολεία των μοναχών και οι συνέπειες τους. Οι μοναχοί επικεντρώθηκαν στην εκπαίδευση της ιθαγενούς νεολαίας καθώς θεωρούνταν πιο εύπλαστοι από τους ενήλικες και δεν είχαν ακόμα προλάβει να αφομοιώσουν όλα τα τελετουργικά και τις πεποιθήσεις της θρησκείας τους. Συνήθως η μελέτη των σχολείων αυτών απεικονίζει την σχέση των μοναχών και τον παιδιών, ως μια σχέση συνεργασίας και διαλόγου, ξεχνώντας όμως πολλές φορές την βία και τα τραύματα που προκάλεσαν στον πληθυσμό. Πέρα από τις γλωσσικές και επιστημονικές προόδους που έγιναν σε αυτά υπήρχε βία από και προς τους μαθητές.¹²²

Οι πρώτες προσπάθειες εκπαίδευσης στο Μεξικό έγιναν κοντά στα ευρωπαϊκά πρότυπα, όπου ανεγέρθηκαν μοναστήρια ως τόποι λατρείας και διδασχής, τα οποία διέπονταν από αυστηρή πειθαρχία. Τα υπόλοιπα επαγωγικά τάγματα ακολούθησαν και αυτά την τακτική των Φραγκισκανών και ίδρυσαν σχολεία συνεπώς ακόμα και μικρότερες πόλεις, οι *pueblas de visita*, σε απόσταση από τις κεντρικές είχαν μια εκκλησία που χρησίμευε επίσης ως σχολείο ή είχε μια σχολική αίθουσα. Τα μοναστήρια αυτά έγιναν κέντρα διδασκαλίας για άντρες, γυναίκες και παιδιά, που διαχωρίζονταν ηλικιακά και βάση φύλου. Οι άνθρωποι συγκεντρώνονταν στις εξωτερικές αυλές της εκκλησίας κάθε μέρα, με τους άντρες και τις γυναίκες να είναι χωριστά, για να λάβουν βασικές οδηγίες για την κατήχηση καθώς και να μάθουν τις τέσσερις κύριες προσευχές (την προσευχή του Κυρίου, το Χαίρε Μαρία, το Σύμβολο της Πίστεως των Αποστόλων και το *Salve*).¹²³ Όσοι δεν παρίσταντο, σημειώνονταν, και οι τιμωρίες ήταν εξαιρετικά αυστηρές. Το 1539, για παράδειγμα, οι επίσκοποι έπρεπε να απαγορεύσουν τον ξυλοδαρμό των *Mexica* με ράβδους, τη φυλάκισή τους ή την τοποθέτησή τους σε σίδερα, για τη διδασχή του χριστιανικού δόγματος και μέχρι το 1570 τέτοιες πρακτικές, όπως τα χτυπήματα 'πάνω από τα ρούχα ήταν συνηθισμένες.¹²⁴

Στις προσπάθειες τους να διατηρήσουν την επιρροή των ευγενών, οι Φραγκισκανοί διαφοροποιούσαν τη θρησκευτική εκπαίδευση και ανάλογα με την κοινωνική θέση. Τα παιδιά της κατώτερης τάξης (που ονομάζονταν *gente baja*) συγκεντρώνονταν κάθε πρωί στα αίθρια των εκκλησιών και χωρίζονταν σε ομάδες, ανάλογα με τις γνώσεις τους για την κατήχηση, την οποία

¹²² Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico*. In *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, σ. 71

¹²³ Mark Christensen, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 29

¹²⁴ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, σ. 96

διδάσκονταν, μαζί με τις κύριες προσευχές. Στο τέλος του μαθήματος στέλνονταν στο σπίτι τους για να εργαστούν με τους γονείς τους. Οι γιοι της γηγενούς αριστοκρατίας από την άλλη, αντιμετωπίζονταν διαφορετικά γιατί ήταν οι μελλοντικοί ηγέτες της χώρας.¹²⁵ Αυτά τα αγόρια ζούσαν στα μοναστήρια ως οικότροφοι, το πρωί και το βράδυ παρακολουθούσαν μαθήματα, διαβάζοντας, γράφοντας στην δική τους γλώσσα αλλά και στα λατινικά ¹²⁶ και τραγουδώντας. Διδάσκονταν και να βοηθούν τους μοναχούς στο μοναστήρι. Ωστόσο, μερικά αγόρια ταπεινής καταγωγής ωφελήθηκαν από αυτό καθώς όπως είδαμε πολλοί ευγενείς έστελναν τα παιδιά των υπηρετών και όχι τα δικά τους στα σχολεία. Άλλα αγόρια ταπεινής καταγωγής που έδειχναν εξαιρετικές επιδόσεις μπορούσαν να μάθουν δίπλα στα παιδιά των ευγενών, πάλι όμως με διαχωρισμούς.¹²⁷ Οι Φραγκισκανοί τέλος χρησιμοποίησαν το θέατρο και την μουσική για να μεταφέρουν την θρησκεία στους νέους προσήλυτους. Τα θέματα των έργων ήταν πάντα θρησκευτικά, αναπαρήγαγαν βιβλικά θέματα και οι διάλογοι προειδοποιούσαν για την απειλή της κόλασης, που κρέμονταν πάνω από όσους απέρριπταν το μυστήριο του βαπτίσματος ή περιφρονούσαν εκείνο του γάμου.¹²⁸ Παρόλα αυτά δεν θα αναφερθούμε αναλυτικά σε αυτές τις πρακτικές στην παρούσα εργασία.¹²⁹

Συνεχίζοντας, οι μαθητές των μοναστηριών έπρεπε να εγκαταλείψουν κάθε σεβασμό ή φόβο προς τους γονείς τους και προς τους πρεσβύτερους της κοινότητάς, για να εκπληρώσουν τη λειτουργία τους και ως κατάσκοποι.¹³⁰ Έχοντας λάβει λοιπόν κατήχηση από τους νέους πνευματικούς τους πατέρες, αυτοί οι μαθητές που ονομάζονταν *niños de monasterio* – τα «αγόρια του μοναστηριού», αποτελούσαν μια σημαντική δύναμη και λειτουργούσαν ως μια “παρά-ιεραποστολική” ομάδα για την επιβολή τιμωριών, καταγγέλλοντας ανθρώπους - συμπεριλαμβανομένων μελών της οικογένειάς τους - για ειδωλολατρία και καταστρέφοντας όλα τα φυσικά σημάδια της ιθαγενούς

¹²⁵ Οι Φραγκισκανοί συνέχισαν την προ ισπανική παράδοση της εκπαίδευσης καθώς και πριν από την κατάκτηση τα παιδιά των Mexica χωρίζονταν σε σχολεία αναλόγως την τάξη τους. Το *calmecac*, ένα είδος θρησκευτικής ακαδημίας για τους ευγενείς και το *telpochcalli* για τα παιδιά των απλών ανθρώπων.

¹²⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, «Education: Colonial», στην *Encyclopedia of Mexico: History, Society & Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, 434–438

¹²⁷ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, σ. 98-99

¹²⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial : El mundo indígena*, El Colegio de México, 1990, σ. 38

¹²⁹ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το θρησκευτικό θέατρο στο αποικιακό Μεξικό βλ. Louise M. Burkhart, *Aztecs on Stage: Religious Theater in Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, 2011

¹³⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial : El mundo indígena*, El Colegio de México, σ. 38

θρησκείας. Τα φραγκισκανικά χρονικά καυχούνται μάλιστα ότι στην Tlaxcala αγόρια του μοναστηριού ανέλαβαν να λιθοβολήσουν έναν ιερέα μέχρι θανάτου γιατί έφυγε από το ναό του για να καταγγείλει ανοιχτά τους Φραγκισκανούς στην αγορά.¹³¹ Από την άλλη όμως οι νέοι ιεραπόστολοι δεν λειτουργούσαν πάντα υπέρ των μοναχών. Μερικοί από αυτούς εκμεταλλεύτηκαν την εξουσία τους για να ληστέψουν, να αποπλανήσουν γυναίκες και κορίτσια και να φέρνουν αταξία όπου κι αν βρεθούν.

Μέχρι το 1532 περισσότερα από 5.000 παιδιά λάμβαναν εκπαίδευση σε διάφορα μοναστήρια του κεντρικού Μεξικού, όπως Huejotzingo, Tlalmanalco, Tereaca, Tezcucio, Cuahutitlan, Tula, Coyoacan, Cuernavaca κ.α. Το πιο γνωστό εάν και με βραχυπρόθεσμη διάρκεια ζωής ήταν το αυτοκρατορικό πανεπιστήμιο της Santa Cruz de Tlatelolco που ιδρύθηκε το 1536. Στο ίδρυμα αυτό παρέχόταν εκπαίδευση εφάμιλλη με τα καλύτερα ευρωπαϊκά σχολεία, φυσικά μόνο για αγόρια, και προβλεπόταν να προετοιμαστούν τουλάχιστον μερικά από αυτά για την ιεροσύνη. Αυτή η ιδέα, όπως και το ίδιο το σχολείο, τελικά εγκαταλείφθηκαν δημιουργώντας όμως πάρα πολλά σημαντικά θρησκευτικά κείμενα. Στο κολέγιο αυτό η χριστιανική παράδοση μεταφράστηκε με συστηματικό τρόπο από τους μοναχούς με τη βοήθεια των ιθαγενών πληροφορητών τους.

Η επιμονή στην διδασκαλία της νεολαίας πήγαζε επίσης από το γεγονός ότι οι ιεραπόστολοι συνειδητοποίησαν ότι αυτοί οι νέοι θα ήταν ενεργοί βοηθοί στο έργο τους, ήτοι τον ευαγγελισμό. Πράγματι, δίδασκαν τους ενήλικες, ενεργούσαν ως διερμηνείς, βοηθούσαν στην εκπαίδευση των μοναχών που μάθαιναν τη γλώσσα, στην τήρηση των αρχείων και ενεργούσαν ως παρένθετοι ιερείς. Αυτοί οι βοηθοί είχαν διάφορα ονόματα, αλλά συνήθως αναφέρονται ως *fiscales*.¹³² Εκείνοι είχαν την ευθύνη ολόκληρης της θρησκευτικής και ηθικής ζωής της κοινότητας, από το στολισμό των εκκλησιών μέχρι το θάψιμο των νεκρών. Το πρόσωπο της Καθολικής Εκκλησίας δηλαδή ήταν ιθαγενές και όχι ισπανικό. Με απλά λόγια, όσο περισσότερο οι εκκλησιαστικοί βασίζονταν στους ιθαγενείς για να βοηθήσουν σε ιεραποστολικά έργα, τόσο μεγαλύτερη επιρροή είχαν οι ντόπιοι σε αυτά για να παράγουν εν τέλει διάφορες εκδοχές του Καθολικισμού σε όλο το Μεξικό.¹³³ Δημιουργώντας έτσι έναν Ιθαγενή Καθολικισμό.

¹³¹ Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico. In The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, σ. 75

¹³² Mark Christensen, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 29

¹³³ Στο ίδιο, σ. 28

Αυτό γίνεται περισσότερο εμφανές μέσα από την μελέτη των ιθαγενών κειμένων της περιόδου. Οι ιθαγενείς πολιτισμοί αντιμετωπίζονται συλλήβδην ως ένας αδρανής πηλός που προσπάθησαν να πλάσουν οι μοναχοί όπως ήθελαν και εν τέλει τα κατάφεραν. Στις μεθόδους των ιεραποστόλων συνήθως οι ιθαγενείς δεν περιγράφονται ως ενεργοί στον μεταξύ τους διάλογο. Εκείνοι όμως έπαιξαν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στην δημιουργία των κηρυγμάτων, των προσευχών, των εξομολογητικών εγχειριδίων, ακόμη και των θρησκευτικών δραμάτων στα Nahuatl ως διερμηνείς όπως προαναφέρθηκε. Τα τυπικά είδη των κειμένων που έχουν διασωθεί είναι κείμενα κατήχησης, συλλογή κηρυγμάτων και νουθεσιών για τις Κυριακές, τις γιορτές και τα *confessionaria*, εγχειρίδια δηλαδή που περιλαμβάνουν ερωτήσεις για εκχριστιανισμένους ιθαγενείς και τρόπους για να τους διδάξουν καλύτερα. Αυτά τα κείμενα αποδίδονται συνήθως σε μοναχούς, αλλά στην πραγματικότητα ήταν προϊόντα από κοινού των μοναχών και των διερμηνέων Mexica, οι οποίοι ήταν υπεύθυνοι σε μεγάλο βαθμό για τη διατύπωση τους. Πολλές φορές δεν υπήρχαν μεσοαμερικάνικες λέξεις ή ιδέες για να περιγράψουν αυτό που είχαν κατά νου οι μοναχοί.¹³⁴ Συνεπώς, συνέβαλαν στην παραγωγή κειμένων και νοήματος το οποίο δεν ήταν αμιγώς χριστιανικό αλλά ιθαγενές. Θα πρέπει να ληφθεί υπόψη λοιπόν ότι κάθε πλευρά επηρεάστηκε από την άλλη και γι' αυτό μιλάμε για ιθαγενή-χριστιανικά κείμενα.¹³⁵ Ωστόσο, όχι μόνο βοήθησαν τους μοναχούς στη σύνταξη κειμένων, αλλά έγραψαν και τα δικά τους θρησκευτικά κείμενα καθώς και μη θρησκευτικά όπως : διαθήκες, ιστορικές μαρτυρίες, κ.α. Οι εκκλησιαστικές αρχές είχαν απαγορεύσει στους ιθαγενείς να συνθέτουν και να διατηρούν τα δικά τους θρησκευτικά κείμενα και, σε ορισμένες περιπτώσεις, τα κατάσχεσαν.

Γίνεται συνεπώς κατανοητό ότι οι Φραγκισκανοί φτάνοντας στην νέα γη μετέφεραν τις ιδέες και τις αντιλήψεις που είχαν ήδη αποκτήσει προβάλλοντας τες στους πληθυσμούς που συνάντησαν εκεί, προσπαθώντας με την βία να τους υποτάξουν θρησκευτικά και να τους φέρουν στην “αληθινή πίστη”. Η επιτυχία των Ισπανών στην ίδρυση μιας “ορατής” Εκκλησίας είναι αδιαμφισβήτητη. Οικοδομήθηκαν κτήρια, εκκλησίες, γκρεμίστηκαν παλαιοί ναοί, καθιερώθηκαν τελετές, συλλέχθηκαν φόροι της δεκάτης και η κατήχηση γινόταν στο μεγαλύτερο μέρος της επικράτειας. Οι μαθητές λοιπόν της αποικιακής Εκκλησίας, έχοντας επίγνωση της σημασίας αυτών των κατορθωμάτων, προσπάθησαν πρωτίστως να εξηγήσουν την ίδρυση και την οργάνωση των

¹³⁴ Nancy Farriss, *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*, σ. 143

¹³⁵ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 20-25

εκκλησιαστικών ιδρυμάτων.¹³⁶ Το αποτέλεσμα ήταν μια ιστορία που λαμβάνει ελάχιστα υπόψη τις εμπειρίες των Ιθαγενών στο πλαίσιο του ευαγγελισμού. Το ερώτημα λοιπόν που γεννιέται με αυτή την σύντομη παράθεση είναι τι συνέβη όντως με την πίστη των ανθρώπων; Ήταν τόσο επιθυμητός ο Καθολικισμός; Για ποιους λόγους οι άνθρωποι σύμφωνα με τα αρχεία των Φραγκισκανών συνέρρεαν για τις βαφτίσεις; Ήταν όντως μια εύκολη πνευματική κατάκτηση όπως περιγράφεται στο έργο του Ricard όπου οι ιθαγενείς θρησκευτικές πρακτικές έπαψαν να υπάρχουν; Στο επόμενο κεφάλαιο θα μελετήσουμε τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι επέλεξαν τον Καθολικισμό καθώς και τις αντιδράσεις τους.

2.3 Η “αληθινή” μεταστροφή του Ιθαγενούς πληθυσμού

Ξεκινώντας λοιπόν από τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι μεταστράφηκαν στον Καθολικισμό, θα τους μελετήσουμε σε αυτό το σημείο σε συνδυασμό με το ζήτημα της βάφτισης που αναφέρθηκε στο παραπάνω κεφάλαιο. Πρόσφατες απογραφές οι οποίες έχουν χρησιμοποιηθεί σε έρευνες για τον γάμο και τις βαφτίσεις στο αποικιακό Μεξικό μας πληροφορούν ότι η θρησκευτική μεταστροφή δεν ήταν ούτε τόσο συλλογική ούτε τόσο στιγμιαία όσο καυχόντουσαν οι ιεραπόστολοι.¹³⁷ Η μεταστροφή ήταν θεμελιώδης για την νομιμότητα των Ισπανών, οπότε το βάπτισμα δεν πρέπει να ερμηνευτεί με όρους πνευματικής κατάκτησης. Αρχικά πρέπει να λάβουμε υπ’ όψιν το πιο σημαντικό μελετώντας επαφές μεταξύ κατακτητών και κατεκτημένων ότι οι ιθαγενείς που προσηλυτίστηκαν ενήργησαν προφανώς κάτω από φόβο για την ασφάλειά τους. Εκεί όπου οι ιθαγενείς είδαν το βάπτισμα ως εγγύηση προστασίας, οι ιεραπόστολοι είδαν ένα μεταμορφωτικό θαύμα.¹³⁸ Το πιο σημαντικό σε αυτές τις “συναντήσεις” ήταν η ανάγκη του πληθυσμού για επιβίωση, καθώς η πίεση για προσαρμογή ήταν πάντα μεγάλη και η θρησκευτική επιλογή στοιχείων ήταν ένα σημαντικό εργαλείο που χρησιμοποιούσαν οι ιθαγενείς για να προστατευθούν. Φυσικά όπως αναφέρθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η υιοθέτηση

¹³⁶ J. Jorge Klor De Alva, «Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity», στο *The Inca and the Aztec States 1400-1800*, 1984, σ. 346

¹³⁷ Sarah Cline, «The Spiritual Conquest Re-examined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico», *The Hispanic American Historical Review*, 73:3, 1993, σ. 454

¹³⁸ Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico. In The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, σ. 87

στοιχείων άλλης θρησκείας δεν έγινε μόνο από την μεριά των ιθαγενών και θα ήταν λάθος να μην το αναγνωρίσουμε. Το γεγονός ότι οι ιεραπόστολοι προσπάθησαν να προσαρμόσουν το χριστιανικό μήνυμα στους πληθυσμούς που συνάντησαν και εν τέλει δημιούργησαν κάτι ξεχωριστό είναι από τα πιο σημαντικά στοιχεία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί και η ιστορία της Ana de Pinto μιας γυναίκας θεραπεύτριας mulatto¹³⁹, τον 17^ο αιώνα, η οποία θεράπευσε έναν ισπανό αστυφύλακα, ο οποίος όχι μόνο δέχτηκε τις θεραπείες μιας γυναίκας ουσιαστικά ιεραρχικά κατώτερης του αλλά και υποβλήθηκε σε θεραπεία απαγορευμένη καθώς περιλάμβανε μαγεία. Όταν η Ana τον ρώτησε αν θα χρησιμοποιούσε το παρασκεύασμά της, εκείνος απάντησε ότι «για να έχει υγεία, δεν υπάρχει κάτι που δεν θα έπαιρνε».¹⁴⁰ Συνεπώς αυτό το παράδειγμα εάν και μακριά χρονολογικά από την αρχή του ευαγγελισμού και της κατάκτησης μας επιβεβαιώνει ότι για την επιβίωσή τους οι άνθρωποι διαλέγουν και υιοθετούν πρακτικές τις οποίες υπό άλλες συνθήκες μπορεί να μην επέλεγαν.

Επανερχόμενοι όμως στο βάπτισμα και τους λόγους της μεταστροφής θα πρέπει να εξετάσουμε και το πολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο έχει επιτελεσθεί. Τα αυξανόμενα πλήθη γύρω από τη κολυμβήθρα, όπως είδαμε και στις αφηγήσεις των Φραγκισκανών, ήταν εν μέρει και το αποτέλεσμα της αυξανόμενης συνειδητοποίησης των ιθαγενών για τις δυνατότητες που είχε το βάπτισμα, σε μια προσπάθεια τους να αντικρούσουν τη βία, να αποκτήσουν πολιτική νομιμότητα και να ξαναχτίσουν την κοινότητα τους.¹⁴¹ Οι γηγενείς ελίτ δεν θα μπορούσαν να συνεχίσουν να κυβερνούν τις κοινότητές τους και να διεκδικούν προνόμια αν δεν ήταν Χριστιανοί, το *alterpetl* θα μπορούσε να επιβιώσει υπό την αποικιακή κυριαρχία ως αυτοδιοικούμενη οντότητα μόνο εάν παρουσιαζόταν δημόσια ως χριστιανική πολιτεία. Οι ιθαγενείς άκουγαν τους Ισπανούς να παρουσιάζουν το καθεστώς μεταστροφής ως προϋπόθεση υποδούλωσης και ελευθερίας από τότε που ο Κορτές αποβιβάστηκε για πρώτη φορά στην Cempooala¹⁴² και ήδη από το 1560, οι ιθαγενείς

¹³⁹ Τον 17^ο αιώνα, η Νέα Ισπανία ήταν το σπίτι του δεύτερου μεγαλύτερου αφρικανικού σκλαβωμένου πληθυσμού και του μεγαλύτερου ελεύθερου μαύρου πληθυσμού στο δυτικό ημισφαίριο. Μετά την πτώση της Tenochtitlan το 1521, υπήρξε μια σταθερή εισαγωγή Αφρικανών, η οποία άρχισε να αυξάνει τον μαύρο πληθυσμό του κεντρικού Μεξικού. Συνεπώς, η πλειονότητα των σκλαβωμένων Αφρικανών και των ολόενα και πιο ελεύθερων απογόνων τους είχαν εγκατασταθεί στην πρωτεύουσα της Νέας Ισπανίας, όπου εργάζονταν ως οικιακοί υπηρέτες, σε *obrajes* (υφαντουργεία) ή ως εργάτες μαζί με άλλους αποικιακούς υπηκόους. (βλ. Krystle Farman Sweda, *Black Catholicism: The Formation of Local Religion in Colonial Mexico*, 2020, σ. 4)

¹⁴⁰ Joan Cameron Bristol, *Christians, blasphemers, and witches: Afro-Mexican ritual practice in the seventeenth century*, University of New Mexico Press, 2007, σ. 149

¹⁴¹ Ryan Dominic Crewe, *Christening Colonialism: The Politics of Conversion in Post-Conquest Mexico. In The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, σ. 55

¹⁴² Στο ίδιο, σ. 66

ηγέτες τόνιζαν τη χριστιανική τους ταυτότητα όταν ζητούσαν βοήθεια από τον ισπανό βασιλιά.¹⁴³ Η αρχική αντίδραση στον Χριστιανισμό έδωσε την θέση της σε μια πιο πραγματιστική προσέγγιση και έτσι έχουμε την υιοθέτηση ενός συστήματος το οποίο μόνο αυτό θα μπορούσε να τους δώσει αληθινή δύναμη. Έγινε φανερό ότι όσοι αντιστάθηκαν ανοιχτά δεν είχαν πολιτικό μέλλον και το χριστιανικό βάπτισμα έγινε η προϋπόθεση για την κατοχή ή τη διαδοχή σε οποιοδήποτε αξίωμα. Όμως η απλή αποδοχή δεν ήταν αρκετή. Αργά ή γρήγορα, οι ηγεμόνες και οι ευγενείς συνειδητοποίησαν επίσης ότι η συνέχιση της εξουσίας εξαρτιόταν από τον ασπασμό του Χριστιανισμού.

Επανελημμένα άλλωστε, μελετητές των πρώιμων αποικιακών αλληλεπιδράσεων έχουν διαπιστώσει ότι οι κοινότητες και τα άτομα επέλεξαν εκείνα τα στοιχεία των νεοαφιχθείσων ξένων θρησκειών που μπορούν να τους ενισχύσουν στο νέο καθεστώς. Η θρησκευτική επιλογή ήταν συχνά ένα κοινωνικό εργαλείο που χρησιμοποιούσαν για να αποκτήσουν εξουσία ή να αντισταθούν.¹⁴⁴ Έτσι, ο Χριστιανισμός και τα σύμβολά του συνδέθηκαν με την κυρίαρχη εξουσία στον Νέο Κόσμο και αυτή η δύναμη δεν προοριζόταν πλέον μόνο για τους Ισπανούς αλλά συνδέθηκαν μαζί της οι ιθαγενείς (αλλά και οι Αφρικανοί) όπου υιοθέτησαν και εφηύραν εκ νέου ορισμένα στοιχεία του Χριστιανισμού για να τον αξιοποιήσουν. Στην Μεσοαμερική υπήρξε παράδοση του να υιοθετούν τους θεούς των κατακτητών τους. Αυτό δεν ήταν απλώς για να συναινέσουν στη νέα κυριαρχία αλλά πίστευαν ότι η νίκη στη μάχη είχε αποδείξει τη δύναμη του θεού του νικητή και η υιοθέτηση αυτής της θεότητας ήταν μια προσπάθεια να συνδεθούν με αυτήν την δύναμη.¹⁴⁵ Τέλος, όσον αφορά την αντίσταση, πολλές φορές οι καταπιεσμένες ομάδες επέλεξαν θρησκευτικά στοιχεία που τους βοηθούσαν να αντισταθούν στο status quo. Στοιχεία της κατακτητικής θρησκείας, στην προκειμένη περίπτωση της Καθολικής, επαναχρησιμοποιήθηκαν ως σύμβολα αντίστασης και εξέγερσης. Αυτό φαίνεται στη λατρεία του διαβόλου στον Νέο Κόσμο, όπου τους παρείχε ένα σύμβολο για να αντιταχθούν στους Ισπανούς.¹⁴⁶

Ένα κίνητρο ακόμα ήταν το ίδιο το θρησκευτικό συναίσθημα το οποίο έψαχνε νέες διεξόδους και καταφύγια. Η καταστροφή των ναών και η καταστολή των δημόσιων τελετουργιών άφησε όπως

¹⁴³ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 852

¹⁴⁴ Ian McGuckin, *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, σ. 14

¹⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 15-16

¹⁴⁶ Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, 1994, σ. 92

γίνεται εύκολα κατανοητό ένα μεγάλο κενό στην ζωή των ανθρώπων που ήταν συνηθισμένοι σε μια έντονη θρησκευτική ζωή, με διαφορετικά ιερά όντα που εμφανίζονταν με κοστούμια, φτερά και εικόνες.¹⁴⁷ Η μεταστροφή, απέκτησε ολοένα και μεγαλύτερη σημασία με τις προσπάθειες των ιθαγενών να σταθεροποιήσουν έναν κόσμο που είχε ριχτεί σε αταξία. Η εισβολή, η κατάκτηση, οι επιδημίες και ο θάνατος κλόνισαν τις ιεραρχίες και τις βεβαιότητες που συνέδεαν τις ζωές των ανθρώπων και τις κοινότητες τους. Ο Χριστιανισμός, αντίθετα, τους παρείχε κάποια νομιμότητα, προστασία και υπόσταση.

Η τελευταία θεωρία για την μεταστροφή, η οποία θα αναλυθεί προσεχώς, αφήνεται για το τέλος, ακριβώς επειδή είναι η παλαιότερη και αναφέρεται τόσο στα γραπτά του Bernal Diaz del Castillo όσο και στο Bernardino de Sahagun. Η πεποίθηση λοιπόν που κυριαρχούσε ήταν ότι οι Mexica υπέκυψαν τόσο γρήγορα πνευματικά και κατακτήθηκαν εύκολα γιατί πίστεψαν με την αφέλεια τους ότι ο Cortés και οι άντρες του ήταν μεξικανικές θεότητες που επέστρεψαν για να διεκδικήσουν τα εδάφη τους. Στο *The Discovery and Conquest of New Mexico*, ο Castillo αναφέρει:

«Ο Montezuma φέρεται να είπε στους αγγελιοφόρους του: «Ο Κύριός μας Quetzalcoatl έφτασε, πήγαινε να τον δεχτείς και άκουσε τι έχει να πει με μεγάλη προσοχή, φρόντισε να μην ξεχάσεις τίποτα από όσα μπορεί να πει, φρόντισε ότι αυτά τα κοσμήματα που του παρουσιάζεις για λογαριασμό μου, είναι όλα τα ιερατικά στολίδια που του ανήκουν».

Ερευνητές όπως ο David Carrasco, σημειώνουν ότι παρόλο που αμφισβητείται σε τι βαθμό όντως παρομοίαζαν τον Cortés με θεό, ο Quetzalcoatl, ήταν όντως σημαντικός για τους Mexica και μάλιστα μας αναφέρει ότι τουλάχιστον οι ημερομηνίες γέννησης και επιστροφής του συμπίπτουν τυχαία όντως με την άφιξη των κατακτητών.¹⁴⁸ Η Camilla Townsend από την άλλη, περιγράφει το πως οι περισσότεροι άνθρωποι ακόμα πιστεύουν σε αυτή την αφήγηση αλλά στην πραγματικότητα υπάρχουν ελάχιστες ενδείξεις ότι οι ιθαγενείς πίστευαν ποτέ σοβαρά ότι οι ξένοι που έφτασαν στην γη τους ήταν θεοί, και ότι δεν υπάρχει καμία ουσιαστική απόδειξη για οποιαδήποτε ιστορία σχετικά με την επιστροφή του Quetzalcoatl από την Ανατολή προς της ισπανικής κατάκτηση. Η ίδια προτάσσει την τεχνολογία ως καθοριστικό παράγοντα για την τύχη των Αζτέκων και αρνείται το ότι ήταν μοιρολατρικοί ή εμμονικοί με τους οiwονούς. Ίσως αυτή η

¹⁴⁷ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 852

¹⁴⁸ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 91-92

αφήγηση να έχει επιβιώσει επειδή έλειπε μια ικανοποιητική εναλλακτική εξήγηση για την κατάκτηση.¹⁴⁹ Ας μην ξεχνάμε ότι συνήθως οι αφηγήσεις δημιουργούνται από τους κατακτητές και όχι από τους κατακτημένους.

Φυσικά, οι λόγοι για τους οποίους μεταστράφηκαν και οι τρόποι με τους οποίους ανταποκρίθηκαν στις νέες αυτές θρησκευτικές συνθήκες ήταν πιο περίπλοκοι από μια απλή αναφορά στα παραπάνω. Τα άτομα μπορεί κατά την διάρκεια της ζωής τους να άλλαζαν από τον έναν λόγο στον άλλο η να ίσχυαν όλα μαζί, ανάλογα με την προσωπική τους τύχη, τις κοινωνικοοικονομικές και πολιτισμικές δυνάμεις που δρούσαν πάνω τους ή ακόμα και την περιοχή στην οποία κατοικούσαν. Αυτό που τελικά προκάλεσε την οποιαδήποτε μεταστροφή και τον συγκρητισμό των θρησκειών ήταν θεωρώ όλα τα παραπάνω, όλες οι συνθήκες στις οποίες εκτέθηκαν και οι δύο πολιτισμοί με την πάροδο του χρόνου. Με το πέρασμα των αιώνων, μορφές και μοτίβα διαμορφώθηκαν, οφείλοντας ορισμένα χαρακτηριστικά στον έναν δότη, άλλα στον άλλο και μερικά και στους δύο. Συνολικά, η αντίδραση των ιθαγενών στον Καθολικισμό ήταν τόσο ποικίλη όσο και οι ρόλοι που ασπάστηκαν μέσα στην αποικιακή δομή. Σίγουρα είναι δελεαστικό να χωρίζουμε τους ανθρώπους σε αυτούς που αντιστάθηκαν στην Εκκλησία και σε αυτούς που ασπάστηκαν τη νέα θρησκεία. Ωστόσο, οι ιθαγενείς είχαν ένα ευρύ φάσμα επιλογών μεταξύ αντίστασης και συνεργασίας.¹⁵⁰

Φυσικά, πέρα από τους ίδιους τους ανθρώπους που δεν έπαψαν να διατηρούν κάποιες μορφές της δικιάς τους θρησκευτικότητας και οι ίδιοι οι καθολικοί ιερείς διατήρησαν ορισμένα στοιχεία της ιθαγενούς θρησκείας, επειδή τους βοηθούσαν να προσηλυτίσουν πιο εύκολα κόσμο. Ο συγκρητισμός συντελέστηκε ουσιαστικά και από την μεριά των ιεραποστόλων καθώς η γνώση των αρχαίων τελετουργιών Mexica έγινε καθοριστική για τη διδασκαλία των Φραγκισκανών. Όπως φαίνεται και από την ιεραποστολική γραμματεία της εποχής, ο πολιτισμός των Mexica έγινε το αναπόφευκτο πλαίσιο αναφοράς μέσα στο οποίο έπρεπε να εξηγηθεί ο Χριστιανισμός.¹⁵¹

Πολλές πτυχές λοιπόν της λατρείας των Mexica θεωρούνταν συμβατές με τον Χριστιανισμό αφού υπήρξαν ομοιότητες και κοινά. Οι προ-ισπανικές και χριστιανικές πεποιθήσεις, πολλές φορές συνδυάστηκαν στο μυαλό των ανθρώπων διευκολύνοντας μεν την αποδοχή της νέας πίστης

¹⁴⁹ Camilla Townsend, «Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico», *The American Historical Review*, 108:3, 2003, σ. 660-662

¹⁵⁰ Mark Christensen, «Missionizing Mexico: Ecclesiastics, Natives, and the Spread of Christianity», σ. 36

¹⁵¹ Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahuatl Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, σ.12

προκαλώντας δε σύγχυση στους ευαγγελιστές. Ήταν δύσκολο να διακρίνει κανείς, τόσο κατά τον 16^ο αιώνα όσο και αργότερα, τα χριστιανικά στοιχεία από εκείνα της προϊσπανικής προέλευσης στη λαϊκή θρησκευτικότητα. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στο βάπτισμα αφού εδώ, όπως και σε προηγούμενες περιπτώσεις, οι ιεραπόστολοι παρατήρησαν ότι οι ιθαγενείς είχαν τη δική τους εκδοχή του βαπτίσματος που δεν ήταν τόσο διαφορετική από τη δική τους. Όπως γράφει και ο Motolinía μετά την γέννηση ενός παιδιού συνήθιζαν να το πλένουν την ογδόη η δέκατη μέρα της γέννησης. Όταν έπλεναν ένα αγόρι τοποθετούσαν δίπλα του, στο αριστερό του χέρι μια μικρή ασπίδα και ένα βέλος στο δεξί του. Στα κορίτσια από την άλλη, έδιναν μια σκούπα. Ο Motolinía αναφέρει ότι αυτό ήταν ένα είδος βάφτισης.¹⁵² Από την άλλη, η καθολική πρακτική της εξομολόγησης είχε ισχυρούς παραλληλισμούς με την ιθαγενή πρακτική του *neiolmelaoliztli*, την ικανότητά δηλαδή της *Plazoteotl*, θεότητας που συσχετιζόταν με την σεξουαλικότητα, την κάθαρση και τη βρωμιά, να εξαλείφει τη διαφθορά από την καρδιά των Mexica. Η θεά ήταν σε θέση να γνωρίζει την πληγή μέσα στην καρδιά ενός ανθρώπου όπου και την καθάριζε.¹⁵³ Για τους Ισπανούς αυτή η πράξη της συγχώρεσης και την κάθαρσης είχε την σημασία της εξομολόγησης και μεταφράστηκε από αυτούς ως τέτοια. Συνεπώς, αυτό ήταν μια μεγάλη πρόκληση για τους μοναχούς που έπρεπε να διευκρινίσουν τις διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων. Ωστόσο στο τέλος, πολλοί μοναχοί απλώς αγνόησαν τις θρησκευτικές έννοιες που υπονοούνταν από τις ιθαγενείς θρησκευτικές πρακτικές.¹⁵⁴

Τέλος, ως συμπλήρωμα του κηρύγματος, για να επιτύχουν μια αποτελεσματικότερη κατανόηση του δόγματος, χρησιμοποίησαν μεγάλους καμβάδες ή ζωγραφισμένες εικόνες, με σκηνές που παρέπεμπαν σε ιστορίες από τη ζωή του Ιησού και διδακτικά παραδείγματα για τη χρησιμότητα ή την αναγκαιότητα των μυστηρίων. Οι ακροατές συλλογίζονταν τις παραστάσεις την ίδια στιγμή που άκουγαν τα κηρύγματα. Και σε αυτό οι Φραγκισκανοί ήταν πρωτοπόροι και αργότερα τους ακολούθησαν και τα άλλα τάγματα. Η εκπαίδευση με την ερμηνεία των εικονογραφικών κωδίκων διευκόλυνε ορισμένους νέους της από της ελίτ να απομνημονεύουν αυτά τα κατηχητικά κείμενα. Οι μοναχοί εκμεταλλεύτηκαν αυτή την περίσταση για να επεκτείνουν το σύστημα μέσα από μικρά

¹⁵² Toribio Motolinía, *History of the Indians of New Spain*, σ. 181

¹⁵³ Rebecca Ann Dufendach, *Nahua and Spanish Concepts of Health and Disease in Colonial Mexico, 1519-1615*, Διδακτορική Διατριβή, University of California, 2017, σ. 62-63, <https://escholarship.org/uc/item/80d033rm> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 01.12.2023)

¹⁵⁴ Newberry Library, <https://publications.newberry.org/aztecs/s3i3.html>, (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 10/09/2023)

βιβλία, ζωγραφισμένα στο χέρι και χρωματισμένα από τους ίδιους ή από τους ιθαγενείς συνεργάτες τους.¹⁵⁵ Αυτό αποτελεί ένα ακόμα παράδειγμα το πως οι μοναχοί χρησιμοποιούσαν στοιχεία της προ-ισπανικής κουλτούρας αφού οι παραδόσεις των Mexica κυμαίνονταν από εικονογραφικά ιδεογράμματα, έως προφορικές αφηγήσεις και μνημονικά εργαλεία ενσωματωμένα στο τραγούδι και το χορό.¹⁵⁶

Περνώντας λοιπόν στο δεύτερο μας ερώτημα σχετικά με την αντίδραση των Mexica στην διείσδυση του Καθολικισμού στην ζωή τους αρχικά η αποδοχή ενός νέου θεού, όσο ειλικρινής κι αν ήταν, δεν απαξίωσε άλλες θρησκευτικές και λατρευτικές εκδηλώσεις. Οι άνθρωποι έμαθαν να είναι διακριτικοί σχετικά με πρακτικές που δεν ανέχονταν οι καθολικοί ιερείς, και η Εκκλησία μόνο περιστασιακά κατέστρεφε αυτές τις μυστικές παραδόσεις με εκστρατείες για να εξολοθρεύσει αυτό που θεωρούσε ειδωλολατρία.¹⁵⁷ Ο Χριστιανισμός δεν έγινε δεκτός με τον ίδιο τρόπο παντού και οι άνθρωποι σε ορισμένες απομακρυσμένες περιοχές δεν ήλθαν ουσιαστικά σε επαφή μαζί του. Όσο μεγαλύτερη ήταν η απομόνωση των ιθαγενών από την ισπανική επιρροή, τόσο λιγότερες τροποποιήσεις υπέστη η ιθαγενής θρησκεία. Γενικά, το 1570 στις περιοχές γύρω από την πόλη του Μεξικού, οι ιθαγενείς προφανώς είχαν τόσο μικρή γνώση και ενδιαφέρον για τη νέα πίστη που πολλοί δεν μπορούσαν να κάνουν ούτε το σταυρό τους, ούτε να αφομοιώσουν φυσικά οποιαδήποτε δογματική δήλωση.¹⁵⁸ Ερευνητές αναφέρουν ότι από την αρχή και μέχρι το 1630, ορισμένοι ντόπιοι ήταν ακόμα ανοιχτά εχθρικοί στην επιβολή της νέας πίστης, δείχνοντας έκπληξη και αποστροφή στην ιδέα να εγκαταλείψουν αυτό που θεωρούσαν ότι ήταν η ίδια η ουσία του πολιτισμού τους.¹⁵⁹

Τα στοιχεία που μας αποδεικνύουν τα παραπάνω ποικίλουν. Από την μία είδαμε πως οι ιθαγενείς αντιλήφθηκαν τα στοιχεία του χριστιανικού δόγματος μέσα στο πλαίσιο της δικής τους κοσμοθεωρίας και των θρησκευτικών τους παραδόσεων μέσα από την προσπάθεια των φραγκισκανών να μεταφράσουν το χριστιανικό δόγμα. Για παράδειγμα, οι ιεραπόστολοι δίδαξαν μια σχέση του Ιησού με τον ήλιο, και υπέθεσαν ότι οι ιθαγενείς θα κατανοούσαν τον συμβολισμό

¹⁵⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial : El mundo indígena*, El Colegio de México, σ. 36-37

¹⁵⁶ Joshua Jacob Fitzgerald, *Deconstructing Conventual Franciscan Schools: Sixteenth-Century Architecture, Decoration, and Nahua Educational Spaces*, σ. 7

¹⁵⁷ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 852

¹⁵⁸ J. Jorge Klor De Alva, «Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity», σ. 360

¹⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 371

με τον ίδιο τρόπο όπως και οι Ευρωπαίοι. Ωστόσο, οι ιθαγενείς ερμήνευσαν αυτόν τον συμβολισμό μέσα από το δικό τους πολιτισμικό πλαίσιο και αντ' αυτού προσδιόρισαν τον Ιησού ως θεότητα του ήλιου, κάτι που δεν είχαν σκοπό οι ιεραπόστολοι.¹⁶⁰ Από την άλλη έχουμε έγγραφα, όπως ανακριτικές έρευνες που οδήγησαν σε εκτελέσεις ιθαγενών και περιπτώσεις ιεραποστόλων που ανακάλυψαν ειδωλολατρικές πρακτικές. Μία από αυτές συνέβη στο μοναστήρι των Αυγουστινιανών στην Ocuila (σημερινό Ocuilan, Μεξικό) γύρω στο 1540. Ο αυγουστινιανός ιεραπόστολος Antonio de Aguilar, αποκάλυψε στοιχεία κρυφών θυσιών σε προ-ισπανικούς θεούς που περιλάμβαναν θυσίες αίματος σε μια σπηλιά κοντά στο μοναστήρι. Ανακάλυψε επίσης είδωλα και άλλα αντικείμενα που σχετίζονταν με παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές στα σπίτια αρκετών ιθαγενών. Οι λεπτομέρειες που αναφέρονται στο αρχείο της έρευνας υποδηλώνουν ότι οι ιθαγενείς έκαναν θυσίες στον Τιάλοτ τον θεό της βροχής και τον Χίρε Τότετ τον θεό της γονιμότητας του εδάφους.¹⁶¹ Επιπροσθέτως δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε τις ανατρεπτικές δραστηριότητες ιθαγενών μάγων, θεραπευτών που προσπάθησαν να διαιωνίσουν τις παλιές πεποιθήσεις. Ιδιαίτερη ανησυχία για τη μεξικανική Ιερά Εξέταση ήταν ομάδες γηγενών ιερέων και μάγων που τους αφηφούσαν ανοιχτά και χλεύαζαν τη νέα θρησκεία με το να μαθαίνουν στους νέους τις παλιές πρακτικές και προέτρεπαν την επιστροφή στις παλιές θρησκευτικές παραδόσεις. Αυτοί οι άντρες, που χαρακτηρίστηκαν ως «δογματικοί» από τους ιεροεξεταστές, θεωρήθηκαν ιδιαίτερα επικίνδυνοι από τον ιεραποστολικό κλήρο. Έτσι το ιθαγενές ιερατείο κήρυξε μια αντικουλτούρα και μια αντιθρησκεία και πρωτοστάτησε στο να κάνει μάγια και θυσίες. Ιθαγενείς επίσης θεραπευτές συνέχιζαν την χρήση της προϊσπανικής ιατρικής στις μελλοντικές γενιές ιθαγενών και μεστίζων στο αποικιακό Μεξικό.¹⁶²

Στο πλαίσιο της μελέτης των ιθαγενών λαών αυτά τα ζητήματα έχουν συχνά προσεγγιστεί από το πλαίσιο της κυριαρχίας και της αντίστασης, αντανακλώντας μια βαθιά ριζωμένη αντίληψη ότι οι ισπανικές αποστολές ήταν δομημένες έτσι που άφηναν ελάχιστα περιθώρια για τους ιθαγενείς, εκτός από την εξέγερση, τη δολοφονία των ιεραποστόλων, τη δολιοφθορά και την παραβατικότητα. Πράγματι οι σχέσεις εξουσίας οι οποίες έχουν γίνει φανερές μέσα από αυτό το κεφάλαιο καθώς με την συνάντηση των δυο θρησκειών ήταν σημαντικές. Δεν υπάρχει μια ίση

¹⁶⁰ Robert H. Jackson, «Introduction», στο *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, Cambridge Scholars Publishing, 2014, σ. 19-20

¹⁶¹ Robert H. Jackson, «Introduction», σ. 18

¹⁶² Richard E. Greenleaf, «Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico», *The Americas*, 50:3, 1994, σ. 353

σχέση μεταξύ των συν διαλεγόμενων αλλά για μια σχέση που χαρακτηρίστηκε κυρίως από βία και εξαναγκασμό. Ακόμα οι σχέσεις εξουσίας εντοπίζονται και στις σχέσεις των ίδιων των ιθαγενών αφού όπως είναι κατανοητό δεν είχαν όλοι την δυνατότητα να σπουδάζουν λόγω κοινωνικής τάξης αλλά και φύλου. Πολλά από τα κείμενα των ίδιων των Mexica που διατηρήθηκαν και γράφτηκαν σε μεταγενέστερο χρόνο ήταν από ανθρώπους της ιθαγενούς ελίτ οι οποίοι είχαν την δυνατότητα να διδαχθούν στα φραγκισκανικά σχολεία και μοναστήρια και σίγουρα η οπτική τους επηρεάστηκε από τους ιεραποστόλους αφού αυτό είναι μια αμφίδρομη διαδικασία. Η εξουσία και είναι σαφώς ένα σημαντικό ερμηνευτικό πλαίσιο, αλλά το αυστηρό πλαίσιο κυριαρχίας – αντίστασης πρέπει να αναφέρουμε ότι προβάλλει και μια εθνοκεντρική οπτική σε βάρος των ιθαγενών, οι οποίοι θεωρούνται μόνο αντιδραστικοί και όχι δημιουργικοί. Τα άτομα είχαν διαφορετικά κίνητρα που καθόριζαν τις καθημερινές τους συνδιαλλαγές με βάση το φύλο, τη κοινωνική θέση και την ηλικία.¹⁶³ Οι ντόπιοι πληθυσμοί ανταποκρίθηκαν με διάφορους τρόπους, συμπεριλαμβανομένης της κρυφής αντίστασης στο σπίτι τους, λατρεύοντας τους θεούς τους μυστικά, της φυγής, της ανοιχτής εξέγερσης¹⁶⁴ αλλά και με διάφορους δημιουργικούς και υποσυνείδητους τρόπους ένωσαν στοιχεία δικά τους με της χριστιανικής πίστης κάτι που θα φανεί και στο παρακάτω κεφάλαιο. Όπως υποστήριξε ο Lockhart «σχεδόν τίποτα σε ολόκληρο το πολιτισμικό σύνολο [των Mexica] δεν έμεινε ανέγγιχτο, αλλά ταυτόχρονα σχεδόν όλα πήγαιναν πίσω . . . σε ένα προκατακτητικό προηγούμενο.»¹⁶⁵

¹⁶³ Lee M. Panich & Tsim D. Schneider, *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*, The University of Arizona Press, 2014, σ. 11

¹⁶⁴ Eric A. Schroeder, «Hegemony and Mission Practises in Colonial New Spain», σ. 217

¹⁶⁵ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, σ. 5

3. Η Δημιουργία του Ιθαγενούς Καθολικισμού

3.1 Η Παναγία της Γουαδελούπης και η Λατρεία των Αγίων

Περνώντας στο τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας και ανακεφαλαιώνοντας γίνεται κατανοητό ότι οι άνθρωποι οικειοποιούνται, διαπραγματεύονται και απορρίπτουν κατηγορίες, θρησκευτικά σύμβολα και έννοιες σύμφωνα με τα ενδιαφέροντά τους, τις συνθήκες της ζωής τους, την κοινωνική τους θέση και στο αποικιακό Μεξικό υπήρξε μια περίπλοκη και άنيση σχέση. Τα αυτόχθονα υποκείμενα σαφώς δεν είχαν πλήρη αυτονομία στο αποικιακό, χριστιανικό, καθολικό, πλαίσιο, ωστόσο οι διαφορετικές θρησκευτικές οντολογίες τους διαμόρφωσαν την Εκκλησία του Νέου Κόσμου σε αξιοσημείωτο βαθμό.¹⁶⁶ Οι ποικίλες δεσμεύσεις τους με τον Χριστιανισμό, είτε αυθεντικές είτε όχι, δημιούργησαν έναν νέο Χριστιανισμό στην διαδικασία, έναν ιθαγενή Καθολικισμό που ακόμα και σήμερα είναι εμφανής. Γενικά ο συγκρητισμός είτε άμεσος, είτε έμμεσος βρίσκεται παντού, στην αρχιτεκτονική, στην τέχνη, στα κείμενα της εποχής, στις θρησκευτικές πεποιθήσεις, σε κάθε πλευρά της ζωής των ανθρώπων κάτι που θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε παρακάτω σε ότι αφορά το θρησκευτικό κομμάτι. Σε αυτό το κεφάλαιο λοιπόν θα προσπαθήσουμε να επικεντρωθούμε σε μερικά βασικά σημεία για να καταδείξουμε το πως στοιχεία χριστιανικά και ιθαγενή μπλέχτηκαν μεταξύ τους. Προφανώς καθώς οι θρησκείες δεν είναι στατικές δεν είναι εύκολο να πούμε ποια «κομμάτια» του ενός και του άλλου πολιτισμού ενώθηκαν. Σημασία έχει να δούμε όμως το πώς η κοσμοθεωρία των ανθρώπων, κάποιες πεποιθήσεις τους και οι έννοιες του ιερού μεταφέρθηκαν σε ένα άλλο πλαίσιο χωρίς να εξαφανιστούν. Η θρησκευτικότητα ήταν κάτι που αισθάνονταν και το βλέπουμε αυτό στα τελετουργικά που «ντύθηκαν» με έναν χριστιανικό μανδύα. Δεν θα αναφερθούμε αναλυτικά στα ιθαγενή κείμενα ή στα κείμενα των μοναχών. Αυτά πρώτον έχουν αναφερθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο καθώς και η σχέση των μοναχών με τους ιθαγενείς πληροφοριοδότες τους και κατά

¹⁶⁶ Shannon Dugan Iverson, «Resignification as Fourth Narrative: Power and the Colonial Religious Experience in Tula, Hidalgo» στο *Material Encounters and Indigenous Transformations in the Early Colonial Americas*, Brill, 2019, σ. 266

δεύτερον επειδή ακριβώς σε αυτό το κομμάτι εστιάζει η πλειοψηφία της βιβλιογραφίας όταν αναφέρεται στον Ιθαγενή Καθολικισμό. Σε αυτή την εργασία θα ασχοληθούμε με άλλα στοιχεία που μας εκφράζουν την δημιουργικότητα και προσπάθεια των ανθρώπων να συμβιώσουν υπό το νέο καθεστώς.

Ξεκινώντας, πρέπει να αναφέρουμε ότι το σημερινό Μεξικό ανήκει στις πιο θρησκευόμενες χώρες του κόσμου με την Παναγία της Γουαδελούπης, την προστάτιδα του Μεξικού, την οποία θα μελετήσουμε παρακάτω, να αποτελεί εθνικό σύμβολο που συνδέει το αποικιακό παρελθόν και το ανεξάρτητο παρόν, την ιθαγενή και τη μεξικάνικη ταυτότητα.¹⁶⁷ Το ιερό της Παναγίας της Γουαδελούπης είναι ένας από τους πιο επισκέψιμους θρησκευτικούς χώρους στον κόσμο, με πάνω από 13 εκατομμύρια προσκυνητές το χρόνο.¹⁶⁸ Ο μύθος της Παναγίας της Γουαδελούπης και η εμφάνισή της γενικότερα περιβάλλονται από μυστήριο.

Σύμφωνα με τον μύθο η Παναγία εμφανίστηκε σε έναν ιθαγενή, ονόματι Juan Diego στον λόφο του Tepeyac από τον οποίο αυτός περνούσε το 1531, δέκα χρόνια μετά την πτώση της Tenochtitlan. Του ζήτησε μιλώντας την γλώσσα του, τα Nahuatl, να χτίσει έναν ναό σε εκείνο το σημείο και εκείνος κατεβαίνοντας στην πόλη πήγε να το αναφέρει στις εκκλησιαστικές αρχές και συγκεκριμένα στον αρχιεπίσκοπο του Μεξικού, μόνο που κανείς δεν τον πίστεψε αρνούμενοι να δεχτούν ότι η Παναγία θα εμφανιζόταν σε έναν ιθαγενή. Φεύγοντας από την πόλη ο Juan Diego συνάντησε την γυναικεία φιγούρα ξανά και της εξιστόρησε τι συνέβη λέγοντάς της για την αποτυχία του να πείσει τις αρχές και της ζήτησε να στείλει κάποιον με μεγαλύτερο κοινωνικό κύρος ώστε να γίνει πιστευτός και να εκπληρωθεί η επιθυμία της. Εκείνη αποκρίθηκε ότι ενώ μπορούσε να επιλέξει οποιονδήποτε για να την εκπροσωπήσει, τάχθηκε με το λαό του καθώς και με όλες τις διαφορετικές ομάδες του Μεξικού.¹⁶⁹ Ο Juan Diego κατέβηκε ξανά στην πόλη χωρίς όμως επιτυχία. Έτσι, η Παναγία της Γουαδελούπης, για τελευταία φορά του είπε να ανέβει πιο ψηλά πάνω στο λόφο και να πάρει λουλούδια από έναν θάμνο που άνθισε εκτός εποχής και να τα τυλίξει σε έναν ειδικό, ιθαγενή μανδύα που φορούσε ο Juan Diego και ονομαζόταν «tilma». Φτάνοντας λοιπόν ξανά πίσω στην πόλη, ξετύλιξε τον μανδύα μπροστά στον αρχιεπίσκοπο και

¹⁶⁷ Eric R. Wolf, «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», *The Journal of American Folklore*, 71:279, American Folklore Society, 1958, σ. 38

¹⁶⁸ Joseph Kroger & Patricia Granziera, *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine Feminine in Mexico*, Routledge, 2012, σ. 161

¹⁶⁹ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 160

αποκαλύφθηκε μέσα σε αυτόν, ως εκ θαύματος, μια εικόνα της Παναγίας της Γουαδελούπης αποτυπωμένη πάνω του. Ο αρχιεπίσκοπος, σύμφωνα με την παράδοση έπεσε στα γόνατα, έκλαψε και διέταξε να χτιστεί μια εκκλησία στο λόφο προς τιμήν της. Το ιερό, που ξαναχτίστηκε πολλές φορές στους αιώνες που ακολούθησαν, είναι σήμερα μια βασιλική, όπου το επισκέπτονται κάθε μέρα εκατοντάδες πιστοί για να αντικρίσουν από κοντά πάνω από τον κεντρικό βωμό τον μανδύα του Juan Diego ο οποίος δείχνει μια νεαρή γυναίκα χωρίς παιδιά, με πιο σκούρο δέρμα θυμίζοντας ιθαγενή, με το κεφάλι χαμηλωμένο στο σάλι της. Φορά ένα χρυτό φόρεμα, λαμπερό στέμμα και στέκεται πάνω σε ένα μισοφέγγαρο που συμβολίζει την Άμωμη Σύλληψη.¹⁷⁰

Ο ναός προς τιμήν της Παναγίας ωστόσο δεν ήταν το μοναδικό θρησκευτικό οικοδόμημα στον συγκεκριμένο λόφο. Στην προ-ισπανική εποχή, στο Tereyac βρισκόταν ο ναός κάποιας θεάς της γης την οποία αποκαλούσαν Tonantzin, δεν γνωρίζουμε με σιγουριά εάν υπήρχε η όχι μια τέτοια θεότητα. Πιο συχνά αυτό το προσωνύμιο αναφερόταν για την Coatlicue, τη μεγάλη θεά της γης, η οποία όπως η Γουαδελούπη, συνδεόταν με το φεγγάρι. Το όνομα Tonantzin σημαίνει «Η Κυρία Μητέρα μας» όπως ακριβώς αποκαλούν και την Παναγία της Γουαδελούπης «Η Κυρία Μητέρα μας της Γουαδελούπης».¹⁷¹ Το ότι η λατρεία που δόθηκε στη Γουαδελούπη άντλησε έμπνευση ή συγγεόταν με την λατρεία μιας παλαιότερης θεότητας επιβεβαιώνεται από αρκετούς Ισπανούς μοναχούς. Ο Bernardino de Sahagún γράφοντας στο *Historia General de las cosas de Nueva España* αναφέρει:

« En este lugar tenían un templo dedicado á la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, quiere decir nuestra madre; allí hacian muchos sacrificios á honra de ésta diosa, y venian á ellos de muy, lejas tierras, hasta de mas de veinte leguas de todas éstas comarcas de México, y traían muchas ofrendas: venian hombres, mugeres, mozos y mozas á éstas fiestas: era grande el concurso de gente en estos dias, y todos decian; vamos a la fiesta de Tonantzin: agora que está allí edificada la iglesia de Ntra, Srá, de Guadalupe, tambien la llaman Tonantzin, tomada ocasion de los predicadores, que á Ntrá Srá. la Madre de Dios la llamaban, Tonantzin... Parece ésta invencion satánica para paliar la idolatría bajo la equivocacion de este nombre...»¹⁷²

¹⁷⁰ Eric R. Wolf, «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», σ. 35

¹⁷¹ Mina García Soormally, «The Image of a Miracle: The Virgin of Guadalupe and the context of the Apparitions», *Chasqui*, 44:2, 2015, σ. 178

¹⁷² Bernardino, de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 1-3, σ. 321-322

«Σε αυτό το μέρος είχαν ένα ναό αφιερωμένο στη μητέρα των θεών που αποκαλούσαν Tonantzin, που σημαίνει τη μητέρα μας. Εκεί έκαναν πολλές θυσίες προς τιμήν αυτής της θεάς, και έρχονταν σε αυτές από πολύ μακρινές περιοχές, έως και περισσότερες από είκοσι λεύγες από όλες αυτές τις περιοχές του Μεξικού, και έφεραν πολλές προσφορές: άνδρες, γυναίκες, αγόρια και κορίτσια έρχονταν σε αυτά τα πανηγύρια. Η συγκέντρωση του κόσμου ήταν μεγάλη εκείνες τις μέρες, και όλοι έλεγαν πάμε στο πανηγύρι της Tonantzin: τώρα που είναι χτισμένη εκεί η εκκλησία της Παναγίας της Γουαδελούπης, την λένε και Tonantzin, παίρνοντας αφορμή από τους ιεροκήρυκες, που καλούν την Παναγία Τη Μητέρα του Θεού, Tonantzin... Αυτό φαίνεται να είναι μια σατανική εφεύρεση για να κατευνάσει την ειδωλολατρία με το λάθος αυτού του ονόματος...»

Φυσικά υπήρχαν και μεταγενέστεροι τον 18^ο αιώνα οι οποίοι έκαναν αναφορές σε παρόμοια περιστατικά και συνδέονται και με τις διαφωνίες που υπάρχουν για την Παναγία στις οποίες θα αναφερθούμε παρακάτω. Ένας από αυτούς ήταν ο F. Martin de Leon, ο οποίος καταγόταν από αριστοκρατική οικογένεια, ίδρυσε αποικία στο Τέξας και έγραψε : «Στο λόφο όπου βρίσκεται η Παναγία της Γουαδελούπης λάτρευαν το είδωλο μιας θεάς που την ονόμαζαν Tonantzin, που σημαίνει Μητέρα μας, και αυτό είναι και το όνομα που δίνουν στην Παναγία και λένε πάντα ότι πηγαίνουν στην Tonantzin ή γιορτάζουν την Tonantzin και πολλοί από αυτούς το καταλαβαίνουν με τον παλιό τρόπο και όχι με τον σύγχρονο τρόπο...». ¹⁷³ Συνεπώς, στην περίπτωση της εμφάνισης της Γουαδελούπης βλέπουμε ξεκάθαρα μια δυναμική διαδικασία συγκρητισμού να συμβαίνει. Οι Ισπανοί έφεραν νέες παραδόσεις στον Νέο Κόσμο με τον Cortés να παρελαύνει την εικόνα της ισπανικής εκδοχής της Παναγίας της Γουαδελούπης. Από την άλλη οι Φραγκισκανοί και οι Δομινικανοί ιερείς παρατηρούσαν τους αυτόχθονες πληθυσμούς να προσαρμόζονται στην αποικιακή τάξη, όπως μπορούσαν, συνειδητοποιώντας ότι δεν αποκτούσαν απλά τις ισπανικές πρακτικές. Τις «ανακάτευαν» και μερικές φορές συγκάλυπταν τη συνεχιζόμενη λατρεία τους για τα πνεύματα, τις θεότητες και τους προγόνους τους στην αφοσίωσή τους στη Μαρία και σε άλλους αγίους. ¹⁷⁴

Ιστορικοί της θρησκείας καθώς και αρχαιαστρονόμοι υπέδειξαν πως ο λόφος του Tereyas και οι κοντινοί του λόφοι ήταν συνδεδεμένοι με σημαντικές προκολομβιανές, τελετουργικές, διαδρομές που γίνονταν για να τονώσουν τα βουνά που δίνουν βροχή ώστε να απελευθερώσουν

¹⁷³ Eric R. Wolf, «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», σ. 35

¹⁷⁴ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 162

τα σημαντικά, για την κοινότητα, νερά τους. Η Παναγία της Γουαδελούπης συνδυάζει το Μεξικάνικο, Ιθαγενές και Ισπανικό στοιχείο, όλα σε ένα, και αποτελεί σύμμαχο των απλών ανθρώπων καθώς σε πολλές φορές έχουν στραφεί στην δύναμη της για τις εξεγέρσεις τους κατά την διάρκεια της Μεξικανικής ιστορίας.¹⁷⁵ Άλλωστε το θεϊκό θηλυκό κατείχε εξέχοντα ρόλο στην προ-ισπανική θρησκεία και ζωή. Για τους Mexica υπήρχε η ιδέα της θεάς του πολέμου πολύ πριν συναντήσουν την εικόνα της Παναγίας στη μάχη από τα ισπανικά στρατεύματα και ειδικότερα για τους πληθυσμούς που ζούσαν στα χωριά και στις πόλεις έξω από την Tenochtitlan η γονιμότητα, περισσότερο από τον πόλεμο ή τις θυσίες, ήταν το κύριο επίκεντρο της λατρευτικής δραστηριότητας. Όπως είδαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο ο εκχριστιανισμός υποβοηθήθηκε από εικόνες και μετά την καταστροφή των συμβόλων των ιθαγενών αυτά αντικαταστάθηκαν από νέα, χριστιανικά σύμβολα και εικόνες, έτσι ένα μεγάλο μέρος αυτών ήταν και εικόνες της Παναγίας. Η πρώτη εικόνα που τους παρουσιάστηκε από τον Cortés ήταν αυτή της Κατακτούσας Παρθένου και αργότερα αυτή που τους παρουσιάστηκε από τους ιεραποστόλους ήταν μια διαφορετική εικόνα, αυτής της τρυφερής μητέρας, συνήγορος των κατακτημένων. Αυτά τα δύο δεν ήταν ασυμβίβαστα προς την κουλτούρα τους αφού το θεϊκό θηλυκό θεωρούνταν συνήθως και «άγριο» και γενναιόδωρο.¹⁷⁶ Αυτή η σχέση έδωσε τη δυνατότητα στους ιθαγενείς να ενσωματώσουν αυτή τη νέα «θεά» στη θρησκευτική τους κοσμοθεωρία. Στην περιοχή του Chiapas μάλιστα, οι ιθαγενείς έδωσαν το όνομα της Μαρίας σε κάθε πτυχή της χριστιανικής λατρείας: την εκκλησία την ονόμαζαν το σπίτι της Αγίας Μαρίας, τον αγιασμό το νερό της Αγίας Μαρίας και ακόμα και το κήρυγμα το ονόμαζαν τα λόγια της Αγίας Μαρίας.¹⁷⁷ Φυσικά υπάρχουν και άλλες Παναγίες στο Μεξικό αναλόγως την περιοχή και τις πεποιθήσεις των πληθυσμών (Our Lady of the Remedies, Our Lady of Juquila, Our Lady of Zapopan κ.ά.).

Παρόλα αυτά υπάρχει μια μεγάλη συζήτηση και διαφωνία γύρω από την εμφάνισή της που δεν γίνεται να μην αναφερθεί. Ήταν μήπως η εμφάνισή της ένα μεταγενέστερο αφήγημα και όχι ένα ιθαγενές «δημιούργημα»; Η κριτική βασίζεται ουσιαστικά κυρίως στις «σιωπές» όπως αποκαλούνται μεταξύ του 1531 όταν εμφανίστηκε υποτίθεται για πρώτη φορά και αργότερα με τις πρώτες ολοκληρωμένες γραπτές αναφορές για την εμφάνισή της το 1648. Ερευνητές όπως ο

¹⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 163

¹⁷⁶ Joseph Kroger & Patricia Granziera, *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine Feminine in Mexico*, σ. 145

¹⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 133

Stafford Poole έχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει «αντικειμενική ιστορική βάση» για την παράδοση των εμφανίσεων της Γουαδελούπης στον Juan Diego, η οποία θεωρεί ότι επινοήθηκε έναν αιώνα μετά από την υποτιθέμενη εμφάνιση της.¹⁷⁸ Το ερώτημα είναι γιατί να αποτελεί ένα μεταγενέστερο κατασκευάσμα; Όπως προαναφέρθηκε το 1648 έχουμε την πρώτη δημοσιευμένη αφήγηση της εμφανίσεως από τον Miguel Sanchez έναν κρεολό ιερέα. Τον 18^ο αιώνα οι κρεολοί του Μεξικού (criollos) ήταν ισπανικής καταγωγής οι οποίοι γεννήθηκαν και μεγάλωσαν στην Λατινική Αμερική. Στο αποικιακό σύστημα εξουσίας οι κρεολοί αποτελούσαν μέρος της ανώτερης τάξης, ακριβώς μετά τους Ισπανούς που είχαν γεννηθεί στην μητρόπολη. Συνήθως ήταν ευκατάστατοι, μιλούσαν την γλώσσα του αποικιοκρατικού μηχανισμού και βρίσκονταν σε εμφανώς καλύτερη θέση από τους ιθαγενείς όσον αφορά τη δυνατότητα να ανελιχθούν κοινωνικά και οικονομικά.¹⁷⁹ Συνεπώς επειδή ακριβώς βρίσκονταν πιο κοντά στην Ευρώπη και τις ιδέες της αρχίζουν να ζητούν να αναγνωριστούν ως ισότιμοι με τους κατοίκους της Μαδρίτης και άλλων ισπανικών πόλεων, αποζητώντας την απόσχιση και την συγκρότηση ανεξάρτητου Μεξικανικού κράτους. Τοποθέτησαν τους εαυτούς τους ως υπερασπιστές των ιθαγενών πληθυσμών και της «πατρογονικής» γης¹⁸⁰ και έδωσαν έμφαση σε μια μεξικανική εθνικότητα που τονίζει τις ιθαγενείς ρίζες. Κάνοντας κάτι τέτοιο υποστήριξαν σιωπηρά τη συνέχεια μεταξύ του προ κολομβιανού και αποικιακού Μεξικού, ερμηνεύοντας έτσι τη Νέα Ισπανία ως πολιτιστικό και πολιτικό «κληρονόμο» των γηγενών πολιτισμών που προηγήθηκαν.¹⁸¹ Αυτή λοιπόν η νέο-αζτέκινη φύση της μεξικανικής ταυτότητας που παρατηρείται δεν ήταν τυχαία αλλά προσπάθεια μιας ελίτ να αποκτήσει κληρονομικά δικαιώματα στον κόσμο μετά την κατάκτηση.¹⁸² Συνδυάζοντας έτσι το ιθαγενές στοιχείο με την εμφάνιση της Γουαδελούπης μπορούσαν να αιτιολογήσουν το όραμα τους.

Από την άλλη βέβαια το παραπάνω επιχείρημα, όπως και αυτό των «σιωπών» δεν είναι τελείως ρεαλιστικά καθώς πλέον υπάρχουν πρόσφατά ανακαλυφθείσες αναφορές και αρχεία, τα οποία αναφέρονται στην Παναγία νωρίτερα από το 1648, 25 χρόνια μετά την εμφάνισή της, δηλαδή το

¹⁷⁸, Timothy Matovina, «The Origins of the Guadalupe Tradition in Mexico», *The Catholic Historical Review*, 100:2, 2014, σ. 246

¹⁷⁹ Ιφιγένεια Τζουγανάτου, *Μια θεωρητική προσέγγιση του εθνικισμού, των συνεχειών, των α-συνεχειών και των εναλλακτικών δρόμων: Η ανασυγκρότηση της ιθαγενούς ταυτότητας στη Λατινική Αμερική του '90 μέσα απ' το παράδειγμα των Ζαπατίστας*, σ. 17-18

¹⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 19-20

¹⁸¹ Peter B. Villeda, *Indigenous elites and creole identity in colonial Mexico, 1500–1800*, σ. 4-5

¹⁸² Στο ίδιο, σ. 9

1555 και το 1556 χωρίς όμως δυστυχώς αναλυτικά στοιχεία για το βαθμό πίστης των ανθρώπων ή το πώς ξεκίνησε. Σύμφωνα με τους ερευνητές αυτό είναι λογικό καθώς στην αρχή ήταν περισσότερο ένα είδος «local devotion» δηλαδή μιας τοπικής λατρείας που εξελίχθηκε σταδιακά¹⁸³ σε αυτό που γνωρίζουμε σήμερα. Παρόλο που το μέγεθος της πρώιμης αφοσίωσης των ιθαγενών παραμένει ανοιχτό ερώτημα καθώς και το πώς δημιουργήθηκε αυτή η παράδοση, είτε από μοναχούς για την μεταστροφή του πληθυσμού (έχοντας έτσι έναν υποκινούμενο συγκρητισμό), είτε από τους ίδιους τους ιθαγενείς συγχέοντας κάποια θεότητα με την Παναγία υποσυνείδητα, είτε από κρεολούς πολύ αργότερα, το σίγουρο πάντως είναι ότι οι διαθέσιμες πηγές μας δείχνουν την ύπαρξη κάποιας προφορικής παράδοσης μεταξύ των ιθαγενών για την Παναγία της Γουαδελούπης και τον συγκρητισμό στοιχείων μεταξύ μιας παλαιότερης θεάς τους και της καθολικής Μαρίας. Θυμίζοντας ένα προ αποικιακό παρελθόν ήταν πολύ πιο εύκολο να μπορέσουν να συνδεθούν μαζί της. Εάν οι κρεολοί βοήθησαν στο να γίνει η λατρεία της Παναγίας αυτό που γνωρίζουμε σήμερα δεν μπορούμε να το ξέρουμε με βεβαιότητα, ο ιθαγενής πληθυσμός όμως την αγκάλιασε καθώς και άλλες Παναγίες με αυτό τον τρόπο γιατί υπήρχαν ξεκάθαρα συνέχειες με το δικό τους προ-ισπανικό υπόβαθρο. Σήμερα, η εικόνα της παραμένει βαθιά ενσωματωμένη στην εθνική ταυτότητα των λαών μεξικανικής καταγωγής έχοντας ενσωματωθεί πλέον στην κουλτούρα του Chicano.^{184 185}

Σε συνέχεια του θέματος μας θα περάσουμε στην μελέτη της λατρείας των αγίων. Όπως αναφέρει ο James Lockhart η μετά-κατακτητική θρησκεία αποτελούνταν ως επί το πλείστον από την λατρεία των αγίων με αναφορές να κατακλύζουν διαθήκες, κοινοτικά διατάγματα, πωλητήρια, ο,τιδήποτε έγραφαν οι ιθαγενείς, χωρίς επίβλεψη, για τους ίδιους.¹⁸⁶ Υπήρχαν σε μεγάλο βαθμό αφιερώσεις στους αγίους και τις εικόνες τους, σε ειδικά διαμορφωμένα ιερά για τον καθένα σε σπίτια και εκκλησίες. Όλη αυτή η λατρεία για τους αγίους εκδηλωνόταν επίσης με όρκους, προσκυνήματα, πομπές, που αναζητούσαν την ουράνια βοήθεια για τις δυσκολίες, όπως οι

¹⁸³ Timothy Matovina, «*The Origins of the Guadalupe Tradition in Mexico*», σ. 250

¹⁸⁴ Jeanette Favrot Peterson, «The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?» *Art Journal*, 51:4, 1992, σ. 46-47

¹⁸⁵ Ο όρος Chicano αναφέρεται σε άτομα μεξικανικής καταγωγής που γεννήθηκαν στις Ηνωμένες Πολιτείες. Ο όρος άρχισε να χρησιμοποιείται από τους Μεξικανούς Αμερικανούς ως σύμβολο υπερηφάνειας κατά τη διάρκεια του κινήματος τη δεκαετίας του 1960 ως απάντηση στη χρόνια κοινωνική καταπίεση σε μια κατεξοχίην «λευκή» αμερικανική κοινωνία.

¹⁸⁶ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, σ. 235

αρρώστιες και η ξηρασία.¹⁸⁷ Οι άγιοι ήταν σημαντικοί για τους αυτόχθονες πληθυσμούς τόσο σε επίπεδο κοινότητας όσο και σε ατομικό επίπεδο. Είναι γεγονός ότι οι χριστιανοί άγιοι ενσωματώθηκαν ως θεότητες και αντικατέστησαν ως ένα βαθμό τους προηγούμενους θεούς, προστάτες των γειτονιών. Οι ιθαγενείς βρήκαν κοινά σημεία μεταξύ των πεποιθήσεων τους και του χριστιανισμού και έτσι θεοί τους και οι καθολικοί άγιοι «ζευγάρωσαν» στο αποικιακό Μεξικανικό τοπίο. Παραδείγματος χάριν, ο Άγιος Ιωάννης ο Βαπτιστής κατέλαβε μια σημαντική θέση στο πάνθεο, εξαιτίας της σχέσης του με το νερό όπως ο Tlaloc, ο θεός της βροχής. Ο Joseph Whitecotton παρατηρεί στην Oaxaca πώς ο άγιος San Pedro έλαβε τα χαρακτηριστικά του παλιού θεού της βροχής, Cocójo, ηγετικής φιγούρας στο ημερολόγιο των Zapotec, όπως ο San Pedro στο καθολικό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί και η αναπαράσταση του Αγίου Φραγκίσκου να καβαλάει τον αετό των Mexica που κάθεται σε έναν κάκτο.¹⁸⁸

Επιπροσθέτως στην προ-κατακτητική περίοδο οι ναοί ήταν σημαντικοί για την δόξα και την ταυτότητα της κοινωνικοπολιτικής ομάδας και θεωρούνταν τα σπίτια των θεών. Το ίδιο συνεχίστηκε και μετά την κατάκτηση με τους ιθαγενείς να θεωρούν ότι οι άγιοι διαμένουν στις εκκλησίες που τους έχουν αφιερωθεί. Ήδη από το 1564, στην Πόλη του Μεξικού, έχτιζαν σπίτια αφιερωμένα στους αγίους και μια διαθήκη του 1580 από το Culhuacan ζητούσε την κατασκευή ενός πέτρινου σπιτιού για μια εικόνα του «Κύριου μας». Αυτές οι κατασκευές μπορεί να είχαν ανεγερθεί ακόμη νωρίτερα καθώς οι εκκλησιαστικές αρχές φοβόντουσαν και εξέφρασαν την ανησυχία τους, το 1539, σχετικά με πιθανές συνέχειες των προ ισπανικών παραδόσεων στην πληθώρα μικρών παρεκκλησιών που κατασκευάζονταν από ντόπιους.¹⁸⁹

Οι Mexica φαντάζονταν τους αγίους ως τους γονείς του λαού και ως τους πραγματικούς ιδιοκτήτες της γης. Σε ιδιωτικό επίπεδο, από τον δέκατο έβδομο αιώνα, και πιθανώς πολύ πιο πριν στόχος κάθε νοικοκυριού ήταν να έχει μία ή περισσότερες εικόνες αγίων. Όπως οι παλαιότεροι θεοί τους λαχταρούσαν πράγματα και αναζητούσαν αυτούς που θα τα ικανοποιούσαν, έτσι έγινε και με τους καθολικούς αγίους στους οποίους προσέφεραν αντικείμενα, έκαναν θυσίες

¹⁸⁷ Brian R. Larkin, «Beyond Guadalupe: The Eucharist, the Cult of Saints, and Local Religion in Eighteenth-Century Mexico City», *The Catholic Historical Review*, 104:2, 2018, σ. 230

¹⁸⁸ Antonio Rubial García, «Icons of Devotion: The Appropriation and Use of Saints in New Spain», στο *Local Religion in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, 2006, σ. 56

¹⁸⁹ Jonathan G. Truitt, *Nahuas and Catholicism in Mexico Tenochtitlan: Religious faith and practice and La Capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700*, Διδακτορική Διατριβή, Tulane University, 2009, σ. 254, <https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A24903> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 01.11.2023)

(κοτόπουλα μπορεί να αποκεφαλίζονταν τελετουργικά για τον εορτασμό των ημερών των Χριστιανών αγίων και η σάρκα τους παρασκευαζόταν ως προσφορά φαγητού για να μοιράζεται στην εκκλησία¹⁹⁰) και χρησιμοποιούσαν θυμίαμα κάτι που συνηθιζόταν και στις προ ισπανικές τελετουργίες.¹⁹¹ Οι καθολικοί άγιοι κατανοούνταν ως καλοί και κακοί με τον ίδιο τρόπο που κατανοούσαν και τις προ-ισπανικές θεότητες.¹⁹² Πολλοί άγιοι ζούσαν και στα σπίτια των ανθρώπων με τις διαθήκες των Mexica να αποκαλύπτουν μια αυξανόμενη προσκόλληση στις χριστιανικές εικόνες που φυλάσσονταν στους βωμούς των σπιτιών και ονομάζονταν santos. Οι άνθρωποι τα κληροδοτούσαν στους συγγενείς τους με οδηγίες πολλές φορές για το πως να τα προσέχουν ή τι θα έπρεπε να κάνουν με αυτά.¹⁹³ Ολόκληρα σπίτια δόθηκαν σε αγίους με την ελπίδα ότι τα μέλη του νοικοκυριού θα τα φροντίζουν. Σε μια διαθήκη (της Melchora de Santiago) αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι ελπίζει η κόρη της, εάν ο Θεός της δώσει ζωή, να αναλάβει τον καθαρισμό των εικόνων, να γίνει «ξεσκονίστρα των εικόνων». Η πράξη του ξεσκονίσματος ήταν γνωστή προ ισπανική τακτική όπως και μερικά από τα άλλα καθήκοντα που είχαν ανατεθεί στον φροντιστή ενός αγίου και η συνέχισή τους υποδηλώνει μια ξεκάθαρη σχέση μεταξύ των προ αποικιακών και αποικιακών προσωπικών ιερών.¹⁹⁴

Στις αγορές της πόλης, από την άλλη, στο τέλος του δέκατου έκτου αιώνα διάφοροι αυτόχθονες τεχνίτες πουλούσαν θυμιατήρια με τη μορφή αγίων. Το 1598, το Ιερό Γραφείο απαγόρευσε την παραγωγή τους επειδή έβαζαν μέσα τους «μαγικές» ουσίες, όπως ο καπνός, που χρησιμοποιούταν πριν από την κατάκτηση, τα αντικείμενα φυσικά αυτά όμως δεν εξαφανίστηκαν.¹⁹⁵ Ωστόσο, οι άγιοι δεν ήταν απλώς αφηρημένες οντότητες, αλλά η δύναμή τους ήταν παρούσα μέσα από τις ιερές τους εικόνες που θεωρούνταν ixipitla, παρουσίες δηλαδή που κατείχαν δύναμη. Στην προκατακτητική εποχή, τα ixipitla ήταν από διάφορα υλικά όπως: ξύλο, πηλό, πέτρα, ζύμη καλαμποκιού, ακόμα και άνθρωποι οι οποίοι είχαν ετοιμαστεί τελετουργικά για να μοιάζουν σε κάποιο θεό. Μετά την κατάκτηση έχουμε αναφορές σε ιθαγενείς που έντυναν αναλόγως την

¹⁹⁰ Inga Clendinnen, «Ways to the sacred: Reconstructing “religion” in sixteenth century Mexico», *History and Anthropology*, 5:1, 1990, σ. 109

¹⁹¹ Jorge Klor de Alva, «Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity», σ. 356

¹⁹² Antonio Rubial García, «Icons of Devotion: The Appropriation and Use of Saints in New Spain», σ. 40-43

¹⁹³ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 859

¹⁹⁴ Jonathan G. Truitt, *Nahuas and Catholicism in Mexico Tenochtitlan: Religious faith and practice and La Capilla de San Josef de los Naturales*, σ. 263

¹⁹⁵ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, σ. 237

περίσταση φιγούρες ανθρώπινες. Το 1539 ένας ντόπιος αρχηγός και η σύζυγός του κατηγορήθηκαν για ειδωλολατρία επειδή είχαν στην κατοχή τους ένα μικρό είδωλο, το οποίο λέγεται ότι έντυναν σύμφωνα με τις οδηγίες ενός επισκέπτη ιθαγενή ιερέα είτε θηλυκά, είτε αρσενικά αναλόγως την θεότητα που έπρεπε να εξευμενιστεί. Η εκκλησιαστικά απάντηση ήταν ρητή. Η απόφαση της Τρίτης Συνόδου της Μεξικανικής Εκκλησίας το 1585 ήταν αυστηρή ότι σε καμία περίπτωση δεν είναι απαραίτητο να στολίζουν εικόνες με ρούχα. Αλλά οι τοπικές πεποιθήσεις εν τέλει νίκησαν και η εκκλησιαστική ιεραρχία υιοθέτησε την ιθαγενή παράδοση. Οι μεξικανικές ιερές εικόνες απέκτησαν περίτεχνες ντουλάπες με κατάλληλα ενδύματα για συγκεκριμένες περιστάσεις και στα μέσα του 17ου αιώνα η Εκκλησία είχε συνθηκολογήσει πλήρως. Οι εικόνες που δεν μπορούσαν να «ντυθούν» είχαν φτάσει να θεωρούνται ως «επαρχιώτικες, παλιομοδίτικες και λίγο χυδαίες».¹⁹⁶ Τέλος, οι Mexica με πολύ ενθουσιασμό στόλιζαν τις εικόνες, προσφέροντάς τους και παραδοσιακά, ιθαγενή λουλούδια, τα οποία ήταν σημαντικά και στις προ-ισπανικές τελετουργίες και σηματοδοτούσαν μια αφοσίωση τόσο έντονη όσο και διακριτικά αυτόχθονη.¹⁹⁷

Όπως και οι πρόγονοί τους, οι ιθαγενείς στο αποικιακό Μεξικό κατοικούσαν σε έναν κόσμο εμποτισμένο με ιερές δυνάμεις που εκδηλώνονταν άμεσα και απτά. Ορισμένοι ανθρωπολόγοι έχουν επιμείνει σε αυτόν τον μαγικό χαρακτήρα των εικόνων ακόμα και στις σημερινές κοινότητες.¹⁹⁸ Οι θαυματουργές εικόνες ουσιαστικά διάνθισαν το αποικιακό θρησκευτικό τοπίο, με το να κινούνται, να μιλούν, να κλαίνε, να θεραπεύουν ασθένειες, να σώζουν ανθρώπους. Οι κοινότητες προσπάθησαν να διαδώσουν την αφοσίωση στις δικές τους θαυματουργές εικόνες, αποκτώντας κύρος και φυσικά νέους προσκυνητές. Διαμάχες προκύπταν όταν οι Ισπανοί προσπαθούσαν να απομακρύνουν μια λαϊκή (ή προσοδοφόρα) αφοσίωση από τον έλεγχο των ντόπιων ή να δυσφημήσουν τους ιθαγενείς οραματιστές που θα μπορούσαν να υπονομεύσουν την εξουσία των καθολικών ιερέων.¹⁹⁹ Υπήρχαν μέχρι και αδελφότητες αγίων (cofradías, hermandades), όπου κατείχαν κτίρια, οικόπεδα και ένα κοινό ταμείο και ουσιαστικά προέβλεπαν ένα ισχυρό αίσθημα ταυτότητας σε μια κοινωνία που διέλυε τους παλιούς κοινωνικούς δεσμούς. Οι αδελφότητες αυτές αποδέχονταν τις γυναίκες ως μέλη και ακόμα κι αν αποτελούσαν στην αρχή

¹⁹⁶ Inga Clendinnen, «Ways to the sacred: Reconstructing “religion” in sixteenth century Mexico», 1990, σ. 126-127

¹⁹⁷ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 858

¹⁹⁸ Antonio Rubial García, «Icons of Devotion: The Appropriation and Use of Saints in New Spain», σ. 44

¹⁹⁹ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 859

ένα αποικιακό όργανο, αφού είχαν μεταφερθεί με τους Ισπανούς²⁰⁰, οι ιθαγενείς κατάφεραν με αυτές να εκφράσουν την δικιά τους ευσέβεια, ιδρύοντάς τες σε χωριά σε όλο το Μεξικό.²⁰¹ Τους παρείχαν ένα μέσο για να διατηρήσουν κάποια πολιτική αυτονομία, την κοινοτική αλληλεγγύη και τη διατήρηση ορισμένων πτυχών της προκολομβιανής κουλτούρας τους.²⁰²

Φαίνεται λοιπόν έντονα στην λατρεία των αγίων η ανάγκη των ανθρώπων να συνεχίσουν κατά κάποιο τρόπο αυτό που ήδη γνώριζαν διευκολύνοντας έτσι την ένταξη και την συμβίωση τους με τους κατακτητές, κάνοντας δικά τους αυτά που τους επέβαλλαν. Οι άγιοι και η Παναγία δεν θεωρούνταν πλέον ως εκπρόσωποι μιας δύναμης, όπως στις αρχές της περιόδου του ευαγγελισμού, αλλά πρόσωπα με τα οποία κάποιος μπορούσε κανείς να έχει ατομικές και προσωπικές σχέσεις, και να προσδώσει μια συλλογική ταυτότητα.²⁰³

3.2 Η Γιορτή της Ημέρας των Νεκρών (Día de los Muertos)

Η Ημέρα των Νεκρών (αναφέρεται επίσης ως Todos Santos, «Ημέρα των Αγίων Πάντων») αποτελεί μια από τις πιο γνωστές γιορτές του Μεξικού και γιορτάζεται κάθε χρόνο την 1^η και 2^η ημέρα του Νοεμβρίου όπου οι άνθρωποι θυμούνται και γιορτάζουν τους νεκρούς τους. Παρόλο την θεματική του θανάτου, είναι μια περίοδος γεμάτη ζωή, χρώμα, φαγητά, και γλυκά όπου κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου των δημόσιων και οικογενειακών τελετουργιών, ζωντανά και νεκρά μέλη της οικογένειας ενώνονται σε μια ατμόσφαιρα πνευματικής αναγέννησης.²⁰⁴ Το 2003 μάλιστα η UNESCO αναγνώρισε επίσημα την Ημέρα των Νεκρών ως Άυλη Πολιτισμική Κληρονομιά.²⁰⁵

Οι άνθρωποι εκείνες τις ημέρες, φτιάχνουν και φορούν μάσκες κρανίων, στολίζουν τους τάφους με λουλούδια και χτίζουν βωμούς (ofrendas) προσφέροντας φαγητά στους νεκρούς καθώς οι

²⁰⁰ Murdo J. MacLeod, «Confraternities in Colonial New Spain: Mexico and Central America» στο *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Brill, 2019, σ. 281

²⁰¹ Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America: Revised and Expanded Edition*, σ. 231

²⁰² Murdo J. MacLeod, «Confraternities in Colonial New Spain: Mexico and Central America», σ. 298

²⁰³ Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America: Revised and Expanded Edition*, σ. 231

²⁰⁴ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 168

²⁰⁵ Joshua Valdez, *From Solemnity to Celebration: The Commercialization of the Day of the Dead*, Διπλωματική Εργασία, Washington and Lee University Library, 2022, σ. 7, <https://dspace.wlu.edu/handle/11021/35826> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)

ψυχές σύμφωνα με την παράδοση επιστρέφουν για να απολαύσουν αυτά που κάποτε γνώριζαν στη ζωή τους. Ο ισπανικός εποικισμός προκάλεσε τη μεταφορά της γιορτής από τον Αύγουστο στον Νοέμβριο για να ευθυγραμμιστεί με τους ρωμαιοκαθολικούς εορτασμούς της Ημέρας των Αγίων Πάντων. Αυτή η πρακτική βέβαια αποτελεί σημείο διαμάχης και διαφωνίας μεταξύ της ακαδημαϊκής κοινότητας καθώς δεν υπάρχει ομοφωνία σχετικά με το κατά πόσο αυτά τα τελετουργικά έχουν όντως προ-κατακτητικές ρίζες. Οι μελετητές δυσκολεύονται πράγματι από την μία να ελαχιστοποιήσουν τον ρόλο των Mexica στην Ημέρα των Νεκρών και αντίθετα να υπερτονίσουν την ευρωπαϊκή καταγωγή.²⁰⁶ Ας δούμε λοιπόν τα στοιχεία που παρουσιάζονται υπέρ μιας προ-κατακτητικής καταγωγής.

Το πιο καθοριστικό στοιχείο αποτελούν τα γραπτά του Bernardino de Sahagún όπου ανέλυσε με λεπτομέρεια τα τελετουργικά των Mexica και το πως γιόρταζαν τους νεκρούς τους. Η μεσοαμερικάνικη θρησκεία εξέφραζε μια έντονη ανησυχία για τους νεκρούς και υπήρχε ένας σημαντικός αριθμός τελετουργικών δραστηριοτήτων γύρω από αυτούς καθώς και τι σήμαιναν για τους ζωντανούς. Αναμφισβήτητα σύμφωνα και με τον Hugo Nutini η μεσο-αμερικάνικη λατρεία των νεκρών ήταν πολύ πιο έντονη από την αντίστοιχη καθολική.²⁰⁷ Στις περιγραφές του Sahagún βλέπουμε τη σημασία της προσφοράς φαγητού και θυμιάματος στις εικόνες των νεκρών, έτσι περιγράφει ότι τον δέκατο τρίτο μήνα (Tereilhuitl) συνήθιζαν να τοποθετούν την εικόνα του νεκρού σε στεφάνια από χόρτα. Έπειτα έβαζαν αυτές τις εικόνες σε βωμούς, πάνω σε κρεβάτια από καλάμια. Στην συνέχεια τους πρόσφεραν φαγητό, ταμάλες και χυλό ή στιφάδο από γαλοπούλα ή κρέας σκύλου. Τέλος πρόσφεραν στις εικόνες θυμιάμα από ένα μεγάλο ποτήρι γεμάτο κάρβουνα, και την τελετή αυτή την ονόμασαν calonoac. Οι πλούσιοι έπιναν pulque ενώ οι φτωχοί τους πρόσφεραν μόνο φαγητό.²⁰⁸ Το ποτό γενικότερα είχε πολύ μεγάλη σημασία στα μεσοαμερικάνικα τελετουργικά, όπως και οι χοροί, αφού ήταν ένας τρόπος να βγει κάποιος από τον εαυτό του και να «ανοιχτεί» στις θεϊκές δυνάμεις. Αυτό ήταν ενάντια στη χριστιανική ευπρέπεια και αυτές οι πρακτικές επικρίθηκαν ιδιαίτερα τον δέκατο όγδοο αιώνα, ωστόσο παρόμοιες εκδηλώσεις συνεχίζονται μέχρι και σήμερα σε διάφορα μέρη του Μεξικού.²⁰⁹

²⁰⁶ Stanley Brandes, «Iconography in Mexico's Day of the Dead: Origins and Meaning», *Ethnohistory* 45:2, Duke University Press, 1998, σ. 187

²⁰⁷ Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press, 1988, σ. 54

²⁰⁸ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 169

²⁰⁹ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 859

Ο Sahagún αναφέρει επίσης προσφορές στους νεκρούς τον δέκατο τέταρτο και τον δέκατο όγδοο μήνα του έτους των Αζτέκων ²¹⁰ και ο δομινικανός μοναχός Diego Duran άλλες δύο, τον ένατο και δέκατο μήνα.²¹¹ Γίνεται εμφανής λοιπόν η σημασία που είχαν τα τελετουργικά των νεκρών στην ζωή των Mexica. Εξέχουσα θέση επίσης σε αυτή την γιορτή, που μας προδίδει τον ιθαγενή χαρακτήρα της, αποτελεί η διακόσμηση των οικογενειακών βωμών και των νεκροταφείων με τα λουλούδια *ceprohualxochitl* (λέξη Nahuatl που σημαίνει «20-λουλούδι»)²¹² τα οποία χρησιμοποιούνταν σε εορτασμούς προς τιμήν των διαφόρων θεών των Mexica. Είναι χαρακτηριστικά της γιορτής κάθε χρόνο²¹³ καθώς και οι φαγώσιμες ανθρωπόμορφες φιγούρες ²¹⁴ που προϋπήρχαν των Ισπανών. Τέλος, η σημαντικότητα του θανάτου στους Mexica και σε άλλους πολιτισμούς της Μεσοαμερικής φαίνεται και στις τέχνες τους όπως η κεραμική. Απεικονίσεις θεών (όπως ο θεός του θανάτου *Mictlantecuhtli*) και ανθρώπων καθώς και τοιχογραφιών που έχουν διασωθεί, δείχνουν φιγούρες με σκελετικά χαρακτηριστικά και πρόσωπα με κρανία.²¹⁵

Από την άλλη πλευρά, οι επικριτές της προ ισπανικής καταγωγής εστιάζουν συνήθως σε τρία επιχειρήματα. Πρώτον το γεγονός ότι οι ιερείς και όσοι έγραψαν για τους Mexica και για άλλους πολιτισμούς δεν είχαν πολλές φορές στόχο το να μάθουν τις παραδόσεις μιας νέας κουλτούρας και να τις διατηρήσουν. Αντιθέτως ήθελαν να σωπάσουν τους ανθρώπους και τις φωνές τους για πάντα καθώς δεν υπήρχε ανάγκη για κάποια πολιτισμική μίξη αλλά για συμμόρφωση. Έτσι το πρώτο επιχείρημα εστιάζει στο ότι οι Mexica μπορεί να ερμήνευσαν εκ νέου τη δική τους κουλτούρα και το δικό τους παρελθόν μέσα από τις νέες αυτές πιέσεις και το νέο αποικιοκρατικό πλαίσιο ώστε η ίδια τους η εικόνα να είναι ένα αποικιοκρατικό κατασκεύασμα.²¹⁶ Κατά δεύτερον παρόλο που αναγνωρίζεται η σημαντικότητα του φαγητού και του ποτού στη νεκρική τελετουργία της Μεσοαμερικής θεωρείται αδύνατο από ερευνητές να αξιολογηθεί πλήρως το κατά πόσο αυτά

²¹⁰ Elizabeth Carmichael & Chloë Sayer, *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico*, British Museum, 1991, σ. 31

²¹¹ Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, σ. 59-60

²¹² David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 170

²¹³ Joseph Kroger & Patricia Granziera, *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine Feminine in Mexico*, σ. 157

²¹⁴ Stanley Brandes, «Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead», *Comparative Studies in Society and History* 39:2, 1997, σ. 280

²¹⁵ Logan Johansen, «Día de (los) Muertos - The Revered Mexican Holiday of Death», *Undergraduate Research Journal*, 25:5, 2022, σ. 40, <https://openspaces.unk.edu/undergraduate-research-journal/vol25/iss1/5> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 08.11.2023)

²¹⁶ Stanley Brandes, «Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead», σ. 279

τα φαγητά είναι πρόδρομοι του Día de los Muertos και οι ευρωπαϊκές αναλογίες προκαλούν αμφιβολίες. Άλλωστε δεν υπάρχει πουθενά ταφική ιεροτελεστία στην οποία το φαγητό δεν παίζει κάποιο ρόλο και σύμφωνα με τον Stanley Brandes και στην Ισπανία σε διάφορα μέρη υπήρχαν παρόμοιες προσφορές στις κηδείες είτε με ψωμί είτε με γλυκά.²¹⁷ Τρίτον, αμφισβητείται και η προσοχή που έχει δοθεί στην τέχνη των Mexica και σε όλα τα τεχνουργήματα με κρανία που έχουν βρεθεί αντιπαραβάλλοντας τις ευρωπαϊκές διακοσμήσεις κρανίων και σκελετών την περίοδο του μπαρόκ, μια περίοδος που συμπίπτει με μεγάλο μέρος της ισπανικής αποικιακής εποχής και τα σατιρικά χαρακτηριστικά του Posada²¹⁸ που έκαναν διάσημα τα χαρακτηριστικά κρανία της γιορτής το τελευταίο μισό του δέκατου ένατου αιώνα.²¹⁹

Σίγουρα, προσπαθώντας να εντοπίσουμε τις ρίζες αυτού του εορτασμού μέσω των πηγών θα συνειδητοποιήσουμε ότι δεν υπάρχει μια καθοριστική απάντηση, παρόλα αυτά θεωρώ ότι ο ξεχωριστός και συγκεκριμένος χαρακτήρας του εορτασμού αυτού πρέπει να οφείλεται σε ένα μεγάλο βαθμό στις παραδόσεις των πληθυσμών της κοιλάδας του Μεξικού, τις εικονογραφικές και διατροφικές, αφού διαπιστώνουμε πολλά κοινά σημεία του τότε και του σήμερα. Υπάρχουν προφανώς και κάποιες ευρωπαϊκές αναλογίες αλλά ακριβώς αυτό είναι που δίνει στην γιορτή αυτή το μοναδικό της χαρακτήρα στο κόσμο και την έχει μετατρέψει σε αυτό που γνωρίζουμε σήμερα. Πολλές παραδόσεις της ιβηρικής χερσονήσου μεταφέρθηκαν στη νέα γη και ο Καθολικισμός «ρίζωσε» χωρίς όμως να «ξεφορτωθεί» πρακτικές και τελετουργίες τόσο αναπόσπαστες από την κοσμολογία των ανθρώπων και έτσι αυτή η γιορτή έγινε ένα ξεκάθαρο παράδειγμα συγκρητισμού.

3.3 Εκκλησίες και Τέχνη

Σε αυτό το σημείο θα κλείσουμε με τις αποικιακές εκκλησίες, τις αναπαραστάσεις που βρίσκονται στο εσωτερικό πολλών από αυτών καθώς και την θρησκευτική τέχνη. Είναι γνωστό ότι οι περισσότερες μεξικανικές πόλεις διαθέτουν μια εκκλησία του 16^{ου} αιώνα, απλή ως προς την κατασκευή της, μνημειώδη σε κλίμακα η οποία χρησίμευε και χρησιμεύει ακόμα και τώρα ως το

²¹⁷ Στο ίδιο, σ. 281-284

²¹⁸ Ο Μεξικανός José Guadalupe Posada (1852-1913) δούλεψε για την εκδοτική εταιρεία του Antonio Vanegas Arroyo, δημιουργώντας αμέτρητες εικονογραφήσεις με σκελετούς, τα επονομαζόμενα «calaveras». Αυτά τυπώνονταν συνήθως σε μεμονωμένα φύλλα ως αφίσες για να τα διανέμουν την Ημέρα των Νεκρών. Οι αφίσες αυτές ήταν ένα γνωστό, φθηνό ψυχαγωγικό μέσο της εποχής καθώς περιείχε ειδήσεις και σχόλια.

²¹⁹ Stanley Brandes, «Iconography in Mexico's Day of the Dead: Origins and Meaning», σ. 194-197

ιερό κέντρο της κοινότητας όπου οι άνθρωποι μαζεύονται για να εκκλησιαστούν. Η κατασκευή αυτών των χτισμάτων απαιτούσε μια τεράστια προσπάθεια εργασίας και υλικών, η οποία πραγματοποιήθηκε από γηγενείς τεχνίτες και εργάτες. Οι ιθαγενείς λοιπόν αναδιοργανώθηκαν γρήγορα γύρω από ένα νέο είδος ιερού κέντρου που ανανέωσε τη σχέση του κάθε alterpetl με το θείο, προσπαθώντας να προσαρμοστούν στην νέα αποικιακή πραγματικότητα.²²⁰

Οι αποικιακές εκκλησίες μοιράζονταν αρκετά κοινά στοιχεία με τους προ αποικιακούς ναούς που ήταν χτισμένοι ώστε να μοιάζουν με ψηλά βουνά. Οι νέες εκκλησίες, τις οποίες οι ιθαγενείς δεν είχαν ξαναχτίσει βρίσκονταν σε σημαντικά συνήθως σημεία για τους ίδιους όπως σε μέρη που παλιά μπορεί να βρισκόταν ένας άλλος ιερός ναός ώστε να ευθυγραμμίζονται με βουνά, πηγές νερού, άλλα ιερά χαρακτηριστικά του τοπίου, ή κατά μήκος αστρονομικών αξιοθέατων. Επιπλέον, έξω από κάθε εκκλησία υπήρχε ένα αίθριο με τέσσερες πλευρές (atrio), μοναδικό στην Αμερική, που εκτυλίσσονταν οι υπαίθριες θρησκευτικές δραστηριότητες. Αυτές οι τέσσερις πλευρές είχαν τα ίδια χαρακτηριστικά με την έννοια του τετράπλευρου μεσοαμερικάνικου σύμπαντος με ένα πέτρινο σταυρό στην μέση, σκαλισμένο τόσο με σύμβολα του πάθους του Χριστού όσο και με μοναδικά, ιθαγενή, χαρακτηριστικά και στοιχεία που θεωρούνται ιερά από τους Mexica όπως νεφρίτης και οψιδιανός. Αυτό έχει αναγνωριστεί ως ένα συγκριτικό στοιχείο και ονομάζεται tequitqui, το οποίο αποτελεί ένα συγκεκριμένο στυλ τέχνης.²²¹

Το πιο βασικό απ' όλα βέβαια αποτελεί το γεγονός, όπως υποστηρίζει και η Eleanor Wake, ότι οι ιθαγενείς ερμήνευσαν τη νέα πίστη με τους δικούς τους όρους μέσω της ενσωμάτωσης της γηγενούς θρησκευτικής εικονογραφίας στα νέα ιερά και τις εκκλησίες που έχτισαν. Σύμφωνα με την ίδια, ήταν οι ιθαγενείς θρησκευτικές έννοιες και εικόνες που πλαισίωσαν το ιερό στην αλληλεπίδραση μεταξύ της «παλαιάς» και της «νέας πίστης». Με άλλα λόγια, οι ιθαγενείς ενσωμάτωσαν τις δικές τους θρησκευτικές έννοιες και εικόνες στην φαινομενικά χριστιανική εικονογραφία των εκκλησιών και των μοναστηριών του δέκατου έκτου αιώνα και δημιούργησαν μια διπλή πίστη που υπήρχε η μια δίπλα στην άλλη. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορεί να βρεθεί στις λεγόμενες «τοιχογραφίες του παραδείσου» στο μοναστήρι των Αυγουστινιανών στο Malinalco. Οι τοιχογραφίες περιείχαν προ-ισπανική ομιλία και ιερογλυφικά σύμβολα τραγουδιών. Αυτά τα σύμβολα δεν ήταν απλά μια «υπογραφή» του καλλιτέχνη όπως υποστήριζαν κάποιοι

²²⁰ Louise M. Burkhart, «The Aztecs and the Catholic Church», σ. 853

²²¹ Στο ίδιο, σ. 855

μελετητές, αλλά μια ξεκάθαρη ένδειξη ότι οι ντόπιοι, ιθαγενείς, καλλιτέχνες μετέτρεψαν την τοιχογραφία σε ένα ιθαγενές τραγούδι με νόημα διαφορετικό από αυτό που οι ιεραπόστολοι είχαν σκοπό.²²² Πιθανότατα, οι μοναχοί είχαν υποδείξει το τι θα αποδοθεί στις τοιχογραφίες για να αποδώσουν το χριστιανικό μήνυμα και να προσελκύσουν τους νέους πιστούς. Παρόλα αυτά οι ιθαγενείς επιχείρησαν να διαπραγματευτούν αυτή την νέα κατάσταση και την νέα ταυτότητα τους επιλέγοντας να απεικονίσουν και δικά τους στοιχεία για το ιθαγενές κοινό που εισερχόταν στο μοναστήρι. Έτσι δεν υπήρχαν μόνο στοιχεία ευρωπαϊκής, καθολικής τέχνης αλλά και ιθαγενή λουλούδια ή ζώα, όπως το *ololiuhqui*, του οποίου οι παραισθησιογόνοι σπόροι τους επέτρεπαν να επικοινωνούν με τους θεούς τους,²²³ δημιουργώντας έναν χώρο τόσο χριστιανικό αλλά και ιθαγενή. Δεν ξέρουμε φυσικά το πώς όλα αυτά θα είχαν προσληφθεί από τον πληθυσμό τόσο την ελίτ όσο και τους απλούς ανθρώπους ωστόσο μετέφεραν ιθαγενείς ιδέες και μηνύματα μέσω των εικόνων, παρόλο που το εύρος τους παραμένει ένα μυστήριο.²²⁴

Άλλο ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η μεγάλη πυραμίδα της Cholula η αλλιώς Tlachihualtepetl. Η περιοχή αυτή αποτελούσε μια μεγάλη «θρησκευτική πρωτεύουσα» και ένα προχριστιανικό «προσκυνηματικό κέντρο» όντας το θρησκευτικό δίδυμο της πρωτεύουσας, Tenochtitlan. Το μέρος αυτό ήταν συνδεδεμένο με τον Quetzalcoatl, το φτερωτό θεό φίδι, από τους πιο σημαντικούς θεούς των ιθαγενών, συνδεόταν με τη γονιμότητα και είχε πηγές νερού οι οποίες είχαν πολύ μεγάλη σημασία για τους ανθρώπους. Η ιδέα της Cholula ως ιερής πόλης παρέμεινε στην αποικιακή περίοδο όπου σε διάφορα *codices* (κώδικες) της εποχής συνέχισαν να την απεικονίζουν ως ένα χωμάτινο ανάχωμα με νερό από κάτω του.²²⁵ Σχεδόν αμέσως μετά την ίδρυση μιας χριστιανικής εκκλησίας στην κορυφή του Tlachihualtepetl, οι ιθαγενείς ενσωμάτωσαν ένα ιερό πάνω και γύρω από τη δημοφιλή προ-ισπανική πηγή νερού. Ο Motolinía εξέφρασε την ανησυχία του για τη χρήση της πηγής και εξήγησε ότι ο σύντροφός του Martín de Valencia διόρθωσε την κατάσταση με την κατασκευή ενός χριστιανικού ιερού που χτίστηκε πάνω από αυτόν τον κοινοτικό προσκυνηματικό χώρο. Σήμερα, πιστοί Καθολικοί τιμούν την Virgin of the Remedies (Παναγία των Θεραπειών) στο βωμό που βρίσκεται δίπλα σε ένα πηγάδι μέσα στο μικρό

²²² Robert H. Jackson, «Introduction» στο *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, σ. 21

²²³ Barbara E. Mundy, «The Paradise Garden Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico (review)», *Ethnohistory*, 42:2, 1995, σ. 349

²²⁴ Colleen Ebacher, «Whose Paradise Is This? The Sixteenth-Century Murals of Malinalco as Heterotopia», *Hispanic Journal* 37:2, 2016, σ. 48

²²⁵ Joshua Jacob Fitzgerald, *Deconstructing Conventual Franciscan Schools: Sixteenth-Century Architecture, Decoration, and Nahuatl Educational Spaces*, σ. 42-44

παρεκκλήσι, τα οποία είναι όλα κατασκευές του δέκατου έκτου αιώνα και καλύπτουν την πηγή που ανησυχούσε τον ιεραπόστολο.²²⁶ Οι χριστιανοί ευαγγελιστές μπορεί να κατέστρεψαν και αντικατέστησαν το ναό στην κορυφή της πυραμίδας, αλλά ουσιαστικά μεταμόρφωσαν μόνο το εξωτερικό του γηγενούς ιερού χώρου. Ως εκ τούτου, γίνεται εμφανές ότι οι χριστιανικές θρησκευτικές πρακτικές αναγκάστηκαν να συμμορφωθούν με την παρουσία του τοπικού ιερού χώρου και οι άνθρωποι συνέχισαν να τον βιώνουν ως το μέρος μιας δικιάς τους, κοσμικής δύναμης.²²⁷

Οι εκκλησίες όμως δεν ήταν τα μοναδικά κτήρια στα οποία παρατηρούμε εικονογραφία που σχετίζεται με παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές. Σε δημόσια κτήρια έχουν χρησιμοποιηθεί πέτρες *chalchihuitl* που συμβολίζουν την γονιμότητα του νερού και σχετίζονται με το *Tláloc* και με τελετές που ήταν απαραίτητες για την επιβίωση μιας αγροτικής κοινωνίας. Η ενσωμάτωση αυτών και άλλων λίθων παρέχει αποδείξεις για την επιβίωση της θρησκείας μετά την ισπανική κατάκτηση αλλά και τον συγκρητισμό που γινόταν εμμέσως.²²⁸ Τέλος, άλλη μία μορφή τέχνης των *Mexica* που χρησιμοποιήθηκε επίσης κατά την Πρώιμη Αποικιακή Περίοδο και σχετίζεται με την θρησκευτικότητα ήταν η ζωγραφική και οι δημιουργίες με φτερά, τα οποία χρησιμοποιούνταν αρχικά για την παραγωγή ασπίδων, μανδυών κ.α. και τα μέλη των θρησκευτικών ταγμάτων βλέποντας την τεχνική των *Mexica* καλλιτεχνών εντυπωσιάστηκαν από την ομορφιά και την δεξιοτεχνία τους και τους ανέθεσαν την παραγωγή διαφόρων καθολικών αντικειμένων λατρείας και θρησκευτικών εικόνων με αυτό το μέσο, δηλαδή τα φτερά.²²⁹

Συνοψίζοντας, ο «πολιτιστικός πόλεμος» όπως έχει αποκληθεί στο αποικιακό Μεξικό ήταν μια διαδικασία ουσιαστικά δούνα και λαβείν, όπου και οι ιθαγενείς με την σειρά τους διαμόρφωσαν τα μηνύματα, τις έννοιες και το νόημα της νέας πίστης. Οι γηγενείς μύθοι και θρύλοι σε πολλές περιπτώσεις παρέμειναν και καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό την πορεία του Χριστιανισμού και τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι τον αφομοίωσαν, αφού τον έκαναν δικό τους, βάση της κοσμοθεωρίας τους. Όπως είδαμε κατάφεραν να βρουν ποικίλους παραλληλισμούς είτε στην λατρεία της Παναγίας, των Αγίων, είτε αποτυπώνοντας το δικό τους νόημα σε τελετές και στην

²²⁶ Στο ίδιο, σ. 46

²²⁷ Στο ίδιο, σ. 55-56

²²⁸ Robert H. Jackson, «Introduction» στο *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, σ. 23

²²⁹ Ray Hernández-Durán, «Aztec Art after the Conquest and in Museums Abroad» στο *Oxford Handbook of the Aztecs*, σ. 876

εκκλησιαστική τέχνη καταλήγοντας έτσι σε μία συγκρητιστική, μοναδική πίστη. Με στοιχεία ενός ιθαγενούς υπόβαθρου και μίας ευρωπαϊκής, καθολικής πίστης τόσο άυλης αλλά απτής μέσα στο χώρο και τον χρόνο.

Συμπεράσματα

Φτάνοντας στο τέλος αυτής της εργασίας και προσπαθώντας να διερευνήσω τους τρόπους με τους οποίους οι Mexica διατήρησαν αρκετά από τα μοτίβα της θρησκευτικότητάς τους στην αποικιακή εποχή αντιμετώπισα την δυσκολία του ερευνητή που επιχειρεί να διερευνήσει κάτι μακρινό όχι μόνο χρονικά αλλά και χωρικά. Το να ανασυστήσουμε εν μέρει έναν πολιτισμό, μια κουλτούρα, μία θρησκεία σε μια συγκεκριμένη εποχή γίνεται έτσι και αλλιώς σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο και βασίζεται στη σχετική συνάφεια του κάθε μελετητή. Το ζήτημα της θρησκείας και του συγκρητισμού σε αυτή την εργασία αναλύεται συνεπώς σε ένα πιο γενικό πλαίσιο. Άλλωστε, στο αποικιακό Μεξικό υπήρχε μεγάλη ποικιλομορφία ανά τις εποχές, την περιοχή ακόμα και ανά τις συγκεκριμένες εθνοτικές ομάδες όπως προαναφέρθηκε και στην εισαγωγή και θα ήταν δύσκολο να επιτευχθεί κάτι διαφορετικό, παρόλα αυτά δεν θεωρώ ότι μια πιο γενική εικόνα μπορεί να «αφαιρέσει» απ' όσα μπορούμε να αντλήσουμε.

Όπως είδαμε οι Ευρωπαίοι στην προσπάθειά τους να καταλύσουν κάθε στοιχείο του παρελθόντος και να επιβάλλουν τον Καθολικισμό προσπάθησαν με ποικίλους τρόπους να μεταστρέψουν τους ιθαγενείς, ωστόσο, αυτό δεν έγινε ούτε ολοκληρωτικά, ούτε παντού με τον ίδιο τρόπο. Είναι αλήθεια ότι ο Καθολικισμός έγινε η κυρίαρχη θρησκεία και αυτό είναι εμφανές και την σημερινή εποχή, και όντως οι άνθρωποι κατέληξαν να αγαπούν τις εκκλησίες τους, κράτησαν όμως πτυχές των πεποιθήσεών τους, πριν από την επαφή, που ήταν στον πυρήνα τους μη χριστιανικές.²³⁰ Αυτό γίνεται εμφανές τόσο με τα χριστιανικά κείμενα που βοήθησαν να γραφτούν, ποιήματα, θεατρικά που συμμετείχαν και έγραψαν, με το πως συνδύασαν χριστιανικές και προ-κολομβιανές εικόνες, ιδέες, διατήρησαν κομμάτια της τέχνης τους, έχτισαν εκκλησίες μεταφέροντας κομμάτια της θρησκευτικότητάς τους σε αυτές και όπως είδαμε το πρόσωπο της χριστιανικής εκκλησίας σε πολλές περιπτώσεις ήταν ιθαγενές. Αυτή η πνευματική διαδικασία αντίστασης διαμορφώθηκε από τη βία, τις ασθένειες, αλλά και από την επιμονή τους, καθώς οι χριστιανοί ευαγγελιστές εξαπλώθηκαν σε νέες τοποθεσίες και εισήγαγαν θρησκευτικές έννοιες προκαλώντας αμοιβαίες

²³⁰ Joshua Jacob Fitzgerald, *Deconstructing Conventual Franciscan Schools: Sixteenth-Century Architecture, Decoration, and Nahua Educational Spaces*, σ. 173

παρεξηγήσεις, οι ντόπιοι υιοθέτησαν εκείνες τις παραδόσεις που είχαν περισσότερο νόημα για αυτούς.²³¹ Παρά την ενσωμάτωση πολλών χριστιανικών στοιχείων, το σύστημα πεποιθήσεων της πλειοψηφίας των Mexica παρέμεινε ουσιαστικά ανέγγιχτο σύμφωνα και με την Burkhart. Οι Mexica παρέμειναν πολιτισμικά διακριτοί, από τον ισπανικό πληθυσμό και τον πληθυσμό των μιγάδων, λόγω των αποικιακών πολιτικών, αλλά η ταυτότητά τους μέσα σε αυτό το καθεστώς προερχόταν από την ιδιαίτερη δυναμική της αλληλεπίδρασής τους με τον Χριστιανισμό. Αναφορές σχετικά με τις συνεχιζόμενες «ειδωλολατρικές» πρακτικές αποκαλύπτουν την επιμονή τους στις θυσίες, την μετάνοια, τις πεποιθήσεις για τη ρύπανση και τον παραδοσιακό χωροχρονικό προσανατολισμό.²³²

Στην παρούσα εργασία σε αντίθεση με την σύγχρονη βιβλιογραφία προσπάθησα να αποκλίνω από τα θρησκευτικά και μη κείμενα και να παρουσιάσω τις πεποιθήσεις εκείνες που δείχνουν αυτή την «ανάμειξη» που δημιούργησε τον Μεξικανικό Καθολικισμό. Δεν απομακρύνθηκα από την έννοια του συγκρητισμού παρόλη την διαμάχη που διατρέχει τον όρο ανά τους αιώνες. Σκοπός είναι να συνεισφέρει στην κατανόησή μας για τις διαδικασίες που συντελέστηκαν και οδήγησαν στην επιβίωση και όχι την ολοκληρωτική καταστροφή των ιθαγενών θρησκευτικών εννοιών και την προσαρμογή των ανθρώπων μέσα στο γενικό πολιτιστικό πλαίσιο της Ισπανικής Αυτοκρατορίας. Μέσα από την μελέτη των παραδόσεων αυτών μπορούμε να αντλήσουμε πληροφορίες για ζητήματα φύλου, εξουσίας και το πιο σημαντικό αντίστασης, προσαρμογής καθώς και αυτενέργειας.

Οι μεσο-αμερικανικές θρησκείες αποτελούν σήμερα ένα από τα πιο σημαντικά πεδία για την μελέτη της κοινωνικής και θρησκευτικής αλλαγής ειδικά την σημερινή εποχή που ο πολιτισμός, η σημασία του και τα δικαιώματα των ιθαγενών αμφισβητούνται και καταπατούνται. Κάθε χρόνο σε πολλές πόλεις του Μεξικού ανακαλύπτονται νέα ερείπια, μάσκες, είδη κεραμικής, κ.α., που καταδεικνύουν συνεχώς την παρουσία του προκολομβιανού τελετουργικού κόσμου.²³³ Και η μοναδική αποικιακή ιστορία του Μεξικού μας οδηγεί να συνειδητοποιήσουμε πόσο πολύ η σύγχρονη ταυτότητά των ανθρώπων της ηπείρου είναι ριζωμένη, όχι μόνο στην ιστορία των Ευρωπαίων και ευαγγελιστών που έφτασαν με καταστροφικές συχνά συνέπειες αλλά και στις

²³¹ Στο ίδιο, σ. 177

²³² Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, σ. 192

²³³ David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, σ. 182-183

ιστορίες των «κατακτημένων», των άλλων, που άντεξαν και επιβίωσαν. Οι Mexica διατήρησαν τις ιστορίες τους στα μέρη που επινόησαν οι ευαγγελιστές για να τους καταστρέψουν. Οι φωνές τους, ακόμα και όταν μετα βίας ακούγονταν, συνέβαλαν σημαντικά στον πνευματικό διάλογο που συντελέστηκε τα χρόνια μετά την κατάκτηση και η ταυτότητα τους παραμένει ζωντανή ακόμα και σήμερα.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής Βιβλιογραφία

Diaz Del Castillo, B., & Genaro G. (Ed.), *The Discovery and Conquest of Mexico 1517-1521*, Routledge, Λονδίνο 2004.

Mendieta, J., *Historia Eclesiástica Indiana*, Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes, Βιβλίο 3, Κεφάλαιο 13, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-ecclesiastica-indiana--0/html/> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Motolinía T., *History of the Indians of New Spain*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1951, <https://archive.org/details/historyofindians0000moto/mode/2up> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Sahagun, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Impr. del ciudadano A. Valdés, Mexico 1829, https://archive.org/details/historiagenerald13bern_1/page/320/mode/2up (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Κορτές, Φ., *Η κατάκτηση του Μεξικό*, Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα 1999.

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Apter, A., «Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1:3, University of Toronto Press, 1991, σ. 235-260.

Asad, T., «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man*, 18:2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1983.

Axel B.K., *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Duke University Press, 2012.

Bassett, M.H., *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*, University of Texas Press, 2015.

- Brandes, S., «Iconography in Mexico's Day of the Dead: Origins and Meaning», *Ethnohistory* 45:2, 1998, σ. 181-218.
- Brandes, S., «Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead», *Comparative Studies in Society and History*, 39:2, 1997, σ. 270–299.
- Burkhart, L. M., «The Solar Christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico», *Ethnohistory*, 35:3, 1988, σ. 234–256.
- Burkhart, L.M., *Aztecs on Stage: Religious Theater in Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, 2011.
- Burkhart, L.M., *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, 1989.
- Butler, J., *New World Faiths: Religion in Colonial America*, Oxford University Press, 2007.
- Carmichael, E. & Sayer, C., *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico*, British Museum, Λονδίνο 1991.
- Carrasco, D., *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, 2000.
- Carrasco, D., *Religions of Mesoamerica*, Waveland Press, Inc, 2013.
- Cervantes, F., & Redden, A. (Eds.), *Angels, Demons and the New World*, Cambridge University Press, 2013.
- Cervantes, F., *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven 1994.
- Christensen, M., *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Stanford University Press, 2013.
- Clendinnen, I., «Ways to the sacred: Reconstructing “religion” in sixteenth century Mexico», *History and Anthropology*, 5:1, 1990, σ. 105-141.
- Cline, S., «The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico», *The Hispanic American Historical Review*, 73:3, 1993, σ. 453–480.
- Coello de la Rosa, A. & Dieste J.M., *In Praise of Historical Anthropology: Perspectives, Methods, and Applications to the Study of Power and Colonialism*, Routledge, 2020.
- Collier, G.A., Rosaldo, R.I., Wirth, J.D., *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Pr, 1982.

- Conover, C., «Reassessing the Rise of Mexico's Virgin of Guadalupe, 1650s–1780s», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 27:2, 2011, σ. 251–279.
- Crewe, R., *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*, Cambridge University Press, 2019.
- Cushner, N. P., *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, Oxford University Press, 2006.
- Deeds, S.M. & Meyer, M.C. & and Sherman W.L., *The Course of Mexican History*, Oxford University Press, 2017.
- Droogers, A., *Play and Power in Religion: Collected Essays*, De Gruyter, 2012.
- Dufendach, R., *Nahua and Spanish Concepts of Health and Disease in Colonial Mexico, 1519-1615*, Διδακτορική Διατριβή, University of California, 2017, <https://escholarship.org/uc/item/80d033rm> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)
- Ebacher, C., «Whose Paradise is This?: The Sixteenth-Century Murals of Malinalco as Heterotopia», *Hispanic Journal*, 37:2, 2016, σ. 47–72.
- Eisenbichler, K. (Ed.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Brill, 2019.
- Evans, S.T., *Ancient Mexico and Central America: Archaeology and Culture History*, Thames & Hudson, College Edition, 2013.
- Farriss, N., *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*, Oxford University Press, 2018.
- Fitzgerald, J., *Deconstructing Conventual Franciscan Schools: Sixteenth-Century Architecture, Decoration, and Nahua Educational Spaces*, Διδακτορική Διατριβή, University of Oregon, 2012, <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/12422> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)
- Forde, J.E., «Broken flowers: Christian spolia in a colonial Mixtec household», *Colonial Latin American Review*, 29:2, 2020, σ. 195-222.
- Gerbner, K., «Theorizing Conversion: Christianity, Colonization, and Consciousness in the Early Modern Atlantic World», *History Compass*, 13, 2015, σ. 134–147.
- Gibson, C., *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, 1964.

Gonzalbo, P., *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de Mexico, 1990.

Greenleaf, R. E., «Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico», *The Americas*, 50:3, 1994, σ. 351–376.

Griffiths, N. & Cervantes, F. (Eds.), *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*, University of Nebraska Press, 1999.

Hassig, R., *Mexico and the Spanish Conquest*, University of Oklahoma Press, 2006.

Hendrickson, B., *Mexican American Religions: An Introduction*, Routledge, 2021.

Hofman, C., & Keehnen, F. (Eds.), *Material Encounters and Indigenous Transformations in the Early Colonial Americas*, Brill, 2019.

Hsia, R. P., *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, Brill, 2018.

Jackson, R. H. (Ed.), *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

Jara, R., & Spadaccini, N., *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*, University of Minnesota Press, 1992.

Johansen, L., Día de (los) Muertos – «The Revered Mexican Holiday of Death», *Undergraduate Research Journal*, 25:5, 2022, <https://openspaces.unk.edu/undergraduate-research-journal/vol25/iss1/5> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)

Kane, E.R., *The Syncretism of Tradition: Reappraising Cultural Mixture in Christianity*, Διδακτορική Διατριβή, University of Virginia, 2017.

Koontz R. & Coe, M.D., *Mexico: From the Olmecs to the Aztecs*, Thames & Hudson, 2013.

Kroger, J., & Granziera, P., *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine Feminine in Mexico*, Taylor & Francis, 2012.

Laack, I., *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahua Sense of Reality*, Brill, Ολλανδία 2021.

Lambropoulos, V., «Syncretism as Mixture and as Method», *Journal of Modern Greek Studies* 19:2, 2001, σ. 221-235.

Larkin, B.R., «Beyond Guadalupe: The Eucharist, the Cult of Saints, and Local Religion in Eighteenth-Century Mexico City», *The Catholic Historical Review* 104:2, 2018, σ. 223-267.

Leesa W.A. & Vogt E. (Eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Harper and Row, 1972.

León-Portilla, M., *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo VI. Lingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Leopold, A.M. & Jensen, J.S., *Syncretism in Religion: A Reader*, Routledge, 2004.

Lockhart, J., *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, 1992.

López -Austin, A., *The Myth of Quetzalcoatl: Religion, Rulership, and History in the Nahua World*, University Press of Colorado, 2015.

Lubanska, M., *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes*, De Gruyter, 2015.

Matovina, T., «The Origins of the Guadalupe Tradition in Mexico», *The Catholic Historical Review*, 100:2, 2014, σ. 243–270.

McGuckin, I., *Religious Syncretism in Spanish Latin America: Survival, Power, and Resistance*, Student Summer Scholars Manuscripts, 2022, <https://scholarworks.gvsu.edu/sss/237>
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)

Mixson, J., & Roest, B. (Eds.), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, Brill, 2015.

Morales, F., «The Native Encounter with Christianity: Franciscans and Nahuas in Sixteenth-Century Mexico», *The Americas*, 65:2, 2008, 137–159.

Moreno, M.A., *Utopia de Piedra: el Arte Tequitqui de México*, University of Texas, 2005.

Moreno, W. J., «The Indians of America and Christianity», *The Americas*, 14:4, 1958, σ. 411–431.

Mosquera, D.O., «Consecrated Transactions: Of Marketplaces, Passion Plays and other Nahua-Christian Devotions», *Journal of Latin American Cultural Studies*, 14:2, 2005, σ. 171-193.

Mundy, B.E., *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, University of Texas Press, 2015.

Nesvig, M.A. (Ed.), *Local Religion in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, 2006.

Nicholas, D., *Η εξέλιξη του Μεσαιωνικού Κόσμου: Κοινωνία, Διακυβέρνηση και Σκέψη στην Ευρώπη, 312-1500*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 2013.

- Nichols, D.L. & Rodríguez-Alegría, E. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Aztecs*, Oxford Handbooks, 2016.
- Nutini, H.G., «Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)», *Ethnology*, 15:3, 1976, σ. 301–321.
- Nutini, H.G., *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press, 1988.
- Panich, L. & Schneider T.D., *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*, University of Arizona Press, 2014.
- Pardo, O.F., *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, University of Michigan Press, 2006.
- Perez, D.M., *Native Subordination Through the Franciscan Institutions During The Sixteenth Century*, Διδακτορική Διατριβή, California State University, 2015, <https://scholarworks.lib.csusb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1173&context=etd> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)
- Peterson, J.F., «Creating the Virgin of Guadalupe: The Cloth, The Artist, and Sources in Sixteenth-Century New Spain», *The Americas* 61, 2005, σ. 571-610.
- Pizzigoni, C., *The Life Within: Local Indigenous Society in Mexico's Toluca Valley, 1650-1800*, Stanford University Press, 2013.
- Prien, H., *Christianity in Latin America*, Brill, 2012.
- Restall, M., «A History of the New Philology and the New Philology in History», *Latin American Research Review*, 38:1, 2003, σ. 113-134.
- Ricard R., *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain 1523-1572*, University of California Press, 1966.
- Roest, B., «Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities», *Franciscan Studies* 71:1, 2013, σ. 197-217.
- Runggaldier A., «Mesoamerica: Strengths and Weaknesses of the Current Classification», *Encyclopedia of Global Archaeology*, Springer NY, σ. 4806–4815.
- Scheper, J.H., *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, Oxford University Press, 2010.
- Shaw, R., & Stewart, C. (Eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, 1994.

Soormally, M.G., «The Image of a Miracle: The Virgin of Guadalupe and the context of the Apparitions», *Chasqui*, 44:2, 2015.

Sweda, K. F., *Black Catholicism: The Formation of Local Religion in Colonial Mexico*, Διδακτορική Διατριβή, CUNY Academic Works, 2020, https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/3523 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 06.12.23).

Tambiah, S.J., *Μαγεία, Επιστήμη, Θρησκεία και το φάσμα της Ορθολογικότητας*, Εκδόσεις Ηριδανός, Αθήνα 2014.

Tavárez, D. (Ed.), *Words and Worlds Turned Around Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, University Press of Colorado, 2017.

Tavárez, D., *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, 2011.

Tavárez, D., «The Passion According to the Wooden Drum: The Christian Appropriation of a Zapotec Ritual Genre in New Spain», *The Americas*, 62:3, 2006, σ. 413–444.

Townsend, C., «Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico», *The American Historical Review*, 108:3, 2003, σ. 659–687.

Truitt, J.G., *Nahuas and Catholicism in Mexico Tenochtitlan: Religious faith and practice and La Capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700*, Διδακτορική Διατριβή, Tulane University, 2009, <https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A24903> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023)

Vähäkangas, M., & Fridlund, P. (Eds.), *Philosophical and Theological Responses to Syncretism*, Brill, 2017.

Valdez, J., *From Solemnity to Celebration: The Commercialization of the Day of the Dead*, Διπλωματική Εργασία, Washington and Lee University Library, 2022.

Van Der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986.

van OSS, A. C., «Mendicant expansion in New Spain and the extent of the colony (sixteenth century)», *Boletín de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, 21, 1976, σ. 32–56.

Versényi, A., *Theatre in Latin America: religion, politics, and culture from Cortés to the 1980s*, Cambridge University Press, 1993.

Villella, P., *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500–1800*, Cambridge University Press, 2013.

Warwick, B. (Ed), *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americans, 1492-1650*, British Academy, 1993.

Werner, M.S. (Ed.), *Encyclopedia of Mexico: History, Society, and Culture*, Routledge, 1997.

Wiesner-Hanks, M.E., *Πρώιμη νεότερη Ευρώπη 1450-1789*, Εκδόσεις Ξιφαράς, Αθήνα 2008.

Willford, A. & Tagliacozzo, E. (Eds.), *Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries between History and Anthropology*, Stanford University Press, 2009.

Wolf, E. R., «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», *The Journal of American Folklore*, 71:279, 1958, σ. 34–39.

Wood, S., «Adopted Saints: Christian Images in Nahua Testaments of Late Colonial Toluca», *The Americas*, 47:3, 1991, σ. 259–293.

Wood, S., *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, 2012.

Αντωνοπούλου, Μ.Ν., *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2008.

Τζουγανάτου, Ι., *Μια θεωρητική προσέγγιση του εθνικισμού, των συνεχειών, των α-συνεχειών και των εναλλακτικών δρόμων: Η ανασυγκρότηση της ιθαγενούς ταυτότητας στη Λατινική Αμερική του '90 μέσα απ' το παράδειγμα των Ζαπατίστας*, Διπλωματική εργασία, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, 2022, <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/object/3082102> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Διαδικτυακές Βιβλιοθήκες / Συνεντεύξεις

Buckser, A., Religion , Oxford Bibliographies, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0060.xml> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Laack, I., Aztec Religion and Art of Writing with Isabel Laack : Interview with Isabel Laack, από τον Kristian Petersen, 2022, διαθέσιμο στο: <https://rsn.aarweb.org/aztec-religion-and-art-writing-isabel-laack> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

Newberry Library, <https://publications.newberry.org/aztecs/s3i3.html> (ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης: 06.12.2023).

Μακρής, Γ., «Πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας μια συνολικότερη εικόνα ανθρώπων που είναι μουσουλμάνοι», συνέντευξη από το Athens Indymedia, 2014, <https://athens.indymedia.org/post/1526212/> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 06.12.2023).

